

Leonid Ushkalov

Леонід Ушкалов

СВІТ УКРАЇНСЬКОГО БАРОККО

Філологічні етюди

/Svit ukrainskoho
barokko/

Харків «Око»
1994

ББК 83.3Ук1
У 95

Main
891.7909
U 855

*Видання здійснене з допомогою Харківського відділення
Міжнародного фонду «Відродження».*

Ушкалов Л.В.

У 95 Світ українського барокко. Філологічні етюди. — Х.:
Око, 1994. — 112 с.

ISBN 5-7098-0042-2

Книга містить у собі декілька студій над ейдологією та риторикою української бароккової літератури, зокрема, її засновковими універсальями, як-от «наслідування природи», «образ», «текст», «концепт», — а також проблематикою «золотої середини», «передання наук» тощо.

Феномен українського літературного барокко, пов'язаний з іменами Петра Могили, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Теофана Прокоповича, Стефана Яворського, Дмитрія Ростовського, Георгія Кониського, Григорія Сковороди та інших, інтерпретується у контексті поступу європейської духовної традиції від часів греко-римської класики до кінця XVIII століття.

Л 4603020100 — 08 Без огол.
94

ББК 83.3Ук1

ISBN 5-7098-0042-2

© Л.В.Ушкалов, 1994

© Художнє оформлення.
Видавництво «Око», 1994

«Нехай читач уявить, що зараз ми дивимося в сад крізь віконну шибку. Наш зір мусить прилаштуватися так, щоб погляд проходив крізь скло і падав на квіти й листя. Позаяк те, що ми прагнемо бачити, — сад, погляд падає саме туди; він проникає крізь шибку, не затримуючись на ній. Чим прозоріше скло, тим менше ми його помічаємо. Аж ось, напружившись, ми зуміли відірватися од саду і, скоротивши погляд, затримати його на склі. Тоді сад зникає з-перед наших очей, і ми замість нього бачимо якісь невизначні кольорові плями, ніби приклеєні до вікна».

Х. Ортега-і-Гассет.

Метафізика образу

Усяка літературна епоха, в тім числі й бароккова, засновується на власній ейдології — системі універсальї, що утворюють первісну продукуючу модель, наслідком еманції якої виявляється певна сукупність форм «становлення Буття у Слово» (Г. Башляр). З-посеред універсальї, характерних для ейдології українського літературного барокко, чільне місце посідає «образ» («архітіп», «вид», «видініє», «знак», «знаменіє», «ізображеніє», «ікона», «кштальт», «подобенство», «пропорціо», «символ», «тіп», «exemplum», «figura», «imago», «similitudo», «symbolum», ін.), котрий інтерпретується, передовсім, як схожість одного предмета та інший. «Образ (imago), — цитує Йоана Дамаскіна Афанасій Кальнофойський, — є схожість (similitudo), приклад (exemplum) і зображення (effigies), що відтворює у собі певну річ, образом якої є»¹, або — у версії Стефана Яворського — «подобіє нѣкое, являющее в себѣ того, егоже єсть образ»². Це — особлива схожість, адже «образу, еже быти образом, не довѣет едино подобіє, ибо и брат брату подобен єсть, но нѣсть єго образом. И яйце яйцу подобно єсть, но нѣсть єдно другому образом. Да будет убо образ образом, нужда єсть на подражаніє и явленіє своего первообразнаго учинену быти и аки бы от первообразнаго происходство имѣти»³. Тож стрижневим для даної універсальї виявляється її міметичний вимір. Образ — «послѣдованіє нѣкое по подобію лица і членов первообразнаго»⁴, а отже, він «не во всем єсть подобный тому, егоже являет. Ино бо єсть образ, а ино образуемое. На примѣр: образ челоуѣка тѣло точію челоуѣческое и то от части являет, душѣвныя же силы явити не может»⁵.

Парадигмою подальшого структурування універсальї «образ» для українських бароккових авторів найчастіше постає відома шестичленна стратифікація іконіки Йоана Дамаскіна (De imag., III).

Оскільки «невидимый и безтѣлесный, и неописанный, и не образный» Бог⁶ є «найвищим митцем» («ἀριστοτέχων», «будовник», «математик», «геометр», «ремесник», «маляр», «художник»)⁷, то все суще виявляє себе низкою Божих образів.

«Первый есть образ естественный, Отца предвѣчнаго единосущный Сын, Слово Отчєе., — вказує Стефан Яворський. — Сей образ во всем равен есть тому, егоже есть образ, кромѣ отчества и сыновства, рождєнія и нерождєнія»⁸. Бог-Отець породжує Сина «през разум свой, гды познавает Отец себе самого, на той час стается отцевскій образ, отцевское Слово умное, которой образ albo которое Слово называется Сыном Божиим»⁹.

«Второй образ есть созданием от Бога происходящ, нѣкое дальчайшее подобіє в себѣ имущее. И таков есть образ Божій — чєловѣк...»¹⁰. Услід за Васи́лієм Кесарійським, Іоаном Златоустом, Єронімом Стридонським та ін., українські бароккові письменники розрізняють у людині «образ Божій» і «подобіє Божіє»: «Образ Божій приємлет душа во время своего от Бога создания, подобіє же Божіє в ней совершается в крещеніи. Образ в разумѣ, подобіє в произволєніи, образ в самовластїи, подобіє в добродѣтелях»¹¹.

«Третій род образов есть Писаніє Святое, поелику невидимыя вещи аки видимая сказует и снисходителства еже к нам употребляющ самага Бога во образѣ чєловѣка... являет...»¹². Надаючи Біблії статус особливой ділянки буття, Григорій Сковорода скаже: «Біблія есть символический мир, затѣм что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих»¹³.

«Четвертый род образов может быть всяка тварь, поелику возводит чєловѣка в познание Творца...»¹⁴. «Разнообразная Премудрость Божія» виразно просвічується крізь чуттєву оболонку «тварного»: досконале влаштування космосу згідно з «мірою, числом та вагою» засвідчує Божий «промысел общій», бо, «якщо ніхто не є настільки нерозумний, щоб дав себе переконати, що випадковим кидком літер утворився весь виклад «Іліади» Гомера, то хто настільки позбавлений розуму, щоб допустив собі в думці, що з випадкового збігу атомів могла виникнути гідна подиву будова світу?»¹⁵. Чи Архітектон залишається цілком трансцендентним щодо світу, як, скажімо, у метафізиці Георгія Кониського («Philosophia iuxta...»), чи по-новоплатонічному іманентизується, як у Григорія Сковороди («Потоп зміин»), — «тварне» є певним образом Творця. Недарма слова

св. ап. Павла «Отож, тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці, але потім — обличчям в обличчя...» (І Кор., 13, 12) стають об'єктом медитацій Кирила Транквіліона-Савровецького, Петра Могили, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича, Івана Максимовича, Стефана Яворського, Димитрія Ростовського та ін.¹⁶

«Пятый род образов есть проображение будущих вещей...»¹⁷. Тут йдеться, передовсім, про те, що старозаповітна іконіка являє собою «прообраз» майбутньої євангельської історії, вербальний модус існування Христа до Христа («От самого початку створєнія свѣта в разных фигурах, символах и знаменіях скрыте ознаймовал нам Бог Воплощєніє Сына своего...»)¹⁸ і християнства до Різдва («Христіанє зась были от початку свѣта: Адам, Ноє, Лот, Мєлхіседек, — бо оне вѣрили в Христа, который мѣл приити на свѣт»)¹⁹. Отож, уже Адам не лише вірив у Христа, але й «пророковал о пристю его, мовлячи: «Остави чєловѣк отца своего и матерь и прилѣпится к женѣ своей, и буде та оба во плоть єдину», — бо св. Ієронїм, св. Лео, св. Августин повѣдають, же тии слова Адам пророкуючи мовил о Христѣ, котрій мѣл приити на свѣт, зоставивши Бога-Отца в небѣ и матку свою на земли, пречистую Богородицу, и прилучитися к женѣ своей, к Церкви святой, которая в Христа увѣрила и єдино тѣло с Христом стала»²⁰.

«Шестый род образов есть, имиже являются нѣкія чудесныя, преславная же и мужественная дѣла во славу убо содѣявших тья, в подражаніє и незабвенную память послѣдним родом»²¹. Природно відтак, що українські письменники XVII — XVIII ст. часто інтерпретують «образ» як елемент екзистенціальної міметичної моделі²². Вірцем для наслідування постають, перш за все, вчинки Христові, адже саме «Христос представлений єст образ, albo кавза екземплярис, причина прикладная представлений людского, бо всѣ люде представлений подобныи сут в житїи и в терпєніи Христови як образи...»²³.

Змодельовані Божими «мыслями» (λογος) «натуральні» й «супернатуральні» образи, у свою чергу, моделюють різноманітну містєцьку іконіку, бо ж «мистєцтво є певним наслідуванням (imitatio) природи...»²⁴, а митець, «наче другий Бог, кує в людських душах замінні субстанції речей»²⁵. Отож, у літературі українського барокко «образ» постійно вживається на позначєння, скажімо, творів світського живопису чи скульптури²⁶, культової ікони²⁷, абошо, для яких «природа є мірою», бо чим ретельніше вони наслідують останню, тим досконалішими є. «Візьмімо хоча б один приклад, як вельми талановитий художник Апеллес так досконало намалював Олександра Вели-

кого, що тримає блискавку, яка наче блискає за полотном, — внаслідок чого (люди) навіть казали, що є два Олександри: один — син Філіппа, ніким непереможний, а другий — твір Апеллеса, недосяжний для жодного мистецтва»²⁸.

Таким чином, мистецький образ становить собою особливу ілюзію певної речі. Скажімо, створювати («facere», «ingere») поетичний образ — значить «наслідувати (imitare) ту річ, вигляд чи подібність якої зображується. Звідси й образ називають зображенням (imago effigies dicitur)»²⁹. При цьому поет має «прагнути не лише зовнішньої схожості з предметом, але також і певної симетрії або сумірності», тобто «виражати м'яке у м'якому, ніжне в ніжному, приємне в приємному»³⁰, — а художник може «універсалізувати» об'єкти наслідування, як те чинив «Зевкс, преславний иконописец», котрий, намагаючись «сотворити зображення в честь Юноны, не уповаю премудростію хитрости разума своего, не первѣ взяв кисть в руку свою, но избранных дѣвиц, благолѣпѣм лица украшенных, во всем градѣ созираше, коеяжде разсмотрѣвая природную красоту, паки от всѣх пять точію избра и от них в коеяждо что бѣ лѣпотнѣйшаго и изряднѣйшаго собирая, начертаніем изяви...»³¹.

Природний і мистецький образи репрезентують, отже, різні шаблі ерархії буття: «Природа творить справжні речі, а мистецтво — уявні..., власне не речі, а певні образи речей. Тому малювання можна назвати сном тих, що не сплять»³². Мистецькі образи постають тут рівними фантазмам сну, одні з яких бувають «з полноты тѣла..., инны же з великих постов и жажды..., третіи з мимошедшей мысли и печали..., четвертыи з бѣсовского навѣта и мечтанія..., пятыи от Божія откровенія...»³³.

Ілюзіонізм виявляється відтак родовою ознакою мистецького образу. Недарма засновані на ейдосові ілюзорності земного існування людини бароккові мотиви *vanitas vanitatum et omnia vanitas* та «життя є сон» часто ампліфікуються за допомогою «малярського» іконічного ряду. «Свѣт сей облудный, — говорить Антоній Радивилівський, — ест то власне изба малярская, где, коли прийдеш, знайдеш там высоких чинов особы..., порфиру и виссон, и роскош столовую..., и иных красот и утѣх барзо много, — але яких же, если не малюваных. Так на сем свѣтѣ облудном ктось находит ласку, ктось пріязнь, ктось статок, ктось родовитость, ктось щасте...»³⁴. Звичайно, що «люде, котрыи уганяются за роскошами сего свѣта, суть подобны оному птаству, которое до малюваных ягод Зевксисовых прилѣтывало. Зевксис он, славный маляр, хотяши негдысь з птаства себѣ кротофилю учинити, отмалювал на таблицы так штучне на древѣ ягоды, же коли колвек на подворе выставил, птаство яко

до правдивых ягод прилѣтывало, але гды, прилѣтивши, обачило, же зрада, бо малюване, без жадного посылку назад отлѣтовало. Кто ж не видит, же свѣт сей прелестный ест подобный славному оному маляреви Зевксисови?»³⁵.

Те ж саме стосується й образів літературних: ілюзією постають власне поетичні сюжети-«байки» («*Wolność maia ro-etowie Iako w baykach, tak u w mowie*»)»³⁶, старогрецькі міфи («Правлят поетове, иж Персеуш, Іовишов сын, забивши Медузу..., заслужил себѣ тоє, абы з низкости земной перенесенный был в небо... Не ест то правда, але фабула поетов»)»³⁷ і т. ін., — саме слово «байка» («фабула», «проміфій») в українській барокковій літературі найчастіше вживається у значенні «вигадка»³⁸. Тож зрозуміло, чому тут постійно наголошується, що Христос, бувши «природним образом» Бога-Отця, не має тичення до ейдосу «образ» в якомусь іншому сенсі («сам Сын, не фантазією, але правдиве», «не мечтанієм, але истинною», «был досконалый человек, а не привидѣніем», «анѣ под фѣкгурою, анѣ под подобенством»³⁹; «геретики были, которыи мовили, же не мѣл Христос правдивого тѣла, але фантастикум ко-тус, змышленное тѣло мѣл»⁴⁰; «правдивого Бога и человека... за одну мару, за привидѣніе албо фантазму почитают»⁴¹; «да покажет себе пріємша плоть исту и заградиста уста еретическая, глаголющая, якибы привидѣніем родился»⁴²).

Таким чином, мистецький образ є міметичною ілюзією, фікцією, річчю, належною до сфери діяльності людини як *homo ludens* (Й. Гейзінга), — що власне й визначає його смисл. При цьому дана фікція «приводить» наслідувані речі із темпорального потоку до вічності⁴³, повчає, хвилює і розважає⁴⁴, але, перш за все, гносеологічно поєднує «видиму» та «невидиму» природи, тобто дозволяє людині стати причетною до ноуменального рівня речей. «Ничтоже бывает во умѣ, аще не прежде будет в чувствѣ, якоже философія учит и самим искусом познаваем сію истину. Все бо, яже в умѣ имаы, быша прежде в чувствѣ нѣкоем: или в чувствѣ видѣнія, или слышанія, или уханія, вкушенія, осязанія и просто реши: чувства суть аки нѣкія врата, имиже входит во ум всяко познаваемо»⁴⁵. Тож «видимый образ невидимого» постає певною «анагогічністю», «провідником», який «возводит ум на первообразное»⁴⁶.

Перебування образу на зламів двох природ віддзеркалюється його структурою. «В кождом образѣ едином ест матерія и форма, которыи речевисте рознятся и может едно быти без другого, и матерія без формы, и форма без матеріи... Наприклад, в образѣ Христовом... ест там матерія злато албо сребро, албо дорогой камень, албо кость слоніовая, албо едwab, албо

фабра зеленая, червоная, бѣлая, черная... ест теж там и форма — подобенство Христа, Бога нашего...»⁴⁷.

Єдність матерії та форми у структурі образу може описуватися також за допомогою, скажімо, тричленної опозиції («В каждом образѣ три рѣчи маются от нас уважати: наперед матерія, иж образ ест златый албо серебряный, люб на чом иншом выраженный. По-вторе, кшталт, иж ест пієнкне и штучне зроблений. По-третє, выобразенє, иж выражает того, чим ест образом и подобієм...»⁴⁸), платонічних термінів «образу утворюючого» та «образу утворюваного» («Не называй краску образом. Она есть одна точію тѣнь во образѣ, а сила и сердце есть рисунок, сирѣчь невещественная мысль и тайная начертанія, до коих то пристаєт, то отстает краска... Самые точные образы («...формы у Платона называются идеи, сирѣчь видѣнія, виды, образы». — Л. У.) еще прежде явления своего на стѣнѣ всегда были во умѣ живописцу. Они не родились и не погибли»)»⁴⁹, абошо.

У літературі українського барокко «образ», як правило, має причетність до сфери сакрального, що надає студійованій універсальності додаткових вимірів. З цього погляду, тут ніби дублюються єйдетичні сюжети, пов'язані з візантійським «іконоборством». Українські письменники раз по раз згадують події «ікономахії» VIII — першої половини IX ст., вказуючи, що свого часу «погибла бѣ ересь іконоборная от Востока и Запада даже до лѣт Лютера и друга его Калвіна, иже по тысящи и пять стѣх от Рождества Христова лѣтѣх начаша своя ереси розсѣвати и отметати іконы святыхъ...»⁵⁰.

Напружена полеміка з протестантами з приводу сутності культових ікон та їхнього «прокінесису» змушує православних авторів, услід за східними отцями (Василій Кесарійський, Йоан Дамаскін та ін.), постійно наголошувати, що в образі пошановується форма, але не матерія⁵¹, «obrazowa cześć przechodzi na samy exemplarz («первообразное», «архітїп», «прототїп». — Л. У.), do którego ma relacjã»⁵², а християнська храмова ікона — полярна щодо язичеських «ідолів» («болванів»), оскільки «ідол» «есть образ или подобіє ложного бога», «ікона же святая есть изображенієм Христа Спасителя нашего, Бога истинного в подобіи челоуѣчествѣ на земли с челоуѣки пожившаго, или пречистыхъ дѣвѣ Богородицы, или коего святаго угодника Божія...»⁵³. По-євгмерівському витлумачуючи персонажів елліністської міфології (Зевс, Аполлон, Афродіта, Артемїда та ін.) є люди «скверніи», «нечестивіи», «богомерзкіи», «в скарєдствах грѣховных дни своя ижившіи»⁵⁴, православні автори доводять, що образи останніх «по веществу суть нѣчто, по об-

разительству же суть ничто»⁵⁵, а їхня комеморативність згубна для душі: «Взиранієм на ідола прескверные языческих богов... воспоминашєся житіє, блудодѣянїя чреэстєственная и прочая скарєдства. Воспоминанієм же тѣх умы челоуѣчєскїи помыслами скверными растлевахуся, на таяжде беззаконїя вожделѣюща, еже боги их сквернїи дѣяху»⁵⁶. Так, довелося інокїні «видѣти образ языческая богини Венеры, зѣло безстуднѣ изображенный. Отсюду прїях скверную мысль в сердце. Да якоже в ней на долѣзѣ услаждашєся, распаляшєся похотїю и соизволяше мыслію и бысть бѣсу жилище»⁵⁷.

Напротивагу цьому, християнські ікони «подвизают» людську душу «на святое житіє»⁵⁸.

Зрозуміло, отож, що, крім усього іншого, малярський образ мислиться тут рівним нарративному текстові: «картина есть книга нѣмая»⁵⁹, річ, схожа на «ієрогліфи єгиптян» («aegirczykowie hieroglyphica»)»⁶⁰, «писаніє книжное» для неписьменних⁶¹. Бувши продовженням старої традиції, даний момент цілком суголосий мистецтву бароккової доби з його прагненням до синкретизму, зреалізованому бодай емблематичною поезією.

Зрештою, українські письменники XVII — XVIII ст. усіляко наголошують на харизматичності святих ікон, наводячи безліч прикладів їхньої «супернатуральної» «енергії»: досить пригадати описи чудес богородичних ікон, як-от «Parergon sudow świętych obraza Przeczystey Bogarodzice w monastyrze Kupiatickim» Афанасія Кальнофойського, «Небо новое з новыми звѣздами сотворенное, то ест Прєблагословенная Дѣва Марїа Богородица з чудесами своими» Іоанїкія Галятівського, «Руно орошенное» Димитрія Ростовського, «Phenix tertiano redivivus, albo Obraz starozytny Chełmski Panny u Matki Przenayświętszey Якуба Суші, «Гора Почаєвская», абошо «Єдин арапин, идучи до дому своего и яко діавола в себѣ маючи, устрѣлил Прєсвятую Богородицу в колыно. И зараз, о чудо! аки показала Богородица енергїан, то ест дѣйсво образа своего: крве много выльлялося от раны пострѣлена и капала на землю»; «Obraz Naświętszey Panny, iako słońce, światłym stanął, na którego nie mogąc patrzeć, pawznak popadali. Potym malo co podniossz oczy, obaczą, alić z ust obrazu Naświętszey Panny goląbek wyleciał...»; «И приступил Онуфрїй к иконѣ, яко не смисленній еще суши отрок, бесѣдоваше к младенцу на руках Дѣвических держимому, на иконѣ изображенному, аки к живому глаголющи: «И ты такожде мал єси, якоже и аз, обаче аз хожду в хлѣбню и испрошую хлѣб и ям, а ты никогда же яси, почто тако? Прїими убо мою часть и яжд». Изображенный же младенец Христос, аки жив сый, простер ручку свою, прїємше от руки Онуфрїєвы подаваемый ему

хлѣб...»; «Жена именем Татианна, прозываема Возная, з веси Погорѣлец з-под Дубна, будучи в неволю взята и в той неволѣ тридесят лѣт замедлѣ. Воспомянувши на образ чудотворный Почаевскій Пречистыя Дѣвы Богородицы, молися, да свободенна будет от тоя неволи, обѣщаніе творя пойти и поклонитися образу чудотворному Почаевскому, и в том обѣщаніи свободена бысть от неволи»⁶².

Таким чином, література українського барокко розглядає образ як спосіб існування небесної та земної ерархії, особливий модус буття, одним із проявів якого є мистецтво взагалі й мистецтво слова зокрібно.

Antiquus — modernus

На вершині піраміди ерархічно організованих понять української бароккової літературної систематики, репрезентованої низкою граматик, піітик, риторик, гомілетик, передмов, післямов, присвят¹, перебуває категорія «наслідування» (μίμησις, imitatio). Однак міμησις — це універсалія, котра традиційно описує феномени не лише мистецького (τέχνη, ars) чи — вужче — літературного ряду, як у «Поетиці» Арістотеля або студії Е. Ауербаха «Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur». Віддзеркалюючи присутні моменти людської екзистенції, міμησις, як засвідчують праці А. Бергсона («Les Deux Sources de la Morale et de la Religion»), Д. Лукача («Die Eigenart des Ästhetischen»), А. Тойнбі («A Study of History») та ін., може поставати опорною категорією когнітивного акту навіть упродовж XIX — XX ст., коли формується «новий, полярний щодо традиційного, лад»² в усіх сферах людського існування. Що ж стосується європейської духовної культури часів т. з. «рефлексивного традиціоналізму» (С. Аверінцев), зокрема, доби українського барокко, то міμησις демонструє тут власну тотальність.

Відтак українські письменники XVII — XVIII ст. інтерпретують «старожитність» та «новину» переважно як полярності, що перебувають у контексті опозицій типу «святобливість — анафема», «світло — темрява», «Христос — Веліар», абощо («...iako starożytność z nowina, grunt y opoka z lekkomyślnością y trzcina, szyrokość z ciasnością, plodność cum sterilitate, świętobliwość z anafema, dobry początek z konfuzyą, rozany kwiat z makowym kwiatem, oleiek wonny z błotem, światłość z ciemnościami, Krystus z Belialem...»)³. Цілковитим природно, що «изобрѣтене новостей неподобающих...», чрез него же хотящи кто у иных обрѣсти славу, тщится вымыслити и ново изыскати вѣщій нѣкія не обычныя, к удивлѣнію подвижущія, в ученіи о яковой истиннѣ, у пенітенціалії Інокентія Гізеля «Мир с Богом челоуѣку» постає модусом «гордині», отже, «смертним» гріхом, котрий шляхом напруженої «психомахії» «треба истребляти, смиряючи гордый умысл поддаваніем своего разума под разсужденіе иных»⁴, — позаяк «nowość iest matka uporu, siostra supertitiei, corka płochości»⁵.

Подібна настанова характерна для християнської церкви, починаючи від найдавніших часів: ще Климент Римський (I ст. по Р. Х.) застерігав від «пристрасті до нового», розглядаючи її у низці найгірших «уломоностей» (Перше послання до коринтян, XXX)⁶. Церква залишається головнішим гарантом функціо-

нування міметичної моделі в усіх сферах духовної культури також за часів українського барокко.

«Omnis in religione novitas est vanitas. Wszelka w wierze nowina iest próżność, kákol...» — стверджує, скажімо, Лазар Баранович⁷. Звідси — постійний наголос на моментові наслідувальності («A tak, bracia, napominamy was, abyście kanonom świętym u postanowieniu świętych oyców dosyć czynili, onych naśladować...»; «mitropolita u władków, katolików prawdziwych u kościoła świętego Oryentalnego oyców naśladowujących...»; «cerkiew Graecka, iako inszym, tak u tym obudwum apostolskim kanonom dosyć czyni, ergo — nauki apostolskiey naśladować»; «Ruś stara starych się doktorów trzyma»⁸ та радикальна негация «новин»⁹, поява яких у конфесійній сфері найчастіше пов'язується із Реформацією, бо ж у протестантів «co dzień — to nowina, co człowiek — to insza wiara»¹⁰ («тако древле в Афинѣх нѣбыи от епікур Павлу святому Воскресеніе Иисусово благовѣствующему ругахуся... И якоже оніи афинеискіи епікуры ни во что же упражняхуся, развѣ глаголати что или слышати новое, тако и вам, подражателем тѣх, вся нова угодна бывает»¹¹). Правда віра освячується авторитетом старовини¹², а прилучення до неї ἀποστάτης'a постає зворотним шляхом до старої науки евангелія та святих отців: недарма Захарія Копистенський називає свій фундаментальний богословсько-полемічний трактат «Παλινῳδία» — «поворот на стару, вірну дорогу»¹³.

За часів барокко міметичний момент просякає не лише стиль думання українських авторів (міметичне обертання у межах усталеної парадигматики Михайло Козачинський засновує на метафізиці Еклезіяста: «Філософії в світѣ нѣсть новія, она всегда одна (ничего бо под солнцем новаго нѣт»¹⁴), а Георгій Кониський, розмірковуючи у «Малій логіці» про форми правильного мислення, спеціально вказував, що стародавнє більш гідне віри, ніж сучасне¹⁵), але й власне їхній *modus vivendi*, оскільки людська екзистенція отримує тут свій сенс як особливий *μῦθος*¹⁶, передовсім, θεομῦθος (Діонісій Ареопіт)¹⁷.

Першорядна для християнської ментальності ідея θεομῦθος у полягає в тому, що завдяки містичному поєднанню людської та Божої природ у Христі людина отримує здатність «увійти до Божого життя, до життя власне Пресвятої Трійці, і стати, згідно з апостолом Петром, «учасником Божої істоти», «Θεῖας κοινωνοὶ φύσεως» (2 Пет., 1, 4)»¹⁸. Звідси — настанова на «наслідування Христа» (*imitatio Christi*)¹⁹. Усякому правдивому християнину, стверджує, скажімо, Петро Могила, «муки Христовы не только духовне, леч и тѣлесне потреба наслідовать»²⁰, — вказуючи на топічний в українській бароковій літературі Павлів мотив «співрозп'яття», що отримує тут різні інтерпретації, від традиційної іночеської, як у послідовника

Йова Княгининського ером. Теодосія («Терпеніе ничто бо ино есть, токмо крест и смерть, на нем же пригвождаем страстныя движения, ярость и гнѣвъ, и похоть злую и умершвляем волю нашу злую и склонность ея до желаній свѣта и плоти, не дающе ей двизатися...»)»²¹ чи пізніший анонімний поезії «Апокаліпсис первій»²², до скворочинівського:

Сраспи мое ты тѣло, спривозди на крест;
Пусть буду звнѣ не цѣлой, дабы внутрь воскрес.
Пусть вышнній мой изсхнѣт,
Да новый внутрь цвѣтет; се смерть животна²³, —

де смерть Спасителя на хресті тлумачиться як полишення «плоті», парадигматичне для всякого «гностика».

Традиціоналістська модель охоплює також сферу власне літературної творчості. Давно помічено, що європейська література аж до початку доби романтизму розвивається на засадах т. з. «естетики (поетики) тожсамості»²⁴. Ще Р. Унгер зауважував стосовно літератури середньовіччя: «Індивідуальна особистість у середні віки рідко підіймалася вище певного і за нашими масштабами низького рівня самовизначеності»²⁵. Зате тим сильніше давався взнаки вплив традиції й усталених поглядів, матеріалу, мотивів і форм... У величезній більшості випадків... книга відсилає нас тут не до людини (її автора. — Л. У.), а до інших книг, перекладом, обробкою чи переосмисленням яких вона є»²⁶. Власне те ж саме посутньо стосується й літератури барокової²⁷.

Характерний для будь-якого літературного тексту момент причетності до попередньої літературної традиції (О. Веселовський свого часу говорив про те, що кожна нова поетична епоха обертається у межах старих ікон, «тільки наповнюючи їх тим новим розумінням життя, яке власне й становить її прогрес стосовно минулого»²⁸, — хоча й «нове розуміння життя», як усякий когнітивний феномен, «неможливе поза участю у тій чи тій традиції»²⁹) на терені риторичного слова має особливу якість бодай тому, що тут панує рефлексоване «наслідування» взірця. Так, для прикладу, Софроній Почаський (ода «Талія» із «Εὐχαριστήριον'a») наслідує Вергілієву буколіку «Тітіре, ти в холодку опочив під буком гіллястим»³⁰, Теофан Прокопович як автор «Владимира» — трагедокомедію Плавта «Amphitrio»³¹, і т. д.

Спеціально вказуючи, що «imitatio... est anima poeseos»³², українська систематика літератури часів барокко розрізняє два види «наслідування»: наслідування природи (*imitatio naturae*) й наслідування твору (*imitatio operis*). Говорячи про «наслідування природи», вона спирається, як правило, на Арістотеля та його пізніших інтерпретаторів: Ю. Ц. Скалігера³³, Я. Понтана³⁴, ін. Тож зрозуміло, що *imitatio naturae* не мислиться тут виключно ілюзіоністським актом. На думку Теофана Прокоповича, «наслідування природи» «є тожсамим із

поетичним вимислом (*eademque est cum effictione poetica*)»³⁵. Отож, «під поетичним вимислом, або наслідуванням, варто розуміти не лише фабулярне плетиво, але й усі ті прийоми опису, якими людські дії, нехай і справжні, зображуються як правдоподібні (*per fictionem vero seu imitationem intellige non solum contextum fabularum, sed totam eam scribendi rationem, qua actiones humanae, tametsi verae sint, verisimiliter tamen effinguntur*)»³⁶.

Інтерпретація іншого виду «наслідування» — *imitatio operis* — вказує на те, що українська бароккова систематика літератури культивує настанову на підкорення індивідуальної творчості літературній традиції. Наслідування вірців, зазначає Теофан Прокопович, — це «старанне студіювання авторів, завдяки якому ми прагнемо уподібнитися якомусь визначному поетові (*scilicet praestantis alicuius poetae studemus evadere*)»³⁷.

При цьому *imitatio operis* тлумачиться, з одного боку, як шкільне вправлення у «мистецтві поетичному» (*ars poetica*) чи «мистецтві риторичному» (*ars rhetorica*), з іншого — як необхідний момент становлення усякого літературного тексту. Саме практика шкільного наслідування вірців мала власним наслідком те, що «при читанні в колегіях класичних авторів більше всього звертали увагу на форму творів, а не на їхній дух»³⁸. Скажімо, викладачі Харківського колегіуму мали обов'язково піклуватися про те, щоб вірцеві тексти Вольтера й Руссо сприймалися спудеями виключно як стилістичні посібники з французької мови, позаяк ці автори «чѣм славнѣе своими дарованиями, тѣм изобильнѣе дерзновенными мнѣніями»³⁹.

Imitatio operis як момент становлення літературного тексту «полягає у певному збігові нашого мислення з мисленням якогось вірцевого автора (*posita in quandam mentis nostrae cum probati alicuius auctoris conformatione*)»⁴⁰. Що являє собою у такому разі процес «перетворення дійсного в образ» (В. фон Гумбольдт)?

Згідно з українськими барокковими піітиками, риториками й гомілетиками, всякий літературний текст постає, спираючись у технічному плані на три моменти: «тему», «вірцеву», «матерію». «Фундаментом» твору виступає «тема». Задля того, щоб «розгорнутися» у текст певної жанрової структури шляхом «ампліфікації» (*amplificatio*), «тема» потребує «вірця» і «матерії». У такому разі будь-який літературний жанр репрезентується низкою вірцевих авторів, а новий текст структурується як їхнє «наслідування» у розумінні збігу «*mentis nostrae cum probati alicuius auctoris*». «Матерія» є тут конструктивним матеріалом нового літературного тексту, засобом ампліфікаційної практики, або «вбранням думки» (термін «*materia*» в українських ба-

роккових піітиках має подвійне значення, згідно з подвійним значенням терміну «*imitatio*»: у плані «*imitatio naturae*» «*materia*» означає об'єкт «наслідування», перш за все, *actiones humanae*, — у плані «*imitatio operis*» — конструктивний матеріал). Так, Митрофан Довгалецький у трактаті «*Hortus poeticus*» подає широкі добірки різної іконіки, якою поет у разі необхідності міг би послуговуватися, ампліфікуючи ту чи ту «тему»: взагалі, українські піітики й риторики, як правило, мають у своєму складі т. з. «хранилища» (*conditorium*) різноманітних конструктивних матеріалів⁴¹.

Традиціоналістські засади означали культивування топосів (топос, *loci communes*), так що буттєві реалії важили для поета лише як «збудники» певного ейдосу — кореляту «теми» майбутнього твору. Цим їхня роль у креативному акті власне й вичерпується, — на ґрунті «мистецтва поетичного» конкретні реалії існують для поета-творця («*factor*», «*fictor*», «*imitator*») вже як трансформовані у літературну «матерію». Вони, таким чином, перестають бути рушієм творчого процесу, поступаючись місцем у цій ролі літературній традиції. Отож, шлях творення поетичної речі за законами риторики є рухом від наслідуваних феноменів буття до сфери літературної традиції. Своє завершення він знаходить саме на терені останньої. Як наслідок — поетична модель певної буттєвої реалії виявляється моделлю літературної традиції «наслідування природи», а творчий процес постає раціональною діяльністю, скерованою на упорядкування явищ буття за допомогою топосів, тобто «наслідування природи» цілком опосередковане тут «наслідуванням твору» на усіх шаблях фундаментальної риторичної тріади: *inventio* — *dispositio* — *elocutio*. Поет-*imitator* і наслідувана ним *natura* «розділені» традицією, причому остання є настільки вагомою, що має здатність цілком підпорядкувати собі обидва названі моменти (*imitator* — *natura*). Можна стверджувати у близькій до парадоксу формі, що поетична творчість постає не актом персоналістського «наслідування природи», але плодом літературної традиції (*translatio studii*), котра «послуговується» даним автором як інструментом власного розгортання.

Під впливом певних екстралітературних чинників *imitatio operis* могло набувати радикальних форм. Скажімо, традиціоналізм українського бароккового письменства посутньо підтримувався тим, що переважна більшість його представників репрезентує одночасно й чернечий стан, психологія якого передбачає «розчинення індивідуального у загальному». Так, ером. Теодосій у передмові до «Завѣту духовного» зазначає, що «понудохся в кратцѣ написати завѣт к воспитанію к иже по мнѣ духовному настоятелю и всѣм, иже во Христѣ отцем и братіям моим, от первого даже до послѣдняго, против силы худоумія

моего, от любве ради пользы и спасения их: в нем же не словеса мудрости свѣта того, ниже моя мудрования и учения, но воспоминания самых заповѣдей Господских Евангелских и Апостол Святых и Святых Отецъ»⁴². Маємо тут класичний варіант трансформації фігури «уничиченія» у цілковиту відмову від персоніфікаційного акту. Текст набуває характеру ширих «строматів» (στρωματος), оскільки креаційна напрута постає напрутою «меморіальною»: єдине власне завдання письменник вбачає у згадці та репродукції (ex memoria exponere) авторитетних текстів. Не випадково, припустимо, Іван Максимович настійно повторює: «Не новое аз пишу, з святых собираю», «От премногих собравши, zde вам полагаю», «Что обрѣтох в книгах, zde то полагаю», «Что в писании взысках, изволте читати»⁴³.

Таким чином, українське літературне барокко інтерпретує опозицію «antiquus — modernus» по-традиціоналістському. Однак низка тогочасних літературних феноменів недвозначно засвідчує, що поступово «акт мімесису перетворюється в акт творення»⁴⁴, а замкнуте на себе риторичне слово — у слово «антириторичне» (О. Михайлов)⁴⁵.

Почати з того, що найбільш очевидний формальний показник традиціоналістської настанови — фігура «самоуничиченія» — поволі переходить із розряду феноменів *imitatio naturae* в ряд феноменів *imitatio operis*, принаймні, чітко усвідомлюється як момент, належний до останньої сфери: Іоаникій Галятовський у своїй гомілетичі зауважує: «Екзордіум можеш часом написати, понижаючи себе, приписуючи собі недосконалость, слабость и неумѣтность, гды хочеш що великое мовити, албо кого великого хвалити...»⁴⁶. «Пониження себе» постає, отже, топосом екзордіумної частини епідейктичного казання, — котрим варто послуговуватися як досконалим прийомом ампліфікації чітко окресленого кола «тем» (казання «о Богу, о Троици пренайсвятѣйшой, о пречистой Дѣвѣ...»).

Іншим виявом присутнього перекодування усталених структур «поетики тожсамості» є зародження та поширення смаку до «новин».

Традиціоналістська практика «наслідування взірців» у сфері літературної творчості не сприймає «новин», вбачаючи у них джерело всіляких «уломностей». Скажімо, Псевдо-Лонгин («Про високе») вказував з приводу «надмірної пишномовності» текстів Тімея, Ксенофонта, Платона та Геродота: «Усі такого роду похибки... беруться у літературі з однієї причини. Цією причиною є прагнення до новизни, яким, немов божевіллям, охоплені поголовно усі сучасні нам письменники»⁴⁷. Причому викликані прагненням до нового поетичні «уломності» прямо пов'язувалися з моральною «уломністю» автора ще за часів барокко.

Лопе де Вега мусив зауважити, що Луїс де Гонгора «виявив бажання (як я завжди гадав, з добрими та похвальними намірами, а не через гординю, як думали багато хто з його недругів) збагатити мистецтво та мову такими прикрасами й фігурами, яких ніхто й не уявляв і до нього не знав...»⁴⁸.

Тож надзвичайно важливо, що українська бароккова література знає не лише беззастережну негатию «новин». Інокентій Гізель у «Предословіі к читателю православному» «Миру с Богом чоловіку» прохає читача не ганити всього нового, що той зможе віднайти у його книзі, позаяк «аще бы что и новое здѣ обреталось, но занеже з вѣрою православною соглашается и полезно ест к созиданию, того ради презиратися не имат»⁴⁹. Навіть не вельми обтяжений книжною премудрістю єром. Климентій Зіновій ризикує «виламуватися» із віковичної традиції, говорячи досить дивні речі про таку поважну матерію, як прихід Спасителя:

Люб в прешлых лѣтах много книг перечиталем,
а о том не вспомнѣлем и не поіскалем
І не толко тых речий не случилось читать,
але теж не трафилось от кого и слышать.
Тылко тоє на память одному мнѣ възышло,
а иным не вѣм здавна то на мысль чи пришло⁵⁰.

Сама передмовна топика фіксує наявність у свідомості читацького загалу настанови на літературні «новини». «Аще в сем Огородку Маріи, — пише Антоній Радивилівський, — нового снать не знайдеш, для того задавати мнѣ наганы не маеш, поневаж на свѣтѣ ничего нѣмаш нового...»⁵¹. Засвідчуючи традиціоналістську міметичність власних казань, блискучий барокковий проповідник одночасно передбачає можливість її негативного поцінування, тобто констатує наявність звички до новин.

Означений смак до «новин» на терені української літератури XVII — XVIII ст. поширюється під впливом, перш за все, бароккової концептної іконіки.

Як відомо, «концепт» («дотепність», «швидкий розум», асупен) — «гармонійне співставлення... далеких понять, зв'язаних одним актом розуму»⁵² — є важливим засновком естетики барокко: віднайти гармонію у фіксованій дисгармонії буття⁵³, спільне у речах об'єктивно далеких, ба навіть полярних, і на цьому ґрунті утворити певну цілісність (*coniungere repugnantia* чи навпаки: *unita disiungere*) — присутній вимір бароккової телеології. Сфера становлення виявляється відтак плинною, протічною, утвореною взаємопроникними феноменами, а концептна іконіка постає наслідком своєрідної «гри в бісер» (Г. Гессе) за правилами різного рівня складності.

Окрім того, «концепт», як річ, що мала на меті викликати у реципієнта подив (*admiratio*), виступав у ролі своєрідного гно-

сеологічного подразника, який спонукав свідомість до пошуку новин у когнітивній сфері (згадаймо у зв'язку з цим Арістотелеву тезу про подив як джерело філософського осягнення буття — «подив змушує людей філософствувати» (Метафізика, 982в13) — та її новочасні естетичні трансформації типу вчення В. Шкловського про «очуднення» («остранение») ⁵⁴ або теорії «епічного театру» Б. Брехта з її «V — ефектом» ⁵⁵).

Мистецтво «швидкого розуму» привертало пильну увагу української бароккової систематики літератури: Митрофан Довгалевський, наприклад, називає асметен «душею поезії» ⁵⁶, — якщо ж зважити на те, що трохи раніше він, услід за Арістотелем, називав «душею поезії» «вимисел» (fictio), то ці дві універсалії постають тожсамими.

На схожій ейдології заснована також поезія Лазаря Барановича, який у передмові до збірки «Lutnia Apollinowa» зазначав:

W takiey mieszkamy krainie,
Gdzie nie ieden strząła ginie.
Concepta się mieszać muszą
Gdy się Marsa wiatry ruszą.
Kiedy godzina wesola,
Concept leci, iako pszczoła.
Gdy Mars zakurzy mu prochem,
Zmienisz concept być był wlochem.
Pszczółka z dymu marsowego
Szuka mieysca spokoynego ⁵⁷.

Поширеність мистецтва «швидкого розуму» в тогочасній літературній практиці (невідомий читач кінця XVII ст. робить на берегах книги Інокентія Гізеля «Мир с Богом человеку» напроти слів «В проповідях не слідує заботитися о том, чтобы говорить новое» зауваження: «Тепер того и казнодѣя, щоцо нового повѣда, а без концептов и не казане») ⁵⁸ стимулювала оригінальну творчість, стаючи формою перекодування старих структур «поетики тожсамості» у продукуючі моделі нетрадиціоналістського типу.

Таким чином, опозиція «antiquus — modernus» на терені українського літературного барокко інтерпретується переважно у дусі «рефлексивного традиціоналізму». Так, у сфері тогочасної літературної систематики засновковою універсалиєю постає «наслідування», подвійно витлумачуючись як а) imitatio naturae та б) imitatio operis, — у межах арістотелівської (рідше — платонівської) мімітичної моделі. З іншого боку, поширення концептної іконіки та пов'язаних з нею «новин» засвідчує, що часи барокко в українській літературі являють собою обтяжену різними інгредієнтами «суперечку давніх з новими» (querelle des anciens et des modernes), «коли між давниною і власне сучасністю не стало однозначного співвідношення взірця й наслідування» (Г. — Г. Гадамер).

Біблійна герменевтика

Література українського барокко зазвичай розглядає книги Святого Письма Старого та Нового Заповіту як особливу онтологічну сферу, причетність до якої є сходженням людини «с тми к світлу, от смерти к животу, от земли на небо» ¹. Природно, що чільне місце тут посідає біблійна герменевтика, початки якої на ґрунті європейської культури пов'язані з іменем Філона Олександрійського (І ст. до Р. Х. — І ст. по Р. Х.).

Зіткнувшись із необхідністю узгодити грецький гносис та біблійну мудрість, Філон, на авторитет котрого спиралися Петро Могила, Іоанікій Галатовський, Іван Орновський, Дмитрій Ростовський, Іван Максимович, Георгій Кониський, Григорій Сковорода та інші українські бароккові автори ², вперше висунув ідею, згідно з якою «зміст Письма варто розуміти не буквально (це надто грубо, тому й призводить до неможливого — розриву із грецькою філософією), а в таємно-символічному сенсі» ³. Тож бажане узгодження досягалося шляхом застосування техніки античної алегорези Гомерового епосу ⁴ спершу до тих біблійних віршів, які суперечили вченням старогрецьких мислителів, а згодом — до усього тексту Біблії.

Починаючи від богословів «олександрійської» школи (Пантен, Климент Олександрійський, Ориген), алегорична інтерпретація біблійного тексту стає надбанням християнської духовної традиції. Поволі формується канонічне тлумачення Біблії, а всілякі спроби «Письмо Святое на свою волю керувати» починають розцінюватися як «геретическіе выкруты» ⁵: вже Полікарп Смирнський (2 ст. по Р. Х.) застерігає від тлумачення слова Божого на власний розсуд ⁶. Визначальним моментом європейської біблійної герменевтики стає культивоване з часів античності уявлення про чотири «сенси» (семантичні модуси) тексту, котре фіксується латинським віршем:

Littera gesta docet, quid credes allegoria,
Moralis quod agas, quo tendas anagogia ⁷.

Отож, згідно зі стародавньою екзегетичною методою, українські бароккові письменники говорять про буквальный («власний»), «истинный», «исторический», «историальный», «лѣтеральный», «писменный», «повѣствовательный», «простый», «свѣтлый», «тѣлесный», «удоборазумный», «уразумительный», «явственный», «ясный», «litteralis») і таємний («духовный», «закрытый», «игралищный», «містический», «неясный», «образительный», «образовательный», «одмѣнный», «параболичный», «покровен-

ний», «прикровенный», «пророцкый», «таинственный», «фьгуратный», «mysticus») «сенси» («розуми») Святого Письма⁸, — останній з яких, у свою чергу, має «алегоричну», «тропологічну» («моральну») та «анагогічну» форми.

«Сенс літеральний, — вказує Іоанікій Галатовський, — єст ясний, бо як написано Писмо, так і розум'єм. Сенс зась моральний, аллегоричний і анагогічний єст закритим, бо иначе Писмо Святоє написано, иначе треба єго розум'їти и тлумачити»⁹. Посилаючись на Філона Олександрійського, український екзегет продовжує: «Літеральний сенс належит до гисторії, моральний належит до обычаєв добрых, которых повинна душа наша заховати, и до злых, которых ся повинна душа наша хронити, аллегоричный належит до Церкви воюющеи, которая на земли знайдется, анагогичный зась належит до Церкви триумфующей, которая знайдется на небѣ»¹⁰.

«Літеральний сенс» миститися, отож, семантично прозорим, а його іконіка — широко міметичною (*imitatio naturae*), як «послѣдованіє нѣкое по подобію лица и членов первообразаго»¹¹, — тому «історическый Божественнаго Писанія разум єсть близ себе самых повѣствованієм нѣковаго дѣла себе изясняющ и к вѣдѣнію подающа»¹². Усякий момент «літерального» рівня Біблії має здатність витлумачуватися у «близькому» контексті. «Писаніє Священное, — зауважує Стефан Яворський, — само себе толкуєт, предворяющая словеса многаци толкуєт послѣдствующими, послѣдствующая — предворяющими»¹³. Позаяк воно «не может быти себѣ противное, — один бо и той же Святыи Дух вездѣ в Священных Писаніях глаголет...»¹⁴, — контрверсійність окремих елементів «літерального» ряду знімається шляхом узгодження їхніх семантичних структур. Скажімо, «первіє убо глаголет Писаніє: «Не сотвориши себѣ всякаго подобія и образа», послѣди же глаголет: «Сотвориши себѣ скинію, ківот, херувимы». Но како сіє противорѣчіє можно согласити, — не иначе, точію предняя толкуючи послѣдними»¹⁵. Застосовуваний при цьому спеціальний грамати́чний та логі́чний інструментарій має на меті лише підтвердити постульовану «сакральну денотативність». Так, Стефан Яворський, навівши низку біблійних віршів, які засвідчували, що «Бог обѣщаєт живот вѣчный», вказує: «Обѣщаєт же не просто, но с прилогом аще. Что убо сим послѣдствует, то послѣдствует, понеже во обѣщаніях с прилогом аще бываемых, всяк, иже хошет мзду обѣщанную получить, должен єсть всяко сотворити то, еже творити одолжен прилог аще. Того ради и мы, хотячи получить живот вѣчный, обѣщанный нам с прилогом аще, должны есмы всяко творити то, же творити одолжаєт нас прилог аще»¹⁶.

Іншого разу український екзегет засновує тлумачення «літерального розуму» на аргументах від Арістотелевої логіки: «Суть нѣкія реченія, яже утвердителнѣ глаголанная истинствуют, от-

рицателнѣ же реченная, не истинствуют. На примѣр, егда кто глаголет утвердителнѣ: «Єсть человек, убо имать существо», — истинно єсть реченіє. Аще же речет отрицателнѣ: «Нѣсть человека, убо ниже существа имать», — ложное єсть реченіє, ибо камень нѣсть человек, обаче имать существо... По сему образу разумѣй и Павловы глаголы сія: «Како призвуют, в него же не вѣроваша», — ибо и сіє реченіє утвердителнѣ истинствует, но не отрицателнѣ. На примѣр: «В кого вѣруєм, того подобает призывать». Истинно єсть слово. Но не и сіє: «В кого не вѣруєм, того призывать не подобает»... «Како призвуют, в него же не вѣроваша» утвердителным разумѣнієм глаголет, сирѣчь, аще кто хошет призывать Бога, подобает прежде в Бога вѣровати»¹⁷.

«Алегорична», «анагогічна» і «тропологічна» інтерпретації Біблії постають інобуттям трьох головніших богословських добродієв — віри, надії та любові — на терені герменевтики. «Аллігорія согласует вѣрѣ, анагоги — надеждѣ, тропология — любви», — вказує Дмитрій Ростовський і продовжує: «Аллігорія — реченіє греческое, славенским языком... глаголется иносказаніє, — єсть же образ толкованія, знаменующ в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, нѣчто ино, приличное вѣрѣ или Церкви воюющей на земли... Анагоги — реченіє греческое, аще и неудобно єсть ко переводу на язык славенский, обаче может славенски рещися «вышній разум». Єсть же образ толкованія, знаменующ в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, ино нѣчто, приличное жизни вѣчной, ея же чаєм, или Церкви в вышних торжествующей, к ней же преіти жєлаєм и надѣємся... Тропология — реченіє греческое, сказуется «нравов человеческих доброе обучение». Єсть же, якоже и аллігорія, иносказаніє, о ином глаголющее, ино же разумющее, развѣ в том разнствует, яко аллігорія бесѣдует о тѣх, яже суть вѣры и ратующія Церкви, тропология же о нравах. Сей толкованія образ знаменует в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, ино нѣчто, приличное исправленію человеческому и добродѣтельному житію...»¹⁸.

«Духовне» тлумачення у всіх його «образах» передбачає вихід за межі «сакральної денотативності». Біблія і тут «сама себе толкуєт», однак у цьому разі спрацьовують моменти «далекого» контексту («разум далній», «образ далечайший»), який обіймає увесь біблійний текст. Отож, у певному розумінні Святе Письмо є, по слову єром. Теодосія, «философ нѣмый, который много разумѣет, а сказати людям разумѣванных не может»¹⁹, тому потребує «одушевленна учителя» — екзегета, здатного на його «духовне» прочитання²⁰, здійснюване за допомогою відповідних герменевтичних прийомів. Скажімо, попри те, що «хитросплетеніє лестное риторичное» і «показанія Писаній» утворювали часом контрверсійну опозицію²¹, текст Святого Письма міг структурувати власний «закритий» семантичний рівень як той чи той риторичний троп: для Іоанікія Галя-

товського значний масив біблійних віршів має синекдохічну семантику («ту певна личба фігуратне кладеться за певну личбу», «пророком заживає тропу, названого синекдохе, где великая личба за малую кладеться», «тут тропус знайдеться, названий синекдохе, где част дня и ночи за цілий день и за цілую ноч кладеться», «єдин час за другий, прешлий за припшлий кладеться»)²², для Стефана Яворського — метафоричну («разумѣй быти тая образительная, или уподобительная, гречески — метафорическая», «вѣра глаголется жива метафорически», «нарицається не свойственным именем, но метафорически»)²³, абошо.

Прочитання біблійного вірша у «близькому» й «далекому» контекстах означало відтак його чотирирівневу семантичну структуру. «Написано в "Пѣснях пѣсней": «Посилник сотвори себѣ цар Соломон от древес ливанск, столпы его сотвори сребрени, восклонение его злато, вхождение же его багряно». В тих словах, — розмірковує Іоанікій Галятівський, — ведлут сенсу літерального посилником називається воз коштовний, котрим Соломон, цар іудейскій, издил; ведлут сенсу морального возом називається душа побожная, которая цнотами и добрыми учинками на кшталт золота, сребра и шарлату здобиться. Таким возом был пророк Іелісей, до которого Іоас, цар ізраїлскій, мовил: «Отче, отче, колесница Ізраїлева и снузницы ся». Ведлут сенсу аллегоричного возом називається Церков воюющая, которая ся на земли найдет, бо фараон возами узброеными воевал, так Церков на земли узбросна єст панцыром справедливости, тарчем вѣры, шишаком надѣи збавеня и мечем духовным — словом Божиим, молитвою, и воюет з неприятелями духовными, для чого Христос до Церкви мовит: «Конем моим в колеснице фараоновъ уподобих тя, ближняя моя». Ведлут сенсу анагогичного возом називається Церков триумфующая, которая в небѣ найдет, бо на возах триумфальных издили звѣззцы под час триумфу. В Церкви триумфующей, яко на возѣ триумфальном ся найдет, которую Церков триумфующую пророк Давид возом называет, мовлячи: «Колеснице Божия, тмами тем тысящи гобзующих, Господь в них»»²⁴.

При цьому екзегет мусить прилучатися до християнської *translatio studii*, а отже, априорно вбачати у біблійному тексті складний семантичний рельєф і адекватно віддзеркалювати його власною герменевтичною методою.

Перш за все, у християнській традиції Біблія постає особливою єдністю Старого та Нового Заповіту. Якщо для Климента Олександрійського, так само, як і для Філона, грецька філософія була ще одним «Старим Заповітом», то лише стосовно невідомих Філонові текстів, у яких благовістувався прихід Спасителя. Відтак християнську алегорезу Святого Письма, почи-

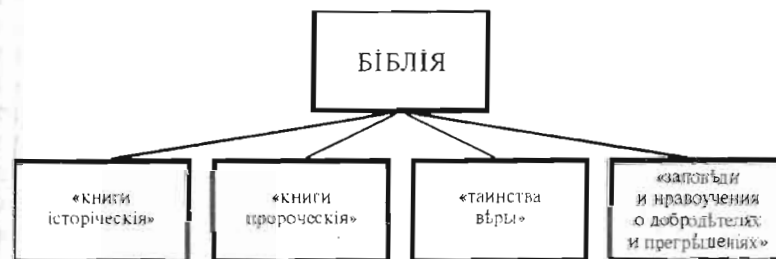
наючи від олександрійських теологів, присутньо моделює проблематику співвідношення Закону та Благодаті у формі вчення про «префігурацію», згідно з яким, Старий Заповіт являє собою «ідеально-сміслову передбачення» (С. Аверінцев) євангельської історії²⁵.

Із старокиївських часів «префігурація» («выобразование», «знаменование», «образование», «предображение», «преображение», «прознаменование», «проображение», «прообразование», «фигурация») характеризує також українську біблійну герменевтику: досить послатися тут на «Слово о законѣ и благодати» Іларіона Київського, «Послание пресвитеру Фомѣ» Клима Філософа, «Толкову Палею», «Списание против люторов», «Против повести нынешних безбожных сретиков», «Indicium...», численні тексти Клірика Острозького, Стефана Зизанія, Захарії Копистенського, Іпатія Потія, Тарасія Земки, Петра Могили, Лазаря Барановича, Іоанікія Галятівського, Симеона Полоцького, Теодана Прокоповича, Димитрія Ростовського, Антонія Радивиловського, Йосафа Кроковського, Івана Максимовича, Іоанікія Сеньотовича, Стефана Яворського та ін.²⁶

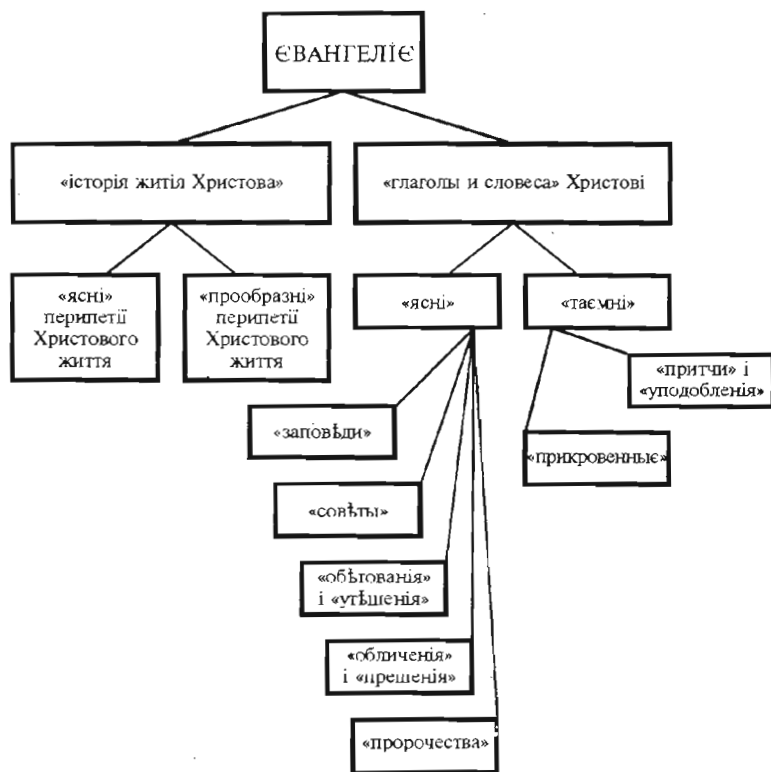
За часів барокко «префігурація» екзегеза Біблії часто набувала вельми напруженого характеру, стаючи об'єктом релігійної полеміки. Так, майже на тисячі сторінок власного трактату «Месія правдивый» Іоанікій Галятівський «прообразно» тлумачить старозаповітні тексти, доводячи опонентові-іудею, що «юж пришло на свѣт Месія обѣцанный, а той Месія єст Ісус Христос, Сын Божий, поневаж на Христѣ вси знаки, пророчтва и фигуры ся выполнили»²⁷.

«Виповнення» на Христі усіх «знаків», «пророчств» та «фігур» означало, що, «поневаж пришла Правда, жадного юж болше не єст мѣста фѣгуром, то єст знаком, выобразующим пришлоу Правду»²⁸.

«Префігурація» далеко не вичерпує усієї складності априорного семантичного рельєфу Біблії, який моделював українську бароккову екзегетичну практику. Наприклад, за Стефаном Яворським²⁹, біблійний текст отримує таку семантичну стратифікацію:



У свою чергу, припустимо, євангельський текст, віднесений Яворським до розряду «книг історических», за Дмитрієм Ростовським³⁰, володіє власною розгалуженою структурою:



Тож «не вся, яке во Євангелії писання, потребує тлумачення, не тільки та, яке не всякому єсть уразумителна, а яке єсть всьм ясна, уразумителна, та не толкується...»³¹. «Ясні» перипетії Христового життя, «слова» і «діла» інтерпретуються, таким чином, лише «по писемному разуму, історически, си єсть повѣствователнѣ», — все ж інше тлумачиться «или аллигорически, еже єсть иносказателнѣ, или анагогически, еже єсть вышнім разумом, или тропологически, си єсть нравоучителнѣ»³².

Семантична стратифікація євангельського тексту виявляється ще більш складною, якщо врахувати бодай те, що наведена схема не охоплює усіх розрядів Христових «слова» та «діл» («Ова єсть ясна, ова прикровенна, ова притчи и уподобленія,

ова заповіді, ова совѣты, ова обѣтованія и утѣшенія, ова обличенія и прещенія, ова пророчества и другая многая о различных вещах слова его пресвятая (розрядка моя. — Л. У.)»³³, а деякі вірші у межах тих чи тих розрядів володіють правами винятку. Наприклад, «совѣты» Христові не потребують іншого тлумачення, окрім «літерального», «развѣ токмо крест совѣтуємый не веществен, но духовен быти де разумѣтся, и погубленіє души разумѣти мученичество за Христа или умерщвленіє своих вождельнѣй»³⁴.

Попри «непереборне розмаїття людських істин та екзистенцій» (Ж. — П. Сартр) і природну семантичну релятивність усякого дискурсу, описана стратифікація євангельського тексту створює досить жорсткі рецептивні настанови. Скажімо, «історія житія Христова» рідко допускає вихід за межі власного «літерального розуму»: «И болшей ереси сотворится начало, еже и Воплощеніє Христово, и Страданіє, и вся преславная его дѣянія и чудеса не в дѣло, но в притчу вмѣнати и привидѣніем, а не самим дѣлом, Христа плоть приѣмша и пострадавша мѣти, якоже древле манихейская злоумная учаще ересь...»³⁵. Лише деякі моменти земного існування втіленого Логосу можуть тлумачитися «містично», позаяк «в житії Христовом, во святых євангеліях описанном, нѣкія Христовы дѣянія прознаменовашу собою вещи будущия». Наприклад, «пятьма хлѣбами от Христа пять тысяч народа насыщеніє самим бѣ дѣлом, а не притчею, якоже то ясно священная історія изьявляет», однак, «по образу аллигорическаго толкованія» «то чудесное Христово дѣло образова собою будущая: пусто мѣсто образова языков... Пять хлѣбы образоваху собою пять чувств, или паче прознаменовашу пять больших язв пречистаго тѣла Христова... Двѣма рыбами прознаменовашуся двѣ книги: Євангеліє и Апостол. Дванадцятьма кошами прознаменовашуся 12 апостоли»³⁶.

Незважаючи на те, що розвиток «чотирисенсового» тлумачення Святого Письма в літературі українського барокко гальмувався деякими чинниками, зокрема, впливом ідей протестантизму³⁷ з його розумінням біблійного тексту як *sui ipsius interpres* та намаганням тлумачити Біблію переважно на рівні «сенсу літерального» (полемізуючи із протестантами, Стефан Яворський запитував: «Аще єсть ясно и удобообразно Писаніє Священное, то откуда между вами сиевая в толкованіях разногласія?»)³⁸, — описана екзегетична практика набуває значного поширення: не дарма близький до протестантів Теофан Прокопович³⁹, говорячи про надмірний алегоризм як «найгіршу вадю» оратора, зазначав: «Сюди треба зарахувати всіх тих, що не хочуть нічого розуміти у Святому Письмі буквально і як воно є

в дійсності, але все перекидають і всі правдиві, а не параболічні історії огидно й дуже нерозумно перекидають і надають їм іншого значення... Кажуть, на цю ваду найбільше хворів Ориген, який у цей спосіб все зводив до алегоричних значень... Цей недолік панує і тепер серед юрби недоуків, які жадібно хапаються не за науку, а за її тінь»⁴⁰. Більше того, біблійна алегореза виходить за межі власне тексту Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Так, у маріологічній поезії Дмитрія Ростовського читаємо:

Вѣм, по что с Сыном си в Египет грядеши,
Да вся египетская идола сотреши.
Египтом ми ест сердце, а идола страсти,
Здѣ, призривши, повели идолом упати⁴¹, —

а «префігуральна» іконіка може виконувати роль поетичної «матерії» при ампліфікації різдвяного й великоднього мотивів у ліриці:

Витай, Христе наш, витай, утѣхо наша,
Витай, Спасителю, витай, Откупителю.
Ты в Ноевом ковчезѣ был фѣгурованій,
Жес мав принести покой пожданій,
Як соец голубица принесла оливный...⁴², —

драмі:

Нинѣ внемлѣте словеса сія
Пророк вѣры,
Яко часмий приде Мессія,
Их примѣры:
Егоже Моисей в купинѣ зряше
Неопальной,
Аарон цвѣтшим жезлом являше,
Слави полной,
Даніил гору, Іаков лѣствицу
Утвержденну,
Ілія рече бит колесницу
Тол огненну;
Двер, ковчег, книга запечатлѣнна
Образ бяху
Дѣвы рожества весма нетлѣнна
Знаменаху...⁴³, —

структурувати сюжетно-композиційний рівень шкільних містерій⁴⁴, абошо.

«Префігурація» екстраполюється також на другий «Старий Заповіт» — еллінську мудрість. «Была о тым еще фѣгура у поганов, — зазначає Іоаникій Галатовський, — же мѣл Бог на себе взяти натуру человекую. Повѣдают поетове в фабулах своих, же Юпитер, наивышшій бог поганскій, зступил з неба на

землю и, взявши на себе тѣло человекее, прохажался по свѣту, пригляжующися, що люде чинят, чи доброе, чи злое? И Христос, правдивый Бог, зступил з неба на землю и, взявши на себе тѣло человекее, ходил по свѣту, пригляжующися, що люде чинят: чи добрии учинки, чи злии»⁴⁵.

Бувши однією з форм послаблення контрверсійності опозиції «Афін» та «Єрусалиму», бароккова «префігуральна» алегореза античного матеріалу уможливлювала ситуацію, коли, скажімо, Григорій Сковорода, спираючись на особливе витлумачення ідеї «безначальної істини», перекладає Горацієве «quod ultra est, oderit curare» (Carm., 11, 16) «глаголами» Христа — «не печися на утро» (Мв. 6, 34). Коментуючи цей переклад, поет зауважував: «"Завтрашнє" треба розуміти як наступне життя. Бо якщо наше життя всюди у Святому Письмі порівнюється з днем, перша ж частина доби є ніч, а друга — світло, то дуже правильно ранній рік, тобто юність, називати нерозумним, сучасним життям, ще не освітленим сонцем істини. Друга ж частина життя, що порівнюється з світлом і називається життям..., коли відкидаються справи тьми. Отже, коли автор говорить: «не турбуйся про завтрашній день», він хоче сказати: не слід турбуватися про те, що ти будеш їсти або в що одягнешся в старості. Шукай у теперішньому житті тільки царства Божого, піклуйся і дбай тільки про доброчесність і мудрість»⁴⁶. Алегореза витворює тут феномен особливої інтертекстуальності, завдяки якому пасаж Горація структурує власну семантику у контексті новозаповітних образів⁴⁷.

Характерна для бароккової літератури «стихія схожості» (М. Фуко) та пов'язана з нею практика «концептної» іконіки, коли згідно з законами *coniungere repugnantia* будується навіть назва поважного богословського трактату Лазаря Барановича «Nowa miara starey wiary» («Nowa MIARA, że się MARIA z twego imienia wzięła...»)⁴⁸, а «духовний сенс» відшукується не лише у байкових «проміфіях» (*promythion*)⁴⁹, емблематиці⁵⁰ чи сюжетах про Одиссея⁵¹, Дамокла⁵², Аріадну⁵³, «защного обывателя римского» Курція⁵⁴, абошо, — але й у всякій звичайній речі, скажімо, яблукові, котре одразу ж наводить на думку про «первородний» гріх⁵⁵, чи літері («Аз есм Алфа А. Отец един жезл, его же, яко начало Божества, первѣе пишѣте/. Сын, поневаж от Отца родится, — вторый жезл, сего жезла от первого протягни, сие А. А понеже Дух Святый ест союз любви, от Отца исходящ и на Сынѣ почивающ, от первого жезла, Отца, третій потягни, сие А, и да почіет на втором жезлѣ»)⁵⁶, — спричиняється до екстраполяції «чотиририсенсової» біблійної екзегези на всю сферу словесності⁵⁷.

Тож зовсім не випадково, припустимо, «Літопис» Дмитрія Ростовського являє собою радше «чотирисенсове» тлумачення біблійного тексту, аніж власне історичний дискурс.

Із «концептів», заснованих на «сенсах» Святого Письма, розвинулося, зрештою, явище, яке хронологічно завершує українську бароккову біблійну герменевтику, — вчення Григорія Сковороди про «символічний тайнообразный мір» Біблії⁵⁸.

Відомо, що сквородинівський метафізичний Ерос постає у формі любові до Біблії. Природно, отож, що літературні тексти філософа набувають характеру різножанрових «схольй» до «символічного світу», який, за Сковородою, віддзеркалює софійність сушого: макро- та мікрокосм отримують власне інобуття у символічній природі слова та образу. Відтак істинна екзегеза даної онтологічної сфери є сходженням душі на терени Святого Духу.

Сквородинівська екзегетична практика засвідчує, що поновоплатонічному витлумачена «неподільна та незлічйна» єдність «видимої» й «невидимої» природ, будучи спроектованою на біблійний текст, перетворює його в своєрідне сплетіння «фігур» (образів) та «символів» («Символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тлѣнь и вѣчность»⁵⁹). «Природный штиль Библии» — «історіальною или моральною лицемірністю так соплесть фігури и символи, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ»⁶⁰. Це — «прямое, именуемое у древних еллин роіема, сієсть твореніє! А такіє писатели суть точныи піиты, и нимало не дивно, что Мойсея зовут обманщиком»⁶¹. Біблія вводиться тут до сфери поетичних «фікцій», отож, по суті позбавляється власного «літерального сенсу», а Мойсей як автор П'ятикнижжя постає поетом-«вигадником» («Слово "поет"... походить від грецького роіein, що означає "творити" (facere) чи "вигадувати" (ingere), тому й поета, якби це було узвичаєним, можна б було назвати "творцем" (factor), "вигадником" (fictor) чи "наслідувачем" (imitator)»⁶²).

У межах сквородинівського «символічного світу» («skowogodianische Bibel» (Д. Оляничин)) плетивом «фігур» та «символів» виявляється не лише Старий Заповіт, але також євангельська історія. Сковорода нівелює вироблену багатовіковою традицією, від Климента Олександрійського та Орігена до св. Дмитрія Ростовського, семантичну стратифікацію біблійного тексту. Якщо екзегетичний канон включає біблійний текст до лінійного темпорального потоку, структуруючи його семантичний рельєф згідно з певною моделлю часу (час як телеологічна сутність, що розгортається від Божого акту creatio ex nihilo до Парусії та Страшного Суду; містерія інкарнації як головніша

ланка історичного ланцюга; дихотомія темпорального ряду: час до Різдва — час після Різдва), котра, хоча й позбавляла біблійний текст ілюзійностісської міметичності (припустимо, «префігурація» мала власним наслідком те, що «горизонтально-часовий та причинний зв'язок між подіями послаблюється й ламається, момент «тут і тепер» — уже не ланка земного перебігу, але щось таке, що одночасно завжди було й здійсниться у майбутньому»)⁶³, однак робила його немислимим поза «літеральним сенсом», — то Сковорода воліє включати біблійний текст, передовсім, у «ко́льцо вѣчности», — що не залишилося непоміченим уже його сучасниками: філософ мусив захищатися: «Многіє..., не разумѣя меня или не хотя разумѣть, клеветают, якобы я отвергаю историю Ветхаго и Новаго Завета, потому что признаю и исповѣдаю в оной духовный разум, чувствую богописанный закон и усматриваю сущаго сквозь буквальный смысл. Я пополняю сим историю, а не разоряю, ибо как тѣло без духа мертво, так и Святое Писаніе без вѣры: вѣра же есть невидимых извѣщеніе»⁶⁴. Так чи так, але, вказавши, що біблійні ікони, наче «частицы разбитаго зеркала едино всѣ лице изображают»⁶⁵, український екзегет абстрагується від традиційної «префігурації» на користь всезагального алегоризму. Один із персонажів «Асхані» говорить: «Мойсей прообразовал Христа» і був «образ и одна тѣнь Сына Божіа», — на що протагоніст діалогу відповідає: «Как же тѣнь? Видѣ сам Бог свидѣлствует, что он человек Божій. А Божій и истинный — все то одно». Та й самі образи Мойсея та Христа у всьому згідні: «Тут лежит пеленами повит израилскій младенец. И там от еврейских дѣтей. Сей положен матерью в яслях, а тот своею в коробочкѣ. Сего наблюдает мати его, а того издавеча сестра его. Тут пришли пастыри и волхвы, а там царева дочь с языческими служанками»⁶⁶. Старозаповітні і новозаповітні «фігури» та «символи» не корелюються тут згідно з принципом «прообраз — істина», але виявляють власну присутність тожсамість. Услід за здавна відомим в Україні гексамероном Йоана Екзарха, Сковорода міг би сказати: «Брата бо еста оба Завета, единым Отцем положена, сего ради и единоголаснѣ слова износита, при всем бо от обою един образ и подобіе естѣ»⁶⁷, — інтерпретувачи ці слова у складному контексті іконосфери пізнього українського барокко та зробивши їх засновком «олександрійського» типу алегорези.

Таким чином, для українського літературного барокко характерні різні моделі екзегези біблійного тексту. Якщо спробувати упорядкувати їх за допомогою аристотелівсько-гораціанської «тріади»: «недостатність» (defectus) — «міра» (modus) — «над-

мір» (*excessus*), — то осердям (*modus*) української бароккової біблійної герменевтики виявиться «чотирисенсова» метода інтерпретації тексту Святого Письма, оточена, з одного боку, «літеральним» тлумаченням Біблії (*defectus*), з іншого — її всезагальною алегорезою (*excessus*).

Означена екзегетична практика витворювала особливу філософію літературного тексту, засновану на ейдосах символізму, ерархії та інтертекстуальності.

Translatio studii

Українська бароккова систематика літератури, переслідуючи майже виключно прикладні завдання та будучи виявом «естетики тожсамості», не приділяла особливої уваги проблематиці генези й темпорального існування літературної творчості. Естетичні засновки, наріжним каменем яких було рефлексоване *imitatio operis*, природно відтісняли на другий план темпоральний вимір літератури за рахунок абсолютизації її структурного виміру. Теорія та практика «змагання з класиком» породжувала феномен особливої синхронізації різночасових текстів у жорстких межах непричетних до темпоральності жанрових структур, тому історична пам'ять літератури поставала майже цілком у формі реєстру авторів і текстів, які утворювали сферу жанрової парадигматики. Теофан Прокопович, зокрема, зазначав: «Корисно старанно прочитати усіх видатних поетів, однак особливо, згідно з родом поетичних творів (*genus poematicum*), яким ти бажаєш зайнятися, — того автора, що його усі найбільше прославляють у цьому поетичному роді... Так, приступаючи до написання героїчної поеми, читай наперед Вергілія; прагнучи написати трагедію, подивись Сенеку; у комедії наслідуй (*imitare*) Плавта й Теренція; в епічних віршах — Проперція й Овідія; в сатирах — Персія, Ювенала та Горация; в ліриці — одного лише Горация; в епіграмах йди услід Марціалові»¹.

Найдавніша з відомих українських бароккових піітик («*Liber artis poeticae... Anno Domini 1637*») обмежує інформацію з приводу темпорального виміру літературних явищ таким зауваженням: «У (різних) авторів існують дуже великі розбіжності в думках щодо походження поезії. Історія незаперечно доводить, що якісь поети були ще до Троянської війни. Одні визнають за родоначальника поезії Аполлона, другі — Калліопу, треті — інших. Але вірогідніше, що поезія виникла із внутрішньої потреби, оскільки люди, очевидно, за самою природою своєю схильні до ритмічного мовлення. Цим можна пояснити те, що їм властиво з давніх-давен певні звичайні вислови художньо виражати віршами, а потім і виспівувати»², — а через сто років Митрофан Довгалецький закінчить власні синоптичні міркування з цього приводу так: «Якщо ж інші знання та науки, які користуються пошаною, були винайдені дивним генієм та розумом людей при Божій допомозі, то чому б ми мали помилитися, коли скажемо та наполягатимемо, що поезія бере

початок від самого творця світу, а потім, після створення першої людини — Адама, нашого пращура, перейшла до нього, а від нього, завдяки праці, — до інших і аж до нас»³.

Отож, усякі мистецтва (τέχνη), в тому числі й «мистецтво поетичне», од Софії-Премудрості Божої надані «ветхому Адамові», а потім «з ходом віків» поширюються «від нього через Метузала до Ноя, від Ноя і його синів до халдеїв і євреїв, від євреїв до єгиптян і від них до греків, від греків до римлян та інших північних і західних народів»⁴. У межах цієї парадигми, скажімо, «божистий» Платон усім істинним, що має у собі його доктрина, завдячує єгиптянам, від котрих узяв запозичені ними в іудеїв єйдоси, або пророкові Мойсею («Платон, указуючи, що «провина на людині, котра обирає, а Бог не винен», запозичив це у Мойсея», — стверджував Юстин-філософ (Апология, 1,44)). На цьому ґрунті поставали також псевдо-Платонові тексти типу фіксованого популярним у старожитній Україні апокрифом «О еллинских мудрецах»: «Платон рече: „Аполлон нѣсть бог, но естъ Бог на небесах, ему же снѣти на землю и воплотитися от дѣвы чистыя, в него и аз вѣрую. И по четырех стѣх лѣт по божественном его Рождествѣ мою кость осіает солнце»⁵. Така інтерпретація Платона має посутній сенс і для академічної української філософії часів барокко: неадарма Михайло Козачинський («Philosophia Aristotelica...» (1749 р.)) спеціально вказував: «Не віриться, щоби він (Платон. — Л. У.) черпав свою доктрину... з книг Мойсея або із спілкування з єгипетськими жерцями, у яких могло зберегтися багато слідів іудейської релігії»⁶.

Просторіше тлумачення літературних явищ sub specie temporis здійснюється тими сферами української бароккової культури, в яких темпоральні моменти з певних причин відігравали більш помітну роль, ніж у літературній систематичності. Так, важливі історіософські проблеми розглядалися у ході церковно-релігійної полеміки між православними, католиками й протестантами, що точилася в Україні, починаючи з 70-х років XVI ст. Тут, перш за все, привертає до себе увагу постульована православними апологетами особлива тяглість власної духовної традиції: Єрусалимська, Константинопольська та українська церква мають «єдино точію между собою разнствіе... еже ест мѣстным пребываніем»⁷. Розгортаючи дану тезу, Захарія Копистенський накреслює таку лінію історичної спадкоємності: «Первый Ісуса Христа, Спасителя нашего, трон Іерусалимская церкве содержит⁸. Оттуду Богу воплотившуся и с челоуѣки пожившу род челоуѣческій свободу улучи... От тоа Іерусалимская церкве, матерє церквам, предній в апостолах Андрей по раздѣленіи в языки своем фракійскія страны свѣтом евангел-

ским просвѣтив и в фрачестем градѣ Византии, иже нынѣ Константинополь, вѣры основанія крѣпкы положив и первым тамо патриархом быв, вселенная конца проходя, Кіевских берегов dospѣв и водруженіем знаменія животворящаго креста воздушныхъ неприязнъ обличив, пророчески вѣры Христовы истинная четца ту обитати и поклонники Бога в Троици неслестныхъ пребывати, издалеча многими вѣки предвидя, прорече. Еже в родѣ нашемъ российскомъ во времена самодержца Владимѣра, иже второй равноапостолный Константинъ намъ наречеся, благодатию Христовою свѣтло собьется». Володимир, — продовжує український богослов, — «вся церковная преданія, чин и управління, якоже отческоє наслѣдіє отъ Константинопольскія церкве патриархоу ея приєм, наслѣдилъ ест, себе и родъ свой тогдашній и будущій тому, а не иному престолу в покореніє и в послушаніє предающе, яко главѣ и матери своей»⁹.

Спиряючись на «префігурально» витлумачений текст із книги пророка Ісаї, апостольські дії, факти церковної історії (М. Грушевський мав певні підстави зауважити, що українська церква довгий час «покійно йшла... за царгородською доктриною і практикою, котру їй надавали царгородські висланці — митрополити. Вся ціль і увага єрархії була звернена на те, щоб допровадити до можливого докладного і пильного слідування за царгородським взірцем»¹⁰, хоча реальна картина, як указував уже, припустимо, Іван Дубович¹¹, була значно складнішою), апокрифічний переказ про перше хрещення України-Русі св. ап. Андрієм, — Захарія Копистенський прагне засвідчити, що православна традиція являє собою телеологічно змодельовану Премудрістю Божою континуальність.

Інший православний апологет у зв'язку з цим зазначає: «Nie od zachodniey, ale od wschodniey Konstantynopolskiey cerkwie Ruska ziemia chrzest ś. przyięła. A ta cerkiew z Ieruzalemską iest iedna, y taz co apostołska, a nie insza, na który tam Iakob ś., a tu w Konstantynopolu Andrzej napszód weznany apostołowe siedzieli y swoich successorow albo następcow zostawili...»¹².

Мабуть, найбільш викінчено православний погляд на дане питання висловив св. Димитрій Ростовський: «Произыдохом по плоти от племени Іафета, сына Ноева, рожденимъ же духовнымъ — отъ святаго равноапостолнаго князя Владимѣра. Отъ того бо вѣру и крещеніє вся Россія приятъ. Владимѣръ же приятъ отъ грековъ. Греки пріяша отъ древнихъ святыхъ архієреовъ и учителей вселенныя. Древніи же архієреє и учителя пріяша отъ святыхъ апостоловъ. Апостоли пріяша отъ самого Христа»¹³.

Така модель церковної історії екстраполюється православними авторами XVII — XVIII ст. на всю сферу української духовної культури, зокрема, на історичний вимір феноменів

літературного ряду. Стрижем цієї історіософської побудови є вектор: Греція — Україна.

Зазначимо, що землі України були здавна пов'язані з грецькою ойкуменою (οἰκουμένη). Вже Гомер у XIII-й рапсодії «Іліади» згадує про племена «гіпемолгів, які з-під кобили п'ють молоко, ще й абіян, справедливостю славних» (Іл., XIII, 5 — 6), котрі мешкали на північний схід від Дунаю, очевидно, саме на цій території¹⁴. Активними були стосунки праслов'ян із грецькими північночорноморськими містами-колоніями. У V ст. до Р. Х. Геродот повідомляв про «бористенітів», які вели жваву торгівлю із мілетською колонією Ольвією, — остання (чи якась гавань, розташована поблизу неї) навіть отримала назву «емпорія» (ἐμπόριος) бористенітів» (Геродот. Історія, IV, 17). Отож, пізніші духовні взаємини України-Русі із Візантією природно розглядати як подальший розвій «тисячолітніх зв'язків із північночорноморською грецькою культурою на Східноєвропейській рівнині»¹⁵. Звісно, що найбільшої інтенсивності вони набувають з часу хрещення Русі князем Володимиром, однак уже наприкінці X ст. арабський географ аль-Мукадасі мав підстави назвати Русь «народом румійсько-візантійським, тобто з грецькою культурою»¹⁶. Те, що еллінізм просякає не лише рафіновані сфери української культури, але позначився також «на усьому народному світогляді»¹⁷, здавна усвідомлювалося вітчизняними письменниками. Вже у першому за часом творів оригінальної старокиївської літератури, «Слові о законї и благодати» Іларіона, котрий тлумачить уселенську історію як поступове та рівне «прилучення усіх народів до культури християнства»¹⁸, еллінізм відіграє посутню роль. Про «кагана» Володимира як хрестителя Русі тут сказано: «Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрнїи земли греческѣ, христіюлюбиви же и сильнѣ вѣроу, како единого Бога в Троицѣ чтут и кланяются, како в них дѣются силы и чюдеса, и знаменія, како церкви люди исполнены, како вси грады благоверны, вси в молитвах предстоят, вси Богови прѣстоят, и си слыша, вожделе сердцем, возгорѣ духом, яко быти ему христіану и земли его». І далі: «Подобниче великааго Константина, равноумне, равнохристіюлюбче, равночестителю служителем его: он со святыми отцы Никейскааго собора закон челоуѣком полагааше, ты же с новыми нашими отцы епископы снимаяся часто со многим смѣреніем совѣщавашеся, како в челоуѣцѣх сих ново познавших Господа закон уставити, он в елинѣх и римлянѣх царство Богу покори, ты же в Руси, уже бо и в онѣх, и в нас Христос царем зовется. Он с матерію своею Еленою крест от Іерусалима принесоша, по всему миру своему раславша, вѣру утвердиста, ты же с бабою твоею Ольгою, принесоша крест от новааго

Іерусалима, Константина града, по всеи земли своеи поставивша, утвердиста вѣру, его же убо подобник сый»¹⁹.

А вже значно пізніше блискучий новолатинський прозаїк Станіслав Оріховський (Orichovii-Roxolani, Orichovii-Rutheni), розглядаючи еллінізм української духовної культури крізь призму ренесансної парадигматики, у листі до італійського гуманіста Павла Рамузіо зазначав: «Русь раніше не дуже відрізнялась родом і звичаями від скіфів, з якими межує. Проте, спілкуючись з греками, прийняла від них символіку і віру, покинула свою скіфську неосвіченість і дикість, і тепер, лагідна, спокійна і врожайна, виявляє великий потяг до літератури латинської і грецької»²⁰.

За умов напруженого протистояння католицизму наприкінці XVI — на початку XVII ст. у творах православних українських письменників (Герасим Смотрицький, Захарія Копистенський, Йосиф Кононович-Горбацький) ейдос еллінізму поступово перетворюється у викінчену концепцію translatio studii із Греції в Україну. Головнішими її моментами слід вважати такі:

а) інтерпретація української духовної культури як старожитньої, що за умови тлумачення опозиції «antiquus — modernus» як «авторитет — не авторитет», а процесу набуття людством істини як не стільки темпорального, скільки просторового, — було маніфестацією її причетності до Софії-Премудрості Божої;

б) інтерпретація культури латинського Заходу («Риму») як секундарної стосовно грецької, тобто як неадекватного віддзеркалення останньої у стихії латинського слова;

в) інтерпретація греко-римської античності як другого «Старого Заповіту», котрий «префігурально» засвідчує майбутній прихід Спасителя, — а отже, постулювання необхідності рецепції «зовнішніх» авторів на українському ґрунті.

Отож, опонуючи Бенедиктові Гербесту як автору книги «Wiaгу Kościoła Rzymskiego wywody...» (Краків, 1586), Герасим Смотрицький у «Ключі Царства небесного» зазначає: «А кому на свѣте може быти тайно, же з греков философы, з греков богословцы увесь свѣт маєт, без которых и его Рым ничого не знаєт? При которых преданю, науках и уставах церков святая Восточная стоит крѣпко и неотступно»²¹. Зауважимо тут, що й опоненти православних, зокрема, Іпатій Потій, вважають за необхідне повернутися до старої грецької духовної традиції часів конфесійної злагоди²², — радикальної критики з їхнього боку знаєся лише пофлорентійська грецька традиція, позаяк вони вважають, що греки «відпали» від досягнутої на соборі єдності, й Господь покарав їх, віддавши в турецьку неволю²³.

Описана концепція *translatio studii* остаточно експлікується, починаючи з 30-х років XVII ст., що значною мірою пов'язано із реформаторською діяльністю київського митрополита Петра Могили. Скажімо, настійна необхідність прилучення православних до латинської словесності, мотивована Могилою чи Сильвестром Косовим з погляду широкі прагматики (широка сфера вжитку латини у Речі Посполитій, «do tego ksiąg theologickich po Słowensku mało, a politickich żadnych, po Graecku z trudnością u z wielkim kosztem dostawać przychodzi, a po Łacinie wszystkie łatwiej się dostać mogą»²⁴; «Co zaś za potszeba łacinskih nauk narodowi naszemu była? Ta napierwsza, żeby biedney Rusi naszej głupią Rusią nie zwano»²⁵), породжує у межах даної концепції ще один надзвичайно важливий ейдетичний сюжет: латинська культура як запозичення культури грецької (тут православні ідеологи повторюють відому тезу, фіксовану ще славетним Горацієм «Graecia capta ferum victorem cepit...» (Epist., 11,1,156)) має повернутися до своїх справжніх духовних нащадків — православних книжників України-Русі. Так, Йосиф Кононович-Горбацький, мотивуючи залежність свого риторичного курсу «Orator Mohileanus Marci Tullii Ciceroni apparatissimis partitionibus excultus» од Ціцеронових «Поділів ораторських» (зауважимо, що переважна більшість українських бароккових риторик засвідчує власну присутність залежність од Ціцерона вже назвами: «Penaum Tullianae...», «Arbor Tulliana...», «Orator e mente Tulliana...», «Classis Tulliana...», «Rostra Tulliana...», «Hortulus Tullianus...», «Oriens illustrissimus Iasinsciana Cyntia Tulliano coelo currenti...», «Classis oratoria inter Tulliana flumina...», «Hortus Tullianus...», «Thesis principis Tullii...», абощо), зазначав, що Ціцерон, «в Атенах греками вихований і музами виплеканий, нічого з (цього) мистецтва до Греції, матері єдиної і володарки знань усіх, не повернув». Відтак, продовжує київський професор, цілком природно і справедливо, що Ціцерон «до Могилянської ріки розумової зі Свадою своєю впадає і вливається, а разом з ним і майже все те, що він заборгував Греції, приходить (сюди), щоб у нашому православному закладі навчальному (Киево-Могилянській колегії. — Л. У.) Оратор не ціцеронівським, а могилянським звався»²⁶.

Тож еллінізм українських бароккових авторів докорінно відрізняється од «герметичного» еллінізму бодай знаного ерусалимського патріарха Досифея чи братів Ліхудів, які, засновуючись на тезі «еллины суть учителя латин», вважали неприпустимими усякі взаємини з латинською культурою²⁷.

Таким чином, вибудовувалася лінія *translatio studii*: Стародавня Греція — Візантія — Україна, — що являє собою віт-

чизняну галузку християнської доктрини про «безначальність істини» в її культурно-історичній іпостасі.

Як відомо, тезу, згідно з якою грецька філософія не су-перечить Біблії, оскільки як одна, так і друга, мають власним першоджерелом Божистий Логос, присутньо розвинув Філон Олександрійський. Юстин-філософ ототожнив Логос із Христом. Відтак Христос постає Словом (Λόγος), до якого «причетний увесь людський рід. Ті, що жили згідно зі Словом, є християнами, хоча б вони і вважалися безбожниками: такі з-посеред еллінів — Сократ та Геракліт і подібні до них, а з-посеред варварів — Авраам, Ананія, Азарія, Мисаїл, а також Ілля та багато інших...»²⁸. «Зовнішня» еллінська філософія, за Юстином, перебуває у гармонії з християнським віровченням, а своїми ліпшими взірцями (Платон, стоїки, новоплатоніки) засвідчує істинність останнього. При цьому Юстин не забуває додати, що еллінська філософія поступається філософії Христовій, позаяк не володіє її головнішими параметрами: всезагальністю, приступністю, несуперечливістю, опорою на Святе Письмо як єдине богодухновенне джерело істини.

Аналогічно розмірковує також Климент Олександрійський. Прагнучи узгодити грецьку філософію (γνώσις) із християнською вірою (πίστις), Климент порівнює істину із розшматованим вакханками тілом Пенфея. «Справді-бо, — зазначає він, — серед учень, що є у різних філософських школах і які суперечать одне одному, можна віднайти чимало таких, котрі у головнішому та в засновках згідні з істинним ученням (християнством. — Л. У.); кожне з них стосується цілого або як частина, або як вид чи рід»²⁹. Зрештою, продовжує Климент услід за Філоном та Юстином, філософські школи еллінів і не віднаходили істину самостійно, вона прийшла до них із Єгипту, а також Вавилону, Персії, Ассирії, Індії³⁰.

У такій інтерпретації ідея «безначальності істини» здавна відома в Україні, що засвідчують уже, припустімо, «Ізборник Святослава» 1073 року, «Шестоднев» Йоана Екзарха, слов'янський переклад хроніки Георгія Амартола. В останньому, зокрема, сказано: «Анаксагор же и Піфагор, в Єгипет шедша и сбесѣдовавша с єврѣйскими премудрыми, от сущих разум услышаша, якоже и потом Платон научися паче, якоже [от о]боих вѣща Плутарх»³¹.

Отож, актуалізуючи культурно-історичні потенції ейдосу «єдин Бог иудеев и языков, єдина и Премудрость»³², українські бароккові письменники та філософи всіляко наголошують на грецьких витках вітчизняної культури. Більше того, вони схильні розглядати її як таку, що від найдавніших часів перебу-

вала у межах грецької ойкумени. Недарма, скажімо, погляди наших пращурів на природу щастя інтерпретовані Георгієм Кониським у контексті старогрецької практичної філософії: «Різні автори вбачали у різних речах мету людських дій та клопотів, а отже, й найвище щастя. По-перше, Зенон — у перемозі; по-друге, Анахарид, Бористенід, Скіф — у звільненні від рабства; по-третє, Піндар — у тілесному здоров'ї; по-четверте, Кратет — у благополучному мореплавстві; по-п'яте, Стільпон — у величчї могутності; по-шосте, Симонід — у вдячності громадян; по-сьоме, Горгій — у слуханні присмних промов; по-восьме, Хрізіпп — у побудові величезних споруд; по-дев'яте, Антистен — у посмертній славі; по-десяте, Софокл — у дітях і гарних нащадках; по-одинадцять, Полемон — у красномовстві; по-дванадцять, Темістокл — у шляхетності роду; по-тринадцять, Арістид — у значній кількості справ; по-чотирнадцять, Есхіл, який, кажуть, був першим трагіком, — (у сні); по-п'ятнадцять, різні думки народів та міст відомі стосовно цього, адже коринтяни найвище благо вбачали в іграх; по-шістнадцять, фіванці, наслідуючи Піндара, свого громадянина, — у здоров'ї; по-сімнадцять, сармати — батьківщина і рід наш, уже тоді, з самого початку, вбачали найвище щастя у питті (розрядка моя. — Л. У.).»³³

Варто зазначати, що ейдос «безначальності істини» у формі концепції про духовну спадкосмість між Грецією та Україною отримує додаткові сенси, перебуваючи у контексті опозиції «Афіни — Єрусалим».

З часів апологетики притаманне ранньохристиянській думці протиставлення розуму та віри найчастіше поставало у вигляді опозиції «Афіни — Єрусалим»³⁴. «Що спільного мають між собою Афіни та Єрусалим, Академія та Церква?» — риторично запитував Тертуліан. І ніби ампліфікуючи оце питання, Єронім Стридонський напише: «Але які взаємини між світлом і темрявою? Яка злагода між Христом і Веліаром? Що спільного у Псалтирі і Горация? У Євангелії і Марона? У Апостола і Цицерона?»³⁵. Далі блаженний Єронім переповість топічну в наступній європейській, зокрема, українській, літературній традиції візію³⁶ про те, як одного разу він «був схоплений у дусі і притягнутий до трону Судії» і як той, добачаючи великий гріх в Єронімовій залюбленості в елоквенцію Цицерона, грізно сварив його: «Ти ціцероніанець, а не християнин, бо де скарб твій, там і серце твоє»³⁷.

Від отців церкви опозиція «Афін» та «Єрусалиму» потрапляє до української літератури. Бувши підсиленою євангельською ідеєю «нелюбопитства», «простині ума», вона за певних умов могла формувати радикальне неприйняття античного гносису.

Так, Іван Вишенський із властивою йому експресією запитував свого читача: «Чи не дїпше тобї изучити Часословец. Псалтир. Охтайк. Апостол и Євангеліє с иншими, перкве свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣщную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати и в геену отыти?»³⁸.

Поширення в Україні традиціоналістськи причетного до «зовнішньої» мудрості західноєвропейського типу культури, коли, скажімо, апологія «славенської» мови поставала у формі посилення на авторитет Овідія³⁹, було для чорноризця Івана з Вишні синонімом занепаду православної віри, моментом її спокушання з боку диявола-миродержця.

Навіть для письменників часу розквіту українського літературного барокко з його виразним синкретизмом опозиція «Афіни — Єрусалим» залишається присутньою. У «Алфавіті духовному», наприклад, сказано: «Иже ест разум міра сего, иже ест духовен. Духовного бо разума от Пресвятаго Духа учившася всѣ святїи и просвѣтишася, яко солнце в мірѣ. Днес же не от Духа Свята, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума учатся. Сего ради до конца ослѣпоша лжею и прелестишася от пути правого в разумъ»⁴⁰. Іоанікій Галатівський залучає до лав «єретиків» Епікура, позаяк той стверджував, що «post mortem nulla voluptas», Кратета, бо той «powiedział, iż duszy żadney w człowieku nie masz», Платона, який «nauczał, że niebo, Słońce, miesiąc y gwiazdy w sobie dusze mają», — а також Демокріта, Овідія, Піндара, Піфагора, Сенеку, Ксенофана, Зенона та ін.⁴¹ Тінню негачії античного гносису позначені навіть ті слова Інокентія Гізеля, якими він обстоює необхідність його рецепції: «И в еллинских учениях иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредѣ блата, обрѣтаются»⁴². Лазар Баранович вказує, що «obiega Cerkiew, iak niewinna Zuzanna, w starym Rzymie starcow — starych mędrcew. Obiega wymownych Ciceronow..., obiega Aristotelesowe argumenta..., obiega Seneków...»⁴³. Антоній Радивилівський, витворюючи вишуканий «концепт» шляхом кореляції київських печер із Афінами, а Теодосія Печерського — із Аристотелем, спеціально наголошує, що печери є «далеко шляхетнійшіє», ніж Афіни⁴⁴; дещо пізніше Іван Максимович буде говорити про переваги іночеського існування-в-істині, репрезентованого Антонієм Печерським, над «греко-латинськими премудростями»⁴⁵, а Стефан Яворський підносить св. Варлаама над Муцієм Сцеволю⁴⁶.

Чи не єдиний з плеяди блискучих українських барокових інтелектуалів, хто прагнув присутності «зняти» опозицію античного гносису та християнської віри шляхом їхнього радикаль-

ного ототожнення на ґрунті доктрини про «безначальність істини», був Григорій Сковорода.

«Вѣчная сія Премудрость Божія, — зазначав філософ, — во всѣх вѣках и народах неумолкно продолжает рѣчь свою, и она не что иное есть, как повсемѣстнаго естества Божія невидимое лице и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее»⁴⁷. Іншого разу Сковорода зауважить: «...Разнообразная Премудрость Божія (патристичне *Σοφία πολυποικίλος*. — Л. У.) в различных стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах, аки крин в терніи, сама собою все украшая, является едина и таже»⁴⁸. Відтак прилучення до Софії-Премудрості постає у Сковороди не наслідком її темпорально-просторового розгортання: Адам — Ной та його сини — євреї та халдеї — єгиптяни — греки і т.д., — але наслідком вічної «теосісної» напруги людського духу.

З погляду християнської ортодоксії, тут є певний «пелагіанський» мотив («Природне благо притаманне, отже, взагалі усім, — повчав свого часу Пелагій, — воно може відкритися та віднайтися і в язичників, котрі взагалі не шанували Бога. Адже ми слухали багатьох філософів і бачили, що вони чисті, терплячі, сумирні, вільні, витримані, милостиві, зневажають світову славу й розкоші, люблять праведність не менше, ніж знання!»)⁴⁹, засуджений церквою як єретичний і критикований, зокрема, українськими богословами⁵⁰. Недарма Сковорода, говорячи про *θεωσις*, не надає засновкового значення «первородному» гріхові та містерії інкарнації, але, як Пелагій чи Еразм Роттердамський, котрого Лютер іменував «пелагіанцем», ви-являє посилену увагу до проблеми свободи волі.

Огож, взаємне віддзеркалення поміж ейдосом «безначальності істини» та опозицією «Афіни — Єрусалим» визначає характер концепції *translatio studii* із Греції в Україну в різних її ракурсах, од містагогічного до лінгвістичного. Стосовно останнього, який є особливо важливим для тлумачення феноменів літературного ряду, вона була зреалізована у тезі про природну спорідненість «славенської» та грецької мов.

«Маст бовѣм язык славенскій таковую в собѣ силу и зацность, — вказує Захарія Копистенський, — же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад свой прилична и нѣяко природне он берет и пріймует, в подобныи спадки и сочинения падаючи, венц и найзвѣнѣйшее сложное грецкое слово подобным также связным и сложным по-славенску выложить ест можно, чего иным жадным, а нѣ латинским, не доказати языком, чего доводом ест, же латинскіи переводники таковыи слова обширне з околично-

стями на свой прекладают язык, многими околичностями ширити мусят. Отколь беспечнѣйшая ест реч и увѣреннѣйшая філософію и теологію славенским языком писати и з грецкого переводити, нежели латинским, который оскудный ест же так реку до трудных, высоких и богословных речей недовольный и недостаточный, для того ж в книгах латинских барзо много слов ся грецких находит, и гдыбысмо з книг языка латинскаго хотѣли всѣ грецкіи vybrati слова, стал бы ся як один от иных, и недармо славный и мудрый вѣков наших політик и історік глубокий, в книзѣ под именем Мачузского выданой, язык латинскій до ученой конской едноходы, а грецкій до прироченой ровняет. З вѣку заисте той славенскій язык ест знаменит, которого Іафет и его поколѣнье уживало, широко и далеко ся ростягал и славный был, для чого от славы славенским названный ест, заж бовѣм не славный ест, гды от заходу Бѣлого моря и Венецких и Римских ся тыкает границ, а от полудня з Грецією в сусѣдствѣ и в братерствѣ живет, на восход зась солнца над Чорным морем до Персії притягает, а у Ледоватого моря ся опирает, на полноч з нѣмцами и которыи учасництво з ними мают отирается»⁵¹.

У такий спосіб український богослов здійснює апологію «славенського» слова як такого, котре, поряд із словом грецьким, є найбільш адекватною формою вербалізації Софії-Премудрості Божої. Крім того, він спростовує супротивні твердження, скажімо, Петра Скарги про неспроможність «славенської» мови стати літературною, — а заразом ще раз наголошує на духовній спадкоємності між Грецією й Україною.

Зауважимо, що такі рефлексії мають під собою певне реальне підґрунтя. Принаймні, література України, надто конфесійна, починаючи із старокіївських часів, істотною мірою розвивалася на терені старослов'янської (церковнослов'янської) мови, котра «будувала свій словник, фразеологію, стиль і навіть деякі граматичні засоби за моделлю грецької»⁵². Природно відтак, що «крізь церковнослов'янську мову постійно просвічується специфічно грецьке відчуття слова»⁵³. Старослов'янська мова наслідувала, припустімо, той грецький синтаксис, який з'явився у текстах східних отців унаслідок *μνησις* у вірцевих давньогрецьких авторів, — тому «в наших Октоїхах і Тріодіях — у незграбному слов'янському одязі — і досі ще збереглися сліди впливу грецьких поетів, наприклад, Піндара і навіть Гомера»⁵⁴.

При цьому православні автори, вочевидь, не хочуть помічати, що кирило-методіївська мовна традиція являла собою найпосутнішу перешкоду на шляху *translatio studii* від Греції в Україну. Незалежно від поцінування доктрини «тримовності», згадуваний Петро Скарга демонструє адекватніше розуміння

специфіки «становлення Буття у Слово» та процесу *translatio studii*, коли вказує: «Welce się oszukali Grekowie, narodzie Ruski, iż ci, wiare ́. podaia, ięzka swego greckiego nie podali, aleć na tym słowieńskim przestać kazali, abyś nigdy do prawego rozumienia y nauki nie przyszedł. Bo tylo ty dwa są ięzki, grecki a łacinski, któremi wiara ́. po wsem świecie rozszerzona y szczepiona iest, okrom których nikt w zadney nauce, a zwłaszcza w duchowney wiary ́. doskonałym być nie może»⁵⁵. Щоправда, греко-католики, намагаючись понизити Константинополь стосовно Риму у всьому⁵⁶, наголошували, що греки якраз усіляко противилися новачії солунських братів та звинувачували їх у «триязичній» ересі, а правити службу Божу по-слов'янському дозволив папа Адриан⁵⁷. Так чи так, але здійснений Кирилом та Методієм переклад книг Святого Письма, будиши фундацією першої слов'янської літературної традиції, у контексті традиціоналістської культури означав разом із тим розрив духовної тяглості, котрий став важливим чинником «іншості» культурного поступу народів православного кола (*Slavia Orthodoxa*) стосовно католицького Заходу з його латиною. Відтак А. Тойнбі мав рацію, коли зауважував, що «православні болгари (староболгарська література складала головний масив т. з. «літератури-посередниці» середньовічної *Slavia Orthodoxa*. — Л. У.), сприйнявши християнство, не ліквідували тим самим безодні, яка відокремлювала їх від східноримських одновірців»⁵⁸. Тепер, якщо, припустімо, староруський літописець і згадує, ба навіть «цитус» Гомера, то це — далеке і глухе відлуння Гомера автентичного⁵⁹.

Таким чином, однією з найважливіших універсалій, що утворюють «першообраз» українського літературного барокко, є ейдос «безначальності істини». Формою існування останнього постає доктрина про *translatio studii* із Греції в Україну. Вказана доктрина постулювала причетність української духовної культури до Софії-Премудрості Божої, а також забезпечувала певну тожсамість національної літератури у складних історичних перипетіях XVII — XVIII ст. Окрім того, долаючи радикальність опозиції «Афін» та «Єрусалиму», вона дозволяла існування найрізноманітніших форм рецепції греко-римської культури, починаючи від «наслідування» (*imitatio operis*) античних літературних парадигм та широкого вжитку латинської і грецької мов до травестійних інтерпретацій античного матеріалу та ексцентрики типу перекладу українських народних пісень латиною.

Образ як риторична реальність

Бароккова іконіка, обертаючись у сферах *imitatio naturae* та *imitatio operis*, володіє особливою самодостатністю. Вона залишається «річчю-в-собі» не тільки у «штуках поетицких» типу «лабиринтів» Івана Величковського:

М	с	у	с	і	с	у	с	М
а	М	с	у	с	у	с	М	а
р	а	М	с	у	с	М	а	р
і	р	а	М	с	М	а	р	і
я	і	р	а	М	а	р	і	я
і	р	а	М	с	М	а	р	і
р	а	М	с	у	с	М	а	р
а	М	с	у	с	у	с	М	а
М	с	у	с	і	с	у	с	М, ¹ —

але й тоді, коли витворює ілюзію сушого, як те маємо у славнозвісній «псалмі» Григорія Сковороди «Всякому городу нрав и права». Тут ікони виходять за власні межі лише для того, щоби, наче платонівські «ідеї», «надати собі у матерії тожсамості з собою» (Гегель).

**«Всякому городу нрав и права,
Всяка имѣет свой ум голова»**

Початкові рядки «псалми» є сквородинівським варіантом поширених «приповістей» «Що город, то норів», «Що голова, то розум», «Що чоловік, то обычай»². До часу появи «псалми» означені «приповісті» становили собою звичну літературну «матерію»: їх віднаходимо у Петра Могили («bo mowi Ruś: szto horod, to norow»)³, польського «совіжального» поета Яна із Киян («Wszak wiemy, że w różnych głowach różne obyczaje»)⁴, Лазаря Барановича («co głowa, to rozum»)⁵, Івана Максимовича («елико ест глав, толико разумѣній»)⁶, російського сатирика Антіоха Кантемира, — про що Сковорода мусив знати, позаяк, скажімо, «Λίθος» був у бібліотеці Харківського колегіуму⁷, а сатири Кантемира поширювалися в Україні не лише у складі рукописних збірників⁸, але й фігурували у киево-могилянських піітиках, починаючи з курсу Тихона Олександровича (1743 — 1744 pp.): Гедеон Сломинський, у якого, можливо, й вивчав поетику Сковорода⁹, визначає Кантемира як «poeta elegantissimus ae doctissimus»¹⁰.

За допомогою цієї «матерії» Сковорода ампліфікує мотив *quod capita, tot sensus*, котрий, припустімо, у згаданого Кантемира звучить так:

...Сколь мыслью и делом
Разнит мир; жизни к тому тесны суть пределы
Списать то, что всякому любить на ум впало:
Людей много, и страстей, ей, в людях немало:
Кастор любит лошадей, а брат его рати,
Подъячий же силится и с голого дроти,
Сколько глав — столько охот и мыслей различных...¹¹

У автокоментарях до цитованої сатири Кантемир писав: «Содержание сатиры сей есть вопрос к вышеупомянутому архиепископу (Теофану Прокоповичу. — Л. У.), которым требуется от него знать: для чего в людях, подобных телом и душою, столь различные находятся страсти»¹². На дане запитання, що зачіпає проблему «гріховної роздрібленості духу» (М. Бердяєв) — «Unio Divina est, divisio Daemone nata Unus enim Deus est, Daemones innumeri»¹³, — Прокопович відповідав, мабуть, так само, як робив це раніше в курсі натурфілософії, читаному спудеям Києво-Могилянської академії. Говорячи про виймовність людини у ланцюгові тварного як істоти, котра володіє буттям-для-себе, а відтак має розум і свободу волі, він зазначав: «Людина, навпаки, не обділена нічим, бо, як пише Горацій (Розмови, кн. 1, сатира 1): «Скільки тисяч голів, стільки існує професій» та Персій у сатирі 5: «Тисяча видів людей і речей, навик же — різноманітний, кожен бажає для себе свого й не єдиним бажанням живеться»»¹⁴.

Те ж саме із посиланнями на Горація та Персія пізніше буде стверджувати в курсі етики учитель Сковороди Георгій Кониський¹⁵.

Зауважимо, що мотив розмаїтості людських прагнень та пристрастей характерний для європейської літератури, починаючи з часів античності. Неодноразово до нього звертався Горацій. Окрім тексту, наведеного Прокоповичем, можна вказати також інші: «Врешті у різних людей — і смаки, й уподобання різні» (Послання, 11,2,58), «Дивно: в тім житті, хоч таке коротке, Скільки цілей в нас!» (Оди, 11, 16)¹⁶. Quod capita, tot sensus подибуємо також у Вергілієвих «Георгіках» (11, 503 — 512), а задовго до Горація і Вергілія Теогнід Мегарський писав: «Всякі пороки в людях бувають, всякі й доблесті, й прийоми життя» (Елегії, 1, 623 — 624). «Види любові в житті у нас багато-манітні...», — зазначав і славетний грецький софіст Критій¹⁷. Приписувану Платонові сентенцію «Всякому своя спесивість» (згадаймо сквородинівське «Всякую голову мучит свой дур») повторював Аполлоній Тіанський¹⁸. І вже у 2 — 3 ст. по Р. Х. Секст Емпірик, зачитувавши Гомерову «Одіссею» («Люди несхожі: ті люблять одне, а інші — інше» (Од., XIV, 228)) та Архілоха («Кожному інше душу радує»), — продовжував: «Саме

так, один радіє славі, другий — багатству, третій — здоров'ю, четвертий — насолоді»¹⁹.

Пізніше цей мотив буде фігурувати у поезії та прозі Відродження, скажімо, у Лоренцо Валли²⁰, Еразма Роттердамського²¹ та ін.

На терені давньої української літератури він неодноразово розроблявся переважно в дусі християнського «учительства». Стефан Зизаній, наприклад, писав: «Wiele iest rzeczy nie piewnych, w których się ludzie kochaia, lecz pobożność... maiętność wieczna y nie śmiertelna człowiekowi... iесли bowiem bogactwo, to nie iest pewne, iako też możność y siła trwa telko do czasu, zdrowie także psuie choroba, a młodości ozdoba zwieczna starość. Pobożność sama ta w prawosławney wierze człowiekowi iest zawsze pomocna...»²². Про «строкатості людських вимислів» заходить мова у «Θρηνός'і» Мелетія Смотрицького²³, Хома Євлевич говорить про те, що «rozne muszą być w roznych głowach mowy»²⁴, Лазар Баранович — що:

Ieden to, drugi co innego umie,
Nie wszystko w iednym złożono rozumie²⁵, —

а Іван Максимович — що:

Тысяч людских лиц разнo всѣх упражненіе,
Каждо своих ищет, всѣх разнo хотеніе²⁶.

Очевидно відтак, що й студійовані рядки сквородинівської «псалми» на єйдетичному рівні причетні до метафізики Логосу, свободи волі, Церкви як mysticum Christi corpus, теодіцеї, тощо.

«Петр для чинов углы панский трет»

Ікона прислужника-підлабузника здавна характерна для європейської літератури. Її зустрічаємо, наприклад, у Горація (Еподи, 1, 2), Аврелія Августина (Про Божу державу, 11, 20), ін. Підлабузник — «пасажи́р» відомого «Корабля дурнів» Себастьяна Бранта:

Я корабель веду закритий,
Сидять на ньому паразити,
Що підлабузнювались хором
Перед високим панським двором,
Аби дістати привілей,
Щоб відрізнятись від людей²⁷, —

один із довгої низки персонажів «Похвали глупоті» Еразма Роттердамського²⁸, або сатири Антіоха Кантемира:

Фока утро все торчит у знатных в передней,
И гнет шею, и дарит, и как бы последней
Слуг низится лишь затем, чтоб через свою службу
Неусыпную достать себе знатных дружбу²⁹.

Зазначимо принагідно, що ім'я «Петр» є у сквородинівському тексті власне номінацією-«заміщенням» вказівного займенника, що показово на тлі «звичайного наслідування природи» (Гете), характерного для українських барокових «пашколів» типу «Сатиричної коляди»³⁰, «Идилліи на прибытіе в Малороссию нового генерал-губернатора Михаила Никитича Кречетникова»³¹ чи «Вояжа по Малой Россіи генерала инфантерии Беклешова»³².

«Федька-купец при аршинѣ все лжет»

Ікона «купця», починаючи з греко-римської античності, являє собою одну з найбільш яскравих літературних репрезентацій марнотного способу життя, відсутності у людини душевного спокою. Її віднаходимо у текстах Критія, Еврипіда, Горація, Григорія Назіанзіна³³, Еразма Роттердамського³⁴, Себастьяна Бранта³⁵, Антіоха Кантемира³⁶, Михайла Козачинського³⁷, Дмитрія Ростовського³⁸ та ін. «Купець» — незмінна ікона християнської учительної прози. Пенітенціалій Інокентія Гізеля «Мир с Богом человекъ» подає довгий реєстр усіляких гріхів купецького стану, а з-посеред них також продаж товарів «мѣрою неправедною»³⁹, — момент, на котрому наголошує Сковорода. Цікаво, що якийсь український читач кінця XVII ст. зазначив на берегах книги Гізеля напроти слів «О лжѣ купецкой»: «Жаден купец того обытися не может, аж бы перестал торговати»⁴⁰.

«Тот строит дом свой на новый манѣр»

Великий або незвичного зразка будинок, «персонаж», котрий у ньому мешкає, на терені європейської літературної традиції віддавна являли собою модус марнотного існування, ікону однієї із людських пристрастей. Вихваляючи «метропатію», Горацій скаже:

То нашо домом, що за зразком новим
До хмар сягає, очі б колов я всім

Чи діл сабінський на багатства

Повні турбот, я міняв би — нашо? (Оди, 111,1, — див. також: Оди, 11,16; 111,29).

Такий самий образ зустрічаємо в Аврелія Августина (Про Божу державу, 11,20), Антіоха Кантемира⁴¹, Георгія Кониського⁴² та ін.

«Тот все в процентах, пожалуй, повѣрь»

Фігура лихваря — одна з традиційних літературних ікон пристрасті до збагачення. Скажімо, із сатири Горація цей «персонаж» постає таким:

Он і Фуфідій-багач марнотратцем боїться прозватись:
Маючи вдосталь полів і на приріст позичених грошей,
Він загрибає собі й по дванадцять відсотків щорічно,
І, що бідніший боржник, то з більшим злом його тисне

(Сатири, 1,2,13 — 16, — див. також: Еподи, 1,2).

Енергійні інвективи на адресу лихварів — характерний мотив християнської учительної прози. Вислови типу «лихва — злий і незбожний учинок»⁴³, «Бога не исповѣдует всяк упраздняйся лихоимством»⁴⁴ в ній далеко не поодинокі. Згідно з давнім принципом «Rescunia rescuniam pop rapit», лихвар поціновується виключно як грішник. Інокентій Гізель пояснює, що «имат мѣсто грѣх... в взаимодаянїи кому пѣнязей, аще сіе бываєт лихвы ради». І далі: «Лихва ест сиче вещь злая, яко оную всякій закон запрѣщает: и Божій, и церковный, и гражданскій. Тыи всѣ законы лихву проклятству предают»⁴⁵. При цьому український письменник посилався на авторитет Святого Письма, ухвали Першого Нікейського собору, гомілії Йоана Златоуста. Для Гізеля український лихвар XVII ст., лихвар біблійний чи часів Першого Нікейського собору репрезентують один і той самий гріх, — усі зміни тут є квантитативною градацією есхатологічного порядку.

«Тот непрестанно стягает грунта»

У європейській літературній традиції «стягатель ґрунтів» належить до низки усталених іконічних репрезентацій непричетної до Логосу людської екзистенції. Скажімо, Псевдо-Гіпократ вкладає в уста Демокріта такі слова: «Інші, окресливши велику ділянку землі, записують її своєю власністю і, бажаючи панувати над обширом земель, не в силі панувати навіть над собою»⁴⁶. Цей образ зустрічаємо також у Горація:

Із сусідніх наділів

Зриваєш межі, тільки б ширший кусень

Поля там урвать собі... (Оди, 11, 18, — див. також: Оди, 111, 1), —

а пізніше, наприклад, у Іоанікія Галатовського⁴⁷, Георгія Кониського⁴⁸ та ін.

«Сей иностраннны заводит скота»

Тлумачення даного образу як ілюзійністського imitatio naturae («розвиток тонкововнового вівчарства на Слобідській Україні також становить характерну особливість поміщицького господарства тієї доби»)⁴⁹ не дає змоги втямити сатиричний пафос Сковороди, позаяк розведення не знаних доти на Слобожанщині тонкорунних овець як таке навряд чи може бути об'єктом сатиричної неґації.

Тут варто згадати сквородинівський переклад оди Горація 11, 16 («В тебе ж де не глянь, в сіцилійськм полі — Гомінкі стада; іржучи в квадризі, Жде тебе рисак; тобі вовну в пурпур Двічі вмочать»):

Волов изрядных у тебя заводы
И чужестранных лошадей природы.
А на одежду тебѣ для прибора
Сукна з-за моря⁵⁰.

«Чужестранні» породи коней, шати із заморського сукна постають у Сковороди атрибутами людської пристрасті до багатства, як, припустімо, у Себастьяна Бранта, багач — той, «хто носить пишні шати з тканин заморських пребагатих»⁵¹. Власне оця пристрасть («złoto — zło to», згідно з вишуканим «концептом» Лазаря Барановича)⁵² і набуває негативної маркованості в ейдетичному полі сквородинівської поезії.

«Ті формируют на ловлю собак»

«Полювання» — ще один традиційний образ, котрий репрезентує марнотний *modus vivendi*. Парадигматичною тут може бути Горація ода 1, 1 («До Мecenата»):

...Ну, а мисливцеві
Любо спати й в снігу — що йому пестоші?
Він про жінку й забув: там, бач, на лань напав
Вірний пес, а кабан — он уже сіті рве (Оди, 1, 1, — див. також:
Сатири, 1, 2).

Себастьян Брант спеціально присвячує мисливству один із віршів «Корабля дурнів» («Про збитковість полювання»), а Морія із славетної сатири Еразма Роттердамського беззастережно прилучає до свого гурту мисливців, які «нехтують заради полювання всім на світі. Вони твердять, що мають незвичайне задоволення кожного разу, як чують потворне завивання ріжка та собачий гавкіт. Собачий послід їм теж, певно, здається запашнішим від кориці»⁵³. Цю пристрасть Роттердамець поціновує як різновид «приємного виду божевілья».

«Сих шумит дом от гостей, как кабак»

Гучний бенкет ще в античній літературі став іконічним втіленням «ванитативного» мотиву. «...Не за горами й дім, де володар — Плутон, вигнання твоє; раз туди потрапиш — Гучних бенкетів там вести не будеш», — писав Горацій (Оди, 1, 4).

Особливо часто мотив *vanitas vanitatum et omnia vanitas* ампліфікувався таким чином на терені християнського письменства, як-от у Кирила Транквіліона-Ставровецького:

Вчера в дому моем было гойне веселе,
Музыка играя, а спѣваков веселое спѣване,
И на трубах мѣдных выкрикане.
Скоки, танцѣ, веселое плясане.
Вина наливай, выпивай, проливай.
Столы мои сладкими покармы покрытѣи,
Гостѣ мои и прѣятель персоны знаменитѣи.
А нынѣ мене все доброе и веселое минуло,
Слава и богатство навѣки уплынуло,
Тылько мя нынѣ все злое до себе пригорнуло⁵⁴.

Природно, що християнська література знає стійку опозицію «гучний бенкет — євхаристія («бенкет духовный», «духовная

трапеза»)). Досить послатися тут на «Бенкет» Данте Аліґ'єрі, анонімний український діалог XVII ст. «Бенкет духовный», «Обід душевний» Симеона Полоцького, або що.

Крім того, ще одна характерна для християнського письменства опозиція «церква — шинок» часто репрезентувала антитетику Бога і диявола-миродержця. Так, відомий Йоган Аґрікола критикував римську курію, відштовхнувшись від «приповіді» «Де Господь буде церкву, там диявол прибудовує шинок», — а Кирило Транквіліон-Ставровецький зауважував: «Много мое око видѣло таковых церков у русских панов, которіи лучше покрывают корчемницы, нежели дом Божій»⁵⁵.

«Строит на свой тон юриста права»

Традиційною для європейської літератури є також ікона юриста-крючкотвора. «Судію неправдивого» зустрічаємо у текстах Горація («Суддя, який в руки привчивсь зазирати, Правду погано вже бачить...» (Сатири, 11, 2, 8 — 9)), Себастьяна Бранта («А нині місто ви назвіть, Де б за хабар продажні судді Не позмагались в словоблудді»)⁵⁶, Іоанікія Галятівського⁵⁷, Антонія Радивилівського⁵⁸, Георгія Кониського⁵⁹, ін. Прискіпливо перераховує численні гріхи суддів, судових писарів, тощо Інокентій Гізель⁶⁰. Цей «персонаж» міцно вкорінений у народній свідомості як покараний на Страшному Суді й мешканець пекла, — принаймні, саме у таких ситуаціях, ніби ілюструючи Лютерове «Iuristen, böse Christen!», відтворює його культовий живопис⁶¹.

«С диспут студенту трещит голова»

Сковородинівський «студент», становище якого природніше фіксувати Арістотелевим предикаментом *πασχέιν* (терпіння), аніж *ποσέιν* (дія), не може уособлювати недоліки тогочасної шкільної освіти («натяк на ті диспути, що весь час панували в тодішньому Харківському колегіумі та Київській академії»)⁶², бо тоді його перебування в одній низці з лихварями, продажними суддями, розпусниками, або що годі зрозуміти. «Студент» потрапляє до названого ряду як ікона людини, що прагне віднайти щастя у «многознанні», «мучиться... нездоровим бажанням вивчити безглузді речі»⁶³. Він репрезентує тут характерну для сквородинівської гносеології опозицію: знання зовнішнього світу — знання-самопізнання, — момент, глибинні витoki якого сягають античної філософії (Геракліт Ефеський: «Багатство знань не навчає розуму...»⁶⁴; Епікур: «Порожні слова того філософа, що не лікує жодного людського страждання»⁶⁵) і навіть буденної свідомості (Публілій Сір: «Не мудрий той, хто не мудрий для самого себе»)⁶⁶, старозаповітних та новозаповітних текстів («...Бо во многості мудрости множится й клопіт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль!» (Екл., 1, 18); «...Цьогосвітня бо мудрість — у Бога глупота, бо написано: «Він

ловить премудрих у хитрощах їхніх» (1 Кор., 3, 19)). Останній ейдос є одним із опорних моментів християнського світобачення. Набуваючи щораз нових смислових відтінків, він став загальником у християнському письменстві. Скажімо, Тома Кемпійський у славетному «De imitatione Christi» зазначав: «Заспокой у собі надмірне бажання знань; від нього матимеш ти велику розсіяність і збаву. Знаючи поллюють, щоб їх шанували як мудрих. Є багато таких знань, од яких мало користі для душі або й жодної користі не буває, і безумний той, хто найбільше підкується про те, що не прислужиться справі його спасіння»⁶⁷. На терені давньої української літератури його віднаходимо у Герасима Смотрицького, «Скарзі нищих до Бога», Івана Вишенського, Кирила Транквіліона-Староверховського, Захарії Копистенського, Петра Могили, Лазаря Барановича, Стефана Яворського та ін.⁶⁸ Димитрій Ростовський, наприклад, почавши із розрізнення «зовнішньої» та «внутрішньої» людини, продовжує: «Сугубое и обучение есть, внѣшнее и внутреннее: внѣшнее в книгах, внутреннее в богопомышлении; внѣшнее в витийствованіях, внутреннее в моленіях; внѣшнее в остроуміи, внутреннее в помышленіях; внѣшний разум кичит, внутренній же смиряется; внѣшний любопытствует, хотя вѣдати вся, внутренній же себѣ внимаєт и ничтоже ино желает вѣдати, кромѣ Бога»⁶⁹. В іншому місці св. Димитрій запевняє, що Бог засуджує «софістическими сілогізми о вѣрѣ любопренія»⁷⁰. Диспути ж, од яких у сквородинівського «персонажа» «тріщала голова», були саме такими «любопреніями» за всіма правилами Арістотелевої логіки.

«Тѣх безпокоит Венерин амур»

«Вельможа з Венериного почту, який підкорився її синочкові»⁷¹, — один із низки традиційних «персонажів», котрі репрезентують марнотні людські прагнення. Згубність любовної пристрасі — постійний мотив кініко-стоїчної діатриби, античної апофтегматики, комедії та інших жанрів. Є він також у поезії Горация:

...Не так-то разпуснику й добре:
Іноді він насолоди лизне, та якою ціною,
Серед яких небезпек і яка в насолоді тій гіркість! (Сатири, 1, 2, 38 — 40).

Пізніше Себастьян Брант скаже:

Венері впавши до полону,
Ти, мов паяцик той з картону,
Стрибай на шворці аж до скоу⁷².

Виключно велику увагу еротичному гріхові приділяє християнська учительна література. Тут він відтворений, як жоден інший, з особливою детальністю й, сказати б, мальовничістю. Інокентій Гізель, припустімо, розпочинає свій реєстр усіх

можливих і неймовірних його варіантів зі спеціальної вказівки на те, що «сей грѣх, занеже паче иных брань воздвизает на челоуѣка, пространнѣйшаго требует описанія»⁷³, Лазар Баранович скеровує проти «Венери» цілу низку власних поезій («Na Wenere przestroga wnet uciekać do Boga», «Venus na niebie przestrzega ciebie», «Przy Wenerze zgubisz pierze», «Nie wierz Wenerze, bo się wypierze»)⁷⁴, Іван Максимович — окремий розділ свого «Богомыслия»⁷⁵, а Іпатій Потій стверджує: «Iezeli masz rozum, kochającego nazwi szalonym»⁷⁶.

Не говоримо спеціально про традиційність сквородинівської іконічної опозиції: володарка-смерть — володар-цезар («Смерть страшна, замашная косо! Ты не щадиш и царских волосов»). Укажемо лише, що цей бінарний образ як втілення ідеї рівності усіх станів перед смертю (окремий модус «ванітативного» мотиву) подибуємо, наприклад, у Горация (Оди, 1, 4), Василя Кесарійського («Про те, як молодим людям здобувати користь із язичницьких книг»)⁷⁷, Бальтасара Грасіана («Критикон»)⁷⁸, Касіяна Саковича («Слово на похороні від гостей»)⁷⁹, Кирила Транквіліона-Староверховського («Лѣкарство роскошником...»)⁸⁰, Антонія Радивиловського («Вѣнец Христов»)⁸¹, Климентія Зіновієва («О смерти»)⁸², анонімній українській поезії XVII — XVIII ст.⁸³, абошо.

Наша «ἀνθολογία» засвідчує, що ікони сквородинівської «псалми», котрі звично інтерпретуються як ілюзіоністське imitatio naturae, мають не менш посутній стосунок також до сфери imitatio operis, будучи літературними «загальними місцями» (τοποι, loci communes, die Ausdruckskonstanten).

Більше того, сама форма поєднання означених топосів у цілісний твір репрезентує риторичну техніку inventa disponere. «Один любить одне, другий — друге, третій — третє («Петр для чинов углы панскіи трет, Федька-купец при аршинѣ все лжет. Тот строит дом свой на новый манѣр, Тот все в процентах, пожалуй, повѣрь!... Тот непрестанно стягает грунта, Сей иностранны заводит скота. Тѣ формируют на ловлю собак, Сих шумит дом от гостей, как кабак... Строит на свой тон юриста права, С диспут студенту трещит голова, Тѣх безпокоит Венерин амур...»), а я надаю перевагу іншому» («А мнѣ одна только в свѣтѣ дума, Как бы умерти мнѣ не без ума»), — є традиційною риторичною схемою опису вибору, поширеною в європейській літературі, починаючи з доби античності. Її зустрічаємо, зокрема, у Платона (Лісід, 211de), Антистена⁸⁴, Кратета⁸⁵, Марка Аврелія⁸⁶ та ін. Однак власне парадигматичне втілення ця композиційна схема віднаходить у

поезії Горація, передовсім, у славнозвісній оді 1, 1 («До Мепената»):

Глянь, нащадку ясний давніх володарів,
Мепенате, хвало й захисте любий мій,
Глянь довкіл: багатом — тільки б у куряві
Коней гнати стрімких; вихором-колесом

Лиш мету обігнуть — пальмова гілка вже
Мчить їх ген, до богів, світу керманців.
Цей — на все йти готов, тільки б до почестей
Люд квіритів хисткий втретє підняв його.

Той — гребе та гребе й сипле у засік свій,
Що з лівійських токів літом змести вдалось.
(...)

Я — з плющем на чолі, мудрих ознакою,
Стану побіч богів; я од юрби майну
В тінь гаїв, де в танку німфи з сатирами
Мірно й легко пливають, хай лиш Евтерпа нам

Флейту дасть голосну, хай Полігінія
Ніжно струни напне, по-еолійському.
Ще ж коли мене й ти лірним співцем назвеш
Я торкнуся зірок гордим чолом своїм.

Певною мірою саме завдяки Горацієві риторична каталогізація шляхів юрби стає досить поширеним композиційним прийомом у пізнішій європейській, зокрема, українській, літературі, де різні варіанти цієї схеми зустрічаємо, з одного боку, скажімо, у поезії Данила Братковського (збірка «Świat po szczęści przeyrzany»⁸⁷), з другого — у філософському трактаті Стефана Калиновського «Aristotelis decem ad Nicomachum libri hoc est Ethica»⁸⁸, з третього — в учительній прозі Лазаря Барановича, Антонія Радивилівського, Дмитрія Ростовського та ін.⁸⁹ Принаймні, сквородинівська каталогізація шляхів юрби має «гораціанський» вимір.

В одному з листів до М. Ковалинського від 1763 року Скворода писав: «Reversus e ludo, quoniam omnino statueram tecum aliquid non admodum de faece vulgi loqui, protinus excudi hos, respiciens exemplar nostri Flacci»⁹⁰. Це сказано з приводу незавершеної поезії, яка однак окреслена у головніших рисах:

Beatus ille, qui fugit negotia,
Ut prisca christiana gens!
Qui pectus excolit suum virtutibus,
Sanctisque purgat litteris.
Amara cura tale pectus haud trahit,
Nec horror ullus excitat,
Nec dente duro livor ater exedit,
Nec est cupido pessima.
Quietus ergo dulce tempus exigit,
In pace cum coelestibus...⁹¹

Цитовані рядки являють собою imitatio початку другої еподи римського лірика («Beatus ille, qui procul negotiis, Ut prisca gens mortalium...»), яку можна назвати, послугуючись словами Сквороди з приводу Горацієвої оди 11, 16, «благим наставленням к спокійній життя». Щоправда, «пороки черні» («світ», котрий «ловив» Сквороду) каталогізовані тут не так викінчено, як у «псалмі» «Всякому городу нрав и права», однак композиційні кліше обох поезій, поза сумнівом, гомологічні. Тим паче, що далі у листі філософ зазначає: «Sic homo sum: nihil mihi dulcius nugis istis (мова йде про «поетичне мистецтво». — Л. У.). Quodsi quando incido in hominem similitum nugarum studiosum, tantum non sublimi ferio vertice sidera»⁹². Останні слова є ремінісценцією заключних рядків уславленого взірця риторичної каталогізації людських екзистенцій — оди Горація 1, 1:

Quodsi me lyricis vatibus inserit,
Sublimi feriam sidera vertice.

Тож не випадково образи, котрі репрезентують суєтне розмаїття життєвих шляхів людей у сквородинівському перекладі та переспіві Горацієвої оди 11, 16 (українські бароккові автори перекладають Горація польською та книжною українською мовою, починаючи з 30-х років XVII ст.)⁹³ присутні корелюються із «персонажами» «псалми» «Всякому городу нрав и права»:

«ПЕРСОНАЖ»

ПЕРЕКЛАД І ПЕРЕ-
СПІВ ОДИ 11, 16

«ВСЯКОМУ ГОРОДУ
НРАВ И ПРАВА

КУПЕЦЬ

«Купец покоя (в страхе)
сладка Бога просит»

«Федька-купец при ар-
шині все лжет»

ВОЛОДАР ГРУНТІВ

«Вас Бог одарил грунта-
ми»

«Тот непрестанно стягает
грунта»

ВОЛОДАР ВЕЛИКОГО ЧИ НЕЗВІЧНОГО БУДИНКУ

«Кажется, живут печали
по великих больш домах»

«Тот строит дом свой на
новый манёр»

РОЗПУСНИК

«...де мѣшает ниже страх
сна сладка, Ни похоть
гадка»

«Тѣх беспокоит Венерин
амур»

ВОЛОДАР «ЧУЖЕСТРАННИХ» ТВАРИН

«Волов изрядных у тебя
заводы И чужестранных
лошадей природы»

«Сей иностранны заводит
скота»

Іконіка сквородинівської «псалми» як явище сфери *imitatio operis* — річ характерна для літератури українського барокко. Структурована риторичною тяглістю, вона, таким чином, постає формою перетворення життєвого хаосу у поетичний космос.

Література і філософія

Попри те, що однозначних відповідей на запитання, фіксовані бодай назвами відомих трактатів Ж. — П. Сартра «*Qu'est ce que la littérature?*» та Х. Ортеги-і-Гассета «*Que es filosofía?*» досі не існує, у європейській когитальній традиції література (сфери поетики й риторики) і філософія, починаючи з доби грецької класики, усвідомлюються як реалії, що утворюють складну динамічну опозицію. Так, присутня хисткість диференційної грані поміж поезією та філософією, характерна для «досократиків» (згадаймо радикальну поляризацію «мистецтва» і «сократизму» у «*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*» Ф. Ніцше), зникає вже у Платона. Філософ-міфотворець, що кохався у Гомеровій поезії, автор іконічно довершених діалогів, котрі ставилися на сцені поряд із власне драмами¹, — Платон тим не менше говорить про «стару незгоду між філософією та поезією» (*παλαιά μὲν διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητική*) (Держава, 607b), бо ж міметична поезія витворює «наслідування наслідування» — онтологічну реальність третього порядку (Держава, 597e), тоді як філософ-діалектик прагне до буття, здійснюючи сходження від примарної феноменальності до «світу ідей» (Держава, 514a — 517c). Не випадково на Платоновій драбині інкарнаційної єрархії душа «шанувальника мудрості та краси» (*φιλοσόφου ἢ φιλοκαλοῦ*) присутньо віддалена від душі, яка має «прилучитися до поезії або іншого наслідування» (*ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμης*) (Федр, 248de).

По-іншому інтерпретує це Арістотель («Друга аналітика», «Метафізика», «Нікомахова етика», «Поетика», «Політика», «Фізика»). Поетичний *μίμησις* пов'язується тут із пізнанням сутності речей. Отож природно, що поезія, розповідаючи «не про те, що було, але про те, що могло бути як можливе чи необхідне», «більш філософічна і поважна, ніж історія, адже поезія говорить переважно про загальне, історія — про одиначне» (Поетика, 1451a35 — b5)². При цьому Арістотель, звісно, не ототожнював поезії і філософії, фіксуючи «мистецтво поетичне» як належне до сфери *τέχνη*, а філософію — як належну до сфери *σοφία* (первісна, припустімо, гомеровська (Іл., XV, 410 — 413) семантика слова *σοφία* — майстерне володіння певним ремеслом — вже у Платона (Алківіад 11, 146e, наст.; Гіппій більший, 281c, наст.), а потім у Арістотеля істотно трансформується: останній (Метафізика, 982a) визначає *σοφία* як науку про

причини та початки). Поезія, таким чином, як усяке «ми-стецтво» (τέχνη), на відміну от Софії-Мудрості, має справу не з «формами», але з речами «гілеморфічними», тобто причетними до становлення.

Платонова та Арістотелева моделі тлумачення опозиції «поезія — філософія» стали парадигматичними для наступної європейської теоретичної думки, зокрема, для української бароккової літературної систематики. Так, вказавши, що «філософія або народжена, або виплекана поезією (*philosophia aut nata aut enutrita a poesi est*)», а «перша та найдавніша філософія була поетичною (*primam aetque vetustissimam philosophiam dicunt esse poeticam*)»³, Теофан Прокопович зазначає: «Арістотель говорить, що поезія переважає історію і є більш філософічною (*praestantius quiddam et magis philosophicam quam historicum*), адже філософія розглядає речі як такі, а не кожную зокрема, оскільки, як кажуть діалектики, не буває науки про частковості». «Однак, з цього погляду, — продовжує український систематик, розвиваючи Арістотелів ейдетичний сюжет, — поезія відрізняється також од філософії, позаяк філософ розглядає загальне як таке і не обмежує його певними особливостями (*philosophus generalia generaliter pertrahit, nec ea adstringit singularitate*), поет же, хоча й зображує пороки або добродетелі, але у формі особливих учинків певної персони (*poeta vero generalia quidem seu vitia, seu virtutes deringit, sed tanquam singulares alicuius personae actiones*)... Отож, поезія і відрізняється од філософії та історії, і певним чином наче тримається за них обома руками»⁴.

Так чи так, але культура українського барокко демонструє присутню конвергенцію між філософією та літературою. Тут, передовсім, звертає на себе увагу сув'язь «поетика — риторика — логіка»: поетика інтерпретується як «друга риторика», «віршована риторика»⁵, а власне риторичний курс часто завершується розглядом елементів логіки⁶, — тож природно, що не тільки ритор, але й поет, «створює якусь річ згідно з правилами логіки»⁷. Характерна для українського барокко ситуація, коли один і той самий чоловік, як, наприклад, Теофан Прокопович, є автором, з одного боку, вишуканої латиномовної лірики, з другого — блискучих епідейктичних казань, з третього — філософських і теологічних трактатів, — засвідчує не лише усебічну обдарованість певної персони, але й глибинну тожсамість поетичного, риторичного і філософського слова як репрезентації певної когітальної моделі. Саме вона дозволяє існувати, припустімо, феномену Сковороди, для якого література і філософія «зняті» в екзистенціальній синтезі.

Тож філософські реалії можуть існувати у літературному тексті цілком зримо, скажімо, у формі апофтегматики, гноміки, ремінісценцій, цитат: Іван Максимович у «Θεατρον'і» більше сотні разів посилається таким чином на авторитет Анаксагора, Антистена, Арістіппа, Арістотеля, Біона Бористеніта, Боеція, Демокріта, Діогена, Епіктета, Зенона, Йогана Гербінія, Карнеада, Катона, Кратета, Ксенофана, Ксенофонта, Макробія, Марка Аврелія, Піфагора, Платона, Плутарха, Порфирія, Сенеки, Сократа, Талеса, Томи Аквіната, Ціцерона; Антоній Радивилівський полюбляє апофтегми із «*Vitae philosophorum*» Діогена Лаерція («Біон Філізоф, обачивши богача лакомого, который пѣнязъ до пѣнязя прибирает, а никому нѣчого не дае, заволат: «Сей не ест паном над достатками своими, але достатки его над ним суть паном»»⁸, — спеціального інструментарію («*człowiek prawdziwy ma intensyę służyć Panu Bogu*»⁹; «Ксенофанес, значнійший з філософов давных, Обыватель з Греції Коліофонов славных, Архетіпом нѣякимсь Бога называти, Без початку и конца казал признавати»¹⁰; «в створенію: либо в ангелѣ, либо в человѣку, интеллѣгенс, розуміючій, интеллектус, разум, интеллекціо, разумѣне, интеллѣгѣбѣле, тоє, що розуміється, — суг речі розныи, — в Богу зась все тоє едино ест»¹¹; «*nie syllogizm, ale parallogizm zdradliwy tu kładzie*»¹²; «*axioma uchwalone u philosophow: non sunt entia sine necessitate multiplicanda*»¹³; «полагаю здѣ правило логическое: различна о различных не могут сказателнѣ инстинствовать»¹⁴; «архитипос, сирѣчь первоначална и главна фігура»¹⁵), пасажів онтологічно-екзистенціального характеру («Время есть мѣра видимаго сего міра и жизни нашея... Делится же время на три части: на мимошедшее, настоящее и будущее. Мимошедшее время вѣмы якѣ бѣ, но уже преиде и погиге, ниже бо возвратится когда. Будущаго же времени чаем, но не вѣмы, каково то будет. Настоящее же мнимся имѣти, но ни сего имамы, кромѣ единого краткаго часа, глаголемого «нынѣ». «Нынѣ» есть и абіе нѣсть, прежде бо паки ино настанет «нынѣ», паки и то преходит, якоже в дѣлаемых и настраемых часах минуты едина по дружѣи идет, не становяся, и якоже в текущей колесницѣ колесо не стоит на едином мѣстѣ, но с мѣста на мѣсто течет неуперживаемо. Сице настоящее жизни нашея «нынѣ» нѣсть стоящо, но непрестанно текущо, и есть то наше «нынѣ» аки предѣл между мимошедшим и грядущим временем: мимошедшее окончеваая, грядущее же начинаая, и аки в книзѣ и строкѣ точка между реченіями раздѣляющая, едино реченіе окончевающая, другое же начинающая. Но точка на едином стоит мѣстѣ, наше же настоящее время, глаголемое «нынѣ», не вѣсть стояти, но вѣчну течет, яки

капля нѣкая вниз текущая и черту по себѣ оставляющая, на предняя же простирающаяся, докольже оскудѣет и исхнѣет»¹⁶, абошо.

Звичним є опрацювання тринітарної проблеми у віршах¹⁷, а головніший для ейдології Пресвятої Трійці термін *оооооооо* («единосущный»)¹⁸ інтерпретується не лише у трактатах типу «Исторіи о листрикійском, то ест разбойническом Ферарском або Флоренском синодѣ» Клірика Острозького¹⁹ «Зерцала богословіи» Кирила Транквіліона-Ставровецького²⁰ чи «Каменя вѣры» Стефана Яворського²¹, — але й у маріологічній ліриці:

Нам ест гомоузіон, плоть се изявляет.
Гомоузіон чловѣку не всяким образом,
Точію ради плоти единым сим правом.
Гомоузіон слово вѣчность знаменует,
С Богом-Отцем и с Сыном, с Духом неразиствует²².

Більше того, філософсько-теологічна термінологія часом повністю витісняє поетичну іконіку, як те маємо бодай у Лазаря Барановича:

Ze Syn iest Verbum, Ratio mentalis,
De Rationis Ente dyskurs talis,
De Rationis Ente śmieley mogę
Bigłym ti logik to w tym nie mam trwogę.
Ale o Synie nie śmiem dyskutować,
Ens Rationis, te mam adorować.
Logiki takiey Mistrz Ociec iedyny
Urodził Syna, nie zrodzi go iny...²³

Філософічні інтенції можуть просякати літературний текст також імпліцитно. Скажімо, ейдетичний рівень мораліте Георгія Кониського «Воскресеніє мертвых» формується у контексті тієї напруженої полеміки християнства із філософським «лібертинажем» з приводу промислу Божого, безсмертя душі і т. п. речей, що точилася упродовж XVIII ст., коли, припустімо, польські єзуїти видають низку перекладних²⁴ та оригінальних²⁵ текстів, скерованих проти стародавніх (Епікур, Лукрецій, Целс), головнo ж — новочасних (Гассенді, Спіноза, Вольтер, Руссо) «лібертинів», а радикальна критика «так обыкновенно называемых Епикуров»²⁶ стає звичним мотивом казань, філософських і теологічних трактатів Теофана Прокоповича²⁷, Стефана Яворського²⁸ та ін. Отож, Георгій Кониський не лише різко заперечує «епікурейцям» у власному курсі філософії²⁹, але й прагне досягти «обереження христіан от заразы» як у формі прямої суперечки із Вольтером³⁰, так і за допомогою дидактичних потенцій шкільної містерії, заснованої на популярному в літературі українського барокко сюжеті про Лазаря й багача³¹, — у пролозі «Воскресенія мертвых» сказано:

Многим до злих діл тоє подает причину,
Что не хотять помишлять на свою кончину,
Паче же, что по смерти імуши согнати
Сумнятся, как то может гной на суд ожити...³²

Досить часто філософські реалії постають також «матерією» бароккової «концептної» іконіки.

Так, Іоаникій Галятівський «учиняє» низку власних казань, які увійшли до складу збірки «Ключ разумѣнія», засновуючись на Арістотелевих категоріях (предикаментах). «Знайдеши у мене, — вказує проповідник, — цѣлое казанье з єдного предикаменту, от коликости написаное, на святого Іоана Крестителя, бо там все казанье первое показывает, же святыи Іоан Креститель великий был при рождении, великий за живота, великий и по смерти. Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от яковости цѣлое казанье учиненое на введение Пресвятой Богородицы, бо там все казанье первое учит, же Пресвятая Богородица піенкая ест на душѣ для того, же цнотами душу свою приоздобила, и для того, же не має жадного грѣха на душѣ своей... Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от чинения цѣлое казанье написаное на святого архієрея Николая, бо там все казанье первое учит, же святыи Николай зраховал тоє, що еще не было, зобрав раскропленными каплѣ, озеленил сухіи цвѣты... Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от терпения цѣлыи казанья учиненныи на Страсти Христови, бо там обоє казанья о Христовом терпении написаны сут. Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от мѣсца казанье цѣлое на Благовѣщеніє Пресвятой Богородицы, бо там все казанье первое показывает, же Пресвятая Богородица має на землѣ мѣсце межи всеми людьми, має в небѣ мѣсце межи всеми ангелами... Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от одежды казанье цѣлое на Успеніє Пресвятой Богородицы, бо там все казанье первое показывает шату Пресвятой Богородицы з разных ниток утаную...»³³.

Одна проповідь може засновуватися також одразу на усіх десяти логічних предикаментах, що демонструє «Казанье второе на святого Іоана Богослова». Галятівський ампліфікує його із «теми» «Премудрость их исповѣдят людіе и похвалу их исповѣсть церкви» (Ісус Сірах, 44), зазначивши в екзордіумі, що Івана Богослова можемо «з філософії хвалити, бо філософія значится «любов мудрости», філософ значится «любячий мудрость», и святыи апостол Іоан має в собѣ філософію, любов мудрости, и ест філософ, любячий мудрость, бо любил он Мудрость Бозскую, Христа, збавителя нашего». Вказавши, що Христос є предковічна Софія-Премудрість Божа, а любов до нього є, отож, любов'ю до мудрості, тобто філософією, пропо-

відник одразу переходить до Аристотелевих категорій: «Знайдуються у філософов десять предикамента, в которых предикаментах вшелякїи ся речы замыкают и до них ся стягают и належат, — в тых предикаментах всѣх має похвалу святий Іоан апостол для своих добродѣтелей». Далі барокковий казнодія по черзі перераховує усі десять категорій, подаючи їхнє стисле тлумачення й епідейктично «розширюючи» відносно добродішностей Івана Богослова: «Першое предикаментум ест субстанція, истность, которая сама през себе зостає и має свою бытность. Можемо апостола Іоанна от истности хвалити, бо он свою истность нѣчим называл пред Богом... Другое предикаментум ест квантитас, коликость, гды пытаємо, коликий ест человек он, чи малый, чи великий? Можемо апостола Іоанна хвалити от коликости, бо он малым себе чинил, был покорный, мало о себѣ разумѣл... Третье предикаментум ест квалітас, яковость, гды пытаємо, яковий кто ест, чи пієнкий, чи шпетный, чи чистый, чи нечистый? Можемо апостола Іоанна от яковости хвалити, бо он ест чистый на душѣ и на тѣлѣ... Четвертое предикаментум ест реляціо, взгляд, албо одношеніє, который взгляд кто до кого має. Такий взгляд має отец до сына, пан до слуги, слуга до пана, учитель до ученика, ученик до учителя, створитель до створеня, створене до створителя. Можемо апостола Іоанна от взгляду хвалити, бо он мѣл взгляд до Христа збавителя нашего, яко ученик до учителя, яко слуга до пана, яко створене до створителя... Пятое предикаментум ест акціо, чиненіє, гды кто чынит що доброе албо злоє. Можемо апостола Іоанна от чиненія хвалити, бо он чынил добрыи учинки rozmaityи... Шестое предикаментум ест пассіо, терпеніє, гды кто терпит що на свѣтѣ. Можемо апостола Іоанна от терпенія хвалити, бо он терпѣл на свѣтѣ за Христа великое утрапеніє и преслѣдованіє... Семое предикаментум ест квандо, когда, то ест котрого часу що ся дѣяло. Можемо апостола Іоанна хвалити от часу, бо он, мешкаючи на выспѣ Патмос, был в захвищенію в день недѣльный... Осмое предикаментум ест убо, гдѣ, то ест на яком мѣстцѣ що ся дѣяло. Можемо апостола Іоанна от мѣстца хвалити, бо апостол Іоан казал себѣ гроб выкопати и в том гробѣ живой положил ся... Девятое предикаментум ест ситус, положеніє албо распоряжене частей тѣла якого так, же иншая часть на горѣ, иншая на долѣ, иншая на ровнинѣ будет ся знайдовати... Можемо апостола Іоанна от положенія хвалити, бо члонки, части тѣла его, розное положеніє мѣли, гды апостол Іоан в обявени своем обачивши Христа пал на землѣ, яко мертв, пред ногами Христовыми, на той час члонки тѣла его всѣ на ровнинѣ положеніє мѣли... Десятое,

остатнее, предикаментум ест габѣтус, одежда, якую кто одежду має... Можемо апостола Іоанна от одежды хвалити, бо он, заховуючи добровольное убожество для Христа, ходил в подлой одеждѣ...»³⁴.

Тож ланцюжок Аристотелевих категорій: substantia — quantitas — qualitas — relatio — actio — passio — quandeitas — ubeitas — situs — habitudo, — постає принципом організації риторичної «матерії», структуруючи нарративну частину «Казанья второго на святого Іоана Богослова».

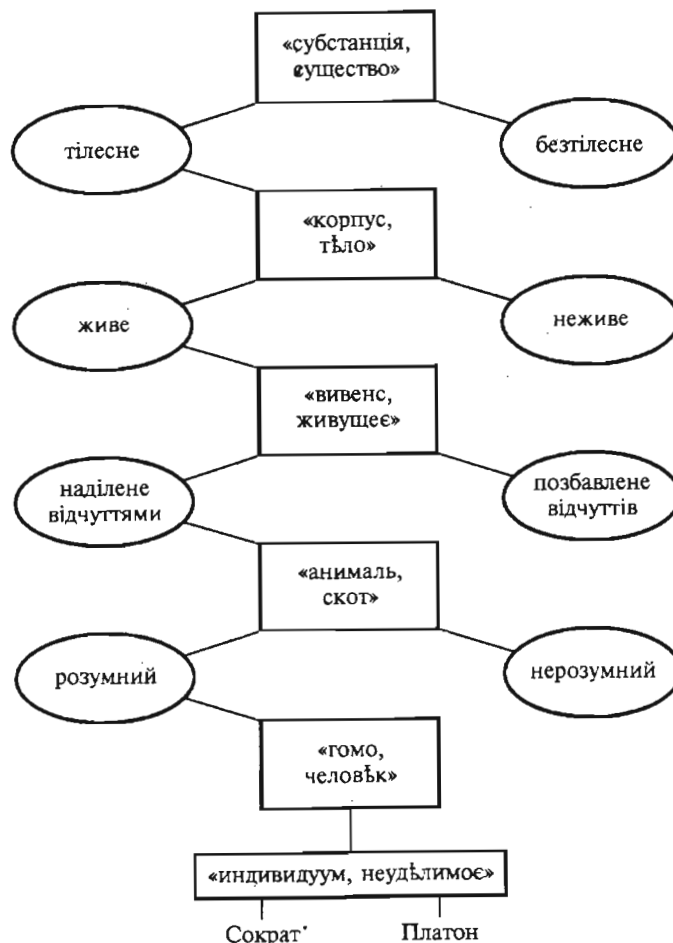
Іншого разу Галятовський «учиняє» проповідь («Казанье на воздвиженіє честного Креста») згідно із чотирма Аристотелевими першопричинами: «Четыри причины находятся у філософов, без которых нѣчего на свѣтѣ не может ся стати. Першая причина чинячая ест Бог, бо он учинил весь свѣт... Другая причина у філософов ест матеріальная, с которой якая реч стається. Такая причина матеріальная в человекѣ ест тѣло... Третья причина у філософов ест формальная, котрая дає истность вшелякой речи. Такая причина формальная в человекѣ ест душа разумная... Четвертая, остатняя, причина у філософов ест финальная, для которой якая реч стається. Ест такая причина конечная в человекѣ, бо для того Бог учинил человека, жебы он, живучи на земли, хвалил Бога, и жебы потим мог з Богом в небѣ жити и его навѣк хвалити...»³⁵.

Похвала «честному Кресту», здійснювана Іоаникієм Галятовським од філософських «причин», може набувати також іншої ампліфікаційної форми.

«Філософове имѣют в своем садѣ едино буйное древо, — зазначає Лазар Баранович. — Наріцают его «арбор Порфириана», «древо Порфирианское». Христіане в своем саду имѣют буйнѣйшее древо, треблаженное древо — крест Христов. Філософом арбор Порфириана, древо Порфирианское, христіаном — крест, арбор Христіана, древо Христіанское»³⁶.

«Філософове, — продовжує барокковий проповідник, — в своем древѣ Порфирианском имѣют степенѣ. Первый степень нарицається субстанція, существо. И древо крестное имат той степень, именуемый субстанція: Христос бо на нем всю свою субстанцію истощил...». Далі мова заходить про наступні «степені»: «корпус, тѣло», «вивенс, живущее», «анималь, скот», «гомо, человек», «индивидуум, неудѣлимое»³⁷.

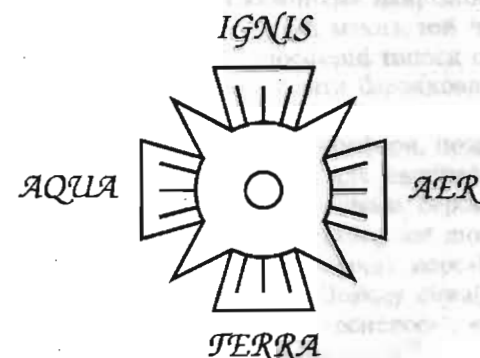
Отож, нарративна частина «Слова второго на воздвиженіє честного Креста» структурується чернігівським архієпископом згідно з логікою розгортання «метафісических степеней» мисленого «дерева» Порфирія Тірського — «найкращого діалектика та найгіршого відступника» (Стефан Яворський):



Варто зауважити, що на терені риторики філософські універсали втрачають власний онтологічний сенс. Якщо, припустимо, Максим Сповідник оперує Аристотелевими предикаментами, обстоюючи ідею меонічності зла («...Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) у сушому жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ні якістю, ні відношенням, ні місцем, ні часом, ні становищем, ні дією, ні рухом, ні володінням, ні пасивністю, — так, щоб за природою споглядалося у чомусь сушому і зовсім не існує у всьому цьому за природним засвоєнням; воно не є ні початком, ні серединою, ні кінцем, але — щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, —

зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і власне нічим іншим»³⁸, — вони віддзеркалюють морфологію Буття, у «Казанні второму на святого Іоана Богослова» Іоанікія Галятівського ці категорії віддзеркалюють морфологію тексту, набуваючи статусу ампліфікаційних кліше: особливо вишуканого «винаходу» (*inventio*) та «розташування» (*dispositio*) матеріалу.

Ампліфікаційними кліше, окрім логічних, ставали також реалії, що репрезентують інші ділянки філософського знання. Скажімо, теза про чотири елементи (*στοιχεῖα*) світу: землю, воду, повітря, вогонь, — яка традиційно розробляється у курсі натурфілософії³⁹ чи богословських трактатах⁴⁰, під пером Лазаря Барановича перетворюється у засновок емблематичної поезії:



ELEMENTA się tu cztery skupili,
Rogi krzyżowe sobie ulubili.
ZIEMIA, gdzie drzewo krzyżowe witknione,
WODA, POWIETRZE, gdzie ręce złożone,
OGEN na wierzchu krzyża, gdzie gorzała
Swieca a drachmy zgubioncy szukała⁴¹, —

Іван Максимович обирає архітектонічним принципом власної поетичної книги «Богородице дѣво» дев'ять чинів небесної єрархії Діонісія Ареопарита (*De Hierarchia Coelesti*):

Зачатіє Престоли, Начала глашают,
И Благовѣщеніє Власти прославляют.
Силы вся Рожденіє, славны Херувимы
Христа воспитаніє з страшны Серафимы.
Припадают царіє, зрящіи таинство
С Архангелы, Ангелы небес сил множество.
Еже во Успеніи дѣвѣ сотвориша
Благоприятную пѣснь Ангелы воспѣша.
От всѣх девяти чинов дерзнух раздѣлити,
Богородице дѣво, в девять частей пѣти⁴², — абощо.

Таким чином, характерна для барокко культура риторичного слова породжує явище особливої конвергентності філософії та літератури. Навіть полишаючи осторонь поширені випадки явного філософсько-літературного синкретизму в межах богословсько-полемічного трактату чи «сократівського» діалогу, можна бачити, як легко філософські реалії проникають до власне літературної сфери, набуваючи, зокрема, статусу морфології тексту.

Іконосфера як міф про людське існування

Сократ начебто говорив, що у певному сенсі «матерія схожа на жінку, яка повсякчас віддається іншому, оскільки коли вона володіє апорроєю якогось роду, то намагається звільнитися від неї та знайти, підкорившись, інший рід, і так, змінюючись від одного до іншого, вона вічно непостійна щодо своїх коханців»¹. Так само непостійною щодо своїх коханців-ейдосів є і «матерія» літературна — толоі. Тож природно, що іконосфера, тобто коло найбільш уживаних топосів української бароккової літератури («море», «пристань», «шлях», «дзеркало», «театр», «війна», «крила» і т. д.) виступає «вбранням» найрізноманітніших ейдетичних сюжетів. Позаяк усі вони мають той чи той екзистенціальний сенс, — іконосферні топоси спілітаються у самосуцтє картину, яку можна назвати барокковим міфом про людське існування.

Осердям української бароккової іконосфери, поза сумнівом, є «мариністичні» топоси, характерні для європейської літератури від часів античності. Тож українські бароккові письменники називають «морем» Бога («Bog jest morzem głębokim»)², пресвяту діву Марію («Марія значит море»)³, людське життя⁴, говорять про «morze głębokie Boskiey chwały»⁵, «море» «злостивого свѣту»⁶ й «море огненное геенское»⁷, «море» «людей гнѣвливых»⁸, «море» серця⁹ та «море» сліз¹⁰, «море страстей мірских»¹¹, «море» Божого милосердя¹², Божої благодаті¹³ та Божого гніву¹⁴, «море всяческого веселія», «небесной славы»¹⁵, або що.

Однак найчастіше «море» репрезентує плинність видимого світу. «Образ міра сего, — говорить Димитрій Ростовський, — показывают нам географы и космографы, но наилучший образ міра сего, от Бога написанный, есть море. В морской водѣ, аки в зеркалѣ, наилучше мір сей увидѣти можно. Как много есть перемѣн на мори, толико в мірѣ сем. Якоже на мори во время волненія возносятся волны и низпадают, возходят до небес и низходят до бездн, глаголет Псаломник, тако в мірском волненіи не един Капернаум возвышается до небес и даже до ада низходит»¹⁶.

Плинність сфери становлення змушує українських бароккових авторів раз по раз повторювати: «Чрез море свѣт сей облудный розумѣтся»¹⁷, «świat ten szerokie morze»¹⁸, «oceanus orbis est»¹⁹.

Оцими «мисленими» «морями» плінуть різні «кораблі»: керована «навкліром»-Христом Церква Божа («Церков Христова єсть корабль, в нам же и ты пловещи в пристанище небесное»)²⁰, діва Марія («корабль Марія речется»)²¹, хрест («Святый Андрей плаваніє творяще по своєй крові на крестном кораблі»)²², людина («что єсть корабль на водѣ, то єсть человек на сем свѣтѣ»)²³ та її «упованіє» («корабль упованія моего»)²⁴, час життя («То жизни нашея краткое настоящее «нынѣ» может ли что само собою дѣяти... Ничтоже, развѣ токмо тещи не престанно. Тещи же толь скоро, якоже по воздуху птица, и яко по морю корабль, вѣтром женомый»)²⁵, — що несуть людину до вічного «пристанища» («берега»), яким є, передовсім, Царство небесне²⁶.

«Море» та «пристань» виявляються тут трансценденціями як життя і смерть. «Будьто мореходец плыву, — скаже Сковорода, — выглядывая, не видать ли сладчайшаго от всѣх бѣд пристанища — смерти...»²⁷. Певна іманентизація трансцендентного спостерігається, як правило, лише тоді, коли барокковий письменник розробляє ейдологію смерті не як відокремлення душі од тіла, але як звільнення душі від пристрастей:

Navigat in portu, procul est cui vita negotiis,
Qui curis quique est ambitione procul.
Qui caute mundi credit se fluctibus huius.
Navigat in portu, nat bene tuta ratis.
Quisquis at in pelagum convertit vela profundum,
Quis timor exanimat? quis iacit aestus eum?
Fortunate quater! qui nunquam ingressus es altum,
Si tibi docta quies, musa quieta placet.
O divina quies! o nondum cognita divum
Munera! tui pretium dū cerebra sciunt.
Eia tene portum, contemnito munera plebis!
Commissus pelago desinis esse tuus.
Quid tibi cum curis? curae sunt aspera spina.
Suffocant istae verba sacrata dei.
Nec serit haec Christus, pelago nec praedicat alto.
Navigat in portu: hic, hic docet ille suos²⁸.

Відчуття плінності й протеїчності світу бароккові автори реалізують також у посиленій увазі до феномену метаморфози:

Dziwna metamorphosis w świecie niegdy trwała,
Która w rzeczy rozliczna ludzi zamieniała:
Tu Narcys zdziwiony się w rzędzie swej piękności,
W kwiatek tegoż imienia swe zamienia kości.
Tu Nioba po działkach swoich gdy lzy leje,
Znagła od nieznosnego zalu kamieniecie...
Innych metamorphoses wyczytasz bez miary,
Które są u poetów artykułem wiary...²⁹

Недарма, скажімо, Овідій, перш за все, як автор «Metamorphoses», привертає пильну увагу Афанасія Кальнофойського, Іоанікія Галятовського, Лазаря Барановича, Івана Максимовича, Стефана Яворського, Григорія Сковороди та ін.³⁰, — а старозаповітна історія «жени Лотової» отримує низку тлумачень, від «літерального»³¹ й «морального» («Жена Лотова, в столп сланій претворшися, доселѣ нам проповідует, да не ззираєм воспят, яже суть в мирѣ, но правым путем до небеснаго отчества течем»)³² до «містичного» сквородинівського: «Что есть Лотова жена? — Слѣд. Куда она тебе ведет? — Туда, куда сама идет. Идет туда, куда смотрит. Куда смотрит, там ея мысль. Она оглянулась в Содом. Жена и Содом есть то же. Содом значит то, что тайна. Вот куда жена привела — в Содом. А Содом же куда ведет? Туда, куда дым восходит. Дым его восходит в небо»³³.

Плінність (varietas) світу українські бароккові автори майже завжди пов'язують із його марністю (vanitas):

O! nic na świecie, nic iest statecznego,
O! nic gruntownego,
Nihil est in rebus humanis perpetuum.
Wszystko za czasem wniwiecz się obraca,
Godzin bieg się straca³⁴.

«Ванітативний» мотив («marność świata tego»³⁵, «сегосвітніє марности»³⁶, «wszystko iest marność»³⁷, «суета суетств и единыи тшеты»³⁸) породжує у межах бароккової іконосфери образи зрадливої «фортуни» («Inveni portum, spes et fortuna valet! Sat me lusistis, ludite nunc alios»)³⁹, «квітки» («Человек, яко трава; дніє его, яко цвіты — днесь цвітєть, утро має посѣченный быти. Коль кратко дніє наши нам возсіявают, понеже з цвѣтом полным нагле увядают»⁴⁰; «квятка непостоянна в мирѣ всяка слава»⁴¹), «пави» («Хотящи старожитность чрез подобенство зраду и ошукане сего прелестного свѣта выразити, малювала его в кшталтѣ пави: лице пієнкое и крыла, а ноги голые, шпетные, маючого, през что выражала тоє, же свѣт сей облудный на початку человека оздобляет, пієнчным его показывает, то честми, то славою, то богатствы, и во всѣм fortunou, але на концу з всего того обнажает его»)⁴², «театру» («Житло наше на землі ровно комедії, Альбо raczej жалосной світа трагедії»⁴³; «Quorsum enim nobis magnificentissima illa θεατρα gentiliū? An non mundus vulgusque optimum iique gratuitum, velut Pythagoricus mercatus, spectaculum? Alium videas aere alieno obrutum ingeniscere, alium ambitione, hunc avaritia, illum insana discendi nugas cupidine torqueri, et quis enumeret?»⁴⁴), абошо.

Позаяк «суета суєт вѣк челоуѣчскій», «ничтоже в вѣцѣ сем достойно радости и веселія, ничтоже достойно утѣшенія и благомыслия, но вся плача и рыданія исполнена»⁴⁵.

Земне життя людини — «юдоль плачу» од материнського лона («Nie dziwuycie się, że płaczecie w świetle. Płacząc się rodzi, a nie śmiejąc dziecię. Kolebka dzieciom prawie łzami płynie, U carskie dziecię tej łodki nie minie»)⁴⁶ до смерті («Єдин старець, обачивши смѣючогося брата, рекл єму: «Брате, пред Господем неба и земли зо всего живота нашего рахунок чинити будем, а ты смѣешься»)⁴⁷. Бароккова апологія плачу⁴⁸ традиційно вивершується скорботною постаттю Христа («Смѣючагося Христа ни един не видѣ, Плакавшаго часто о члоуѣчой бидѣ»⁴⁹; «Nie raz Pan płakał, śmiechu nie widziano»⁵⁰; «Христос, сего не требуя, но наше окаянство оплакивал, слезы испущаше»⁵¹). І якщо Григорій Сковорода, засновуючись на «префігуральній» кореляції Ісака та Христа, услід за Климентом Олександрійським, поширює семантику слова Ісак («сміх») на Христа («нимало не вникнули внутрь себе, кои Христа с его друзьями называют меланхоликом. Отсюда родится и несмысленный тот запрос: смѣялся ли когда Христос? Сей вопрос весьма схож с премудрым сим: бывает ли когда горячее солнце? Что ты говоришь? Христос есть сам Авраамов сын, Исаак, то есть смѣх, радость и веселіе, сладость, мир и празденство»)⁵², — то це, радше, виняток, позаяк українська бароккова література, згадуючи, звісно, що «Ісак значит радость»⁵³, цілком оминає даний момент у названій «префігурації», наголошуючи лише на її сотеріологічному вимірові⁵⁴.

Нестатечність і плинність усього земного надає людському життю особливої динаміки, перетворюючи його у неперервну «мандрівку» до трансцендентного «пристанища». Втілений Логос і тут постає взірцем, аджеж «весь живот Христа Спасителя нашего на сем свѣтѣ всегдашнее путь шествиѣ, уставническое было пелgrimство»⁵⁵. Отож, «странствие наше в мірѣ сем зѣло ест прудкое: яко набыстрѣйшая рѣка плынет без постоянія текуща, тако и мы течем и приближаемся к смерти, яко бѣг конскій до кресу, и дни наши прудко переходят, яко тѣнь облака безводнаго и яко корабль волнами морскими и вѣтры носимый без постоянія, яко камень з горы на дол летит и ниже опертиса мало может, тако приближается живот наш к смерти, и мы, яко странницы в мірѣ сем, понеже странствуем невидимым странствием през позорище міра»⁵⁶.

«Позорище міра», яким мандрує людина, виявляється «мисленими» «дзеркалами», що зусебіч обступають її душу.

«Дзеркальна» іконіка, будучи «вбранням» найрізноманітніших ейдосів («Подобный ест Бог зверцаллу»⁵⁷; «Маємо подо-

бенство и приклад в зверцалѣ шклянном, которое, будучи цѣлым, показывает в собѣ челоуѣка цѣлого, который глядит в него, гды теж зверцалло розбитое так, же много ся частей* з него станет, на той час каждая часть зверцалла наименшая показывает цѣлого челоуѣка, который глядит на зверцалло тоє, — так и Христос цѣлый ест под особою хлѣба в цѣлой гостии, цѣлый и в наименшой части гостии»⁵⁸; «Гды зась челоуѣк впадает в який грѣх смертелный, аж зараз душа его з зеркала Божого стается чрез зопсоване грѣха страшливым образом и болваном диаволским»⁵⁹; «Челоуѣк, осуждая инѣх, яко злолукавое зеркало ест, всѣх в собѣ выображает, себе же не видит»⁶⁰; «Стань же, если хотишь, на ровном мѣстѣ и вели поставити вкруг себе сотню зеркал вѣнцем. В то время увидишь, что един твой тѣлесный болван владѣет сотнею видов, от единого его зависящих. А как только отнять зеркала, вдруг всѣ копїи сокрываются во своей исконности, или оригиналѣ, будьто вѣтвы в зернѣ своем»⁶¹), — е також образом прилучення душі до Софїї-Премудрости Божої.

Надавши людині розум та свободу волі, Архітектон «розгорнув» перед її очима усе тварне, «якоже нѣкое училище, или зеркало»⁶², тобто як особливе інакомовлення про сенс людського існування. Згідно з «концептом» Антонія Радивиловського, картина «дзеркальної просвіти» постає такою: «Писут премудрыи о тыгрисѣ тоє, иж... гды его мысливцы хочут поймати, такого на уловленіе его заживают способу. Зрозумѣвши, куда хошет бѣгти, там всюды покладают зеркала, а так тыгрис в бѣгу своем натрапивши на тые зеркала, барзо ся пилно оным присмотрует, видит в них образ свой, видит себе самага, и если якую змазу в зеркалѣ обачит, то ногою або языком оную стирает, абы зеркало, в котором свой видит образ, могл чистое учинити, а то для той причины, иж оных зеркал змазы разумѣет быти власными своими, и так в той забавѣ мысливцы имают его... И чтож ест челоуѣк, если не звѣря albo животное разумное? Тое животное, челоуѣк, на сем свѣтѣ бѣжит прудким бѣгом не так до доброго, яко до злого, не так до цноты, яко до нецноты... На уловленіе того животного разумного якого зажил Бог способу, обачте: по розных мѣстцах, яко зеркала нѣякіи, расположил люде убогіе, хорые, слѣпыи, хромые, глухіе, трудоватые, на которые если челоуѣк по-звѣрховне тилко смотрѣти будет..., не даст им жадной помощи... Той же челоуѣк, гды ся будет пилно присмотровати тым зеркалом..., як обачит натуру свою челоуѣческую, як обачит себе самага»⁶³. «Обаченя самага себе» означає для бароккового письменника, перш за все, усвідомлення того, що «Бог ест Створитель, а мы створене, Бог ест Господь, а мы рабы, без которого моци и провидѣнія аки

бути, аки жити, аки что доброго чинити можемо»⁶⁴, тобто усвідомлення «власної уломності»⁶⁵.

Відтак людина-пілігрим повсякчас перебуває у ситуації Продікового Геракла на роздоріжжі, обираючи поміж «двома шляхами»: «тісним» («Сей есть путь царский, путь верховный, путь горный. Сим путем Енох, Иліа, Аввакум и Филипп восхитен, не обрѣтошася в мірѣ. Сим путем возшед на гору Авраам, вознесши на жертву Исаака, и пріял от Бога печать вѣры... Сим путем шед Христос во пустыню побѣдил сатану. Сим путем восходят на гору Галилейскую апостолы и видят свѣт воскресенія. Сей есть путь субботный, разумѣй — мирный»)»⁶⁶ та «широким» (Сей путь... нарицается вентер. Есть же вентер сѣть рыболовна, сотворенна по образу чрева: широка во входѣ, тѣсна во исходѣ. Сей путь, уклоняясь от востока, сокрывает конец свой не во свѣтлой южной странѣ, но во мракѣ полунощном)»⁶⁷.

Означений вибір протікає у формі напруженої «психоматії», котра мислиться епізодом містерії вселенської «брани» добра зі злом. «Брань житіє наше» — один із найхарактерніших мотивів української бароккової літератури:

Tres adeo Christi miles sibi conspicit hostes,
Cum quibus assiduo bella gerenda videt.
Primus es huic hostis, tu simia, munde, fucata;
Tu, quem dux noster pulchra sepulchra vocat.
Alter blanda caro mulier, quae tempore nullo
Ad mala desistit sollicitare virum.
At reliquis gravior cacodaemon tertius hostis,
Stultitiae genitor, qua venit omne malum.
Eia tyro Christi, gladium tibi cude! memento,
Militiam vitam hanc esse memento ingem⁶⁸.

Природно, що людська сауса ехемпларіс — Христос постає тут «рицарем вальчним», аджеж він «войну точил духовную з потужними неприятелими: з свѣтом, з діаволом, з грѣхом и з смертю, — и звияжил их оружіем духовным: покорою, тихостю, терпливостю и любовію»⁶⁹, «одержавши през крест, як през меч, тры повѣты: поднебесный, земный и преисподний»⁷⁰, — а поширені в добу барокко жанри «пренія» та «брані» («Преніє Господне с діаволом», «Слово пренія Петрова с Симоном волхвом»; «Брань архистратіа Михайла, воеводи сил небесных, и ангелов его с седмоглавным змієм» Димитрія Ростовського, «Брань честных седми добродѣтелей з седми грѣхами смертными» Йоасафа Горленка, «Брань архистратіа Михайла со Сатаною» та «Пря бѣсу со Варсавою» Григорія Сковороди), окрім усього іншого, «возводять» «на поднебесный позор два сердца: ангелское и сатанское», котрі «в каждом человекѣ дѣют

вѣчную борбу»⁷¹. Позаяк же остаточно перемога Правди над Кривдою винесена за межі історії (іконописний канон Страшного Суду включає в себе й такий епізод: «Да тут же Правда Кривду стрѣляет, и Кривда пала со страхом»)⁷², «психоматія» отримує есхатологічну перспективу. Недарма в есхатологічному освітленні постає саме хрещення України-Русі: бароккові автори раз по раз згадують, услід за Несторовим літописом, про «запону златотканну», на якій був зображений Страшний Суд і яка правила останнім аргументом на користь Константинопольської церкви під час «обрання віри» князем Володимиром⁷³.

Отож, людина у своєму прагненні трансцендентного «берега» має шукати цноту й цуратися гріха. Мету оцього пошуку іконосфера українського барокко репрезентує образом «золотої середини». Останній був знаний у вітчизняній літературній традиції задовго до барокко, що засвідчує бодай здійснений на початку XVI ст. переклад псевдо-Аристотелевого трактату «Тайная тайных», де мова заходить, зокрема, про «мѣрность»: «Всякий обычай — серейна... оба конца не годна суть...»⁷⁴, — однак тільки полярна щодо класичної «мірності» Ренесансу⁷⁵ бароккова доба «розкошів та сум'яття» (П. Скрайн), ніби зіткана із антитетики «держави земної» й «держави небесної», статички й динаміки, сенсуалізму й спиритуалізму, темпоральності й вічності, гедонізму й аскези, тріумфу життя й невідворотності смерті, — культивує в українській літературі елініський образ «золотої середини» (ἀριστον μέτρον, aurea mediocritas). Саме тоді теза «medium tenere beati»⁷⁶, «virtus in medio consistit»⁷⁷, «in medio virtus, we srzodku cnota, medio tutissimus ilis»⁷⁸, «добродѣтель бо средство содержит»⁷⁹, «не уклонятися ни на десно, ни на лѣво, но средним путем шествовати»⁸⁰ — набуває ознак «мисленневого топосу».

Українські бароккові письменники, спираючись, передовсім, на засади практичної філософії, скажімо, на відповідні міркування Аристотеля (Нікомахова етика, 1106b25) чи славнозвісний Горациїв пасаж «Est modus in rebus, sunt certi denique fines, Quod ultra cirtaque, nequit consistere rectum» (Sat., 1, 1, 106 — 107) (у перекладі Лазаря Барановича: «Iest miara w kazdey rzeczy, są pewne granice, Które skoro przestopisz, wszystka rzecz na nice»)»⁸¹, вчать про те, що всяка галузка сфери моральності має тричленну структуру: «medium, to iest srzodek, a dwoje extremum koło niego... ieden kray możemy zwać defectem, drugi — excessum, a oboje są to vitia. Cnota zawsze zawiera się in medio»⁸².

«Золота середина» є Христом поміж двома розбіжниками («Chrystus we srzodku, iako cnota stoi. Okolo niego

ten, kto się go boi»⁸³; «Зѣлность и скудость суть крайности, посредѣ же их, аки посредѣ разбойников Христос, — богатство»⁸⁴). Відтак Іван Величковський говорить про «золоту середину» у володінні «зовнішніми» благами («Убогій трохи має, а жебрак нічого, Богатий назбит, досить немаш ні у кого»)⁸⁵; Іпатій Потій — про «міру» в риторичній практиці *ornare verbis* («Powiadaia o zasnym poecie greckim Pindarusie, isz, napisawszy wiersze iakieś, niewieście wielce uczoney, którą zwano Sapho, ofirował, w których barzo wiele przykładów rozmaitych y podobieństw niezliczonych. Od której białey głowy miasto podziękowania był więcey strosfowan za to, mówiąc, isz takowych przykładów potrzeba ludziom uczonym używać, iakoby przysmaczkow iakich, albo iako soli, żeby nie nazbyt przesalić»)⁸⁶, — «золотій середині» підлягає віра («Wiara iest też to iedna z cnot i cnot głównieyszich, o Boga się samego opieraiających; temuż za tym prawu podlega, któremu insze cnoty; zkad ten, który mniej wierzy, niż potrzeba, wiary nie ma i zbawion być nie może, tak i ten, cō więcey wierzy, niż potrzeba, wiary nie ma i także zbawionym być nie może»)⁸⁷, ба навіть христологічний догмат («На средствіи лежит всяка добродѣтель, по глаголу нравоучителей. На примѣр: худо есть, еже быти малодушну, но и сіе паки худо есть, если быти велми смѣлу, — в средствіи добродѣтель великодушіе... Сего средствіа не держатся еретіцы. Воспомянем древних Несторіа и Євтіхія. Несторіа глаголаша быти в Христѣ два естества и два лица и Христа раздѣляющ на два лица, Божеское и человеческое, блядословяше едино точію лице человеческое рожденно быти от Маріи дѣвы... Вопреки же Євтіхій глаголаше быти во Христѣ и лице едино, и естество едино от обоих слиянно... Но и сію душевредную ересь проклял есть собор святой вселенскій четвертый, иже в Халкідонѣ, и, средствіа держатися наущающ, установил есть предѣл непреходный, еже вѣровати во Христѣ два естества быти, Божеское и человеческое, едино же лице Божественное»)⁸⁸.

Отож, усяка людина, здійснюючи свою «екзистенціальну мандрівку», мусить «сохраняти» «наказаніє, даное от отца сыну Ікару, устроєнну к лѣтанію:

Благоразумнѣ лѣтай, средствіа держися,
Безпечален прейдеш, ни в чем не сумнися»⁸⁹.

Із міфом про Дедала й Ікара, матерією якого послуговувалися Мелетій Смотрицький, Лазар Баранович, Стефан Яворський, Митрофан Довгалевський, Ігнатій Максимович та ін.⁹⁰, у межах української бароккової іконосфери пов'язаний, зрештою, ще один важливий топос — «крила»:

Змишляют поетове, иж Дедал отданій
бывши в заточеніи, за море засланій
В лябаринт, з которого выйти было трудно
для помѣшанных дорог, а сидѣти нудно,
Учинил себѣ крила з различных матерій,
и так, не шукаючи в лябаринтѣ дверей,
Вилетѣл з лябаринту, и през море снадне
прелѣтѣв, приправивши крила себѣ складне.
Свѣт сей — то широким морем и пространым,
земля — заточеніем всѣм з рая вигнаним,
А небо есть отчизна, але ко небесным
двором трудно летѣти з тяжарем тѣлесным.
От земного вигнанія хто хочет до неба
залетѣти, первой крил добрых дѣл ему потреба.
Рекл би хтось: «Сама вѣра до небес досягнет»,
отвѣщаю: «И кождій того з вѣри прятнет»,
Леч питаю: «Мертвій труп лѣтати чи может?
А вѣра без дѣл мертва, як же то возможет?»
Вѣра едно крило, о одном несмѣло
крилѣ летѣти, злѣша морем — страшно дѣло»⁹¹.

«Літеральний» рівень сюжету старогрецького міфа під пером Івана Величкового вивершується в алегорію, «розум» якої обумовлений ейдосом «віра без діл — мертва!» (Як., 2, 26).

Відтак топос «крил», маючи різну семантику («Дана бо, вѣм, женѣ помощь от Бога, яко двѣ крилѣ, два законы: Ветхій и Новый»⁹²; «двома крылами называются Илія и Енох»⁹³; «Если умерлого человека по-шляхецку называют Орлом, положи тема «Идиже тѣло, тамо соберутся орлы»... В наративі покажи крила, которыми той орел полетѣв до неба, а крылами цноты его называти будеш...»⁹⁴; «распростер Христос руцѣ свои пренайсвятѣйшіи на крестѣ, яко крылѣ»⁹⁵; «лѣтаєт пресвятая Богородица по воздушѣ, одним крылом милость Божію, другим крылом стрѣтеніє истинну нашу приводит»⁹⁶; «пернатая есть орлица пречистая дѣва Марія, два крыла орла великаго, сирѣчь материнство Божіє и дѣвство пренепорочное, имущая»⁹⁷) в літературі українського барокко репрезентує також екзистенціально важливу суперечку між протестантами, які, посилаючись на слова св. ап. Павла «Бо спасеніє ви благодаттю через віру, а це не від вас, то — дар Божий, не від діл...» (Еф., 2, 8 — 9), вважали віру єдино достатньою для порятунку, та православними, котрі так само, як і католики, обстоювали необхідність потвердження віри добрими учинками, позаяк «вѣра... без дѣл добрых ничтоже ино, разве гордость есть»⁹⁸. Отож, «крила» віри та добрих учинків («Вѣра єдино крыло. Дѣла другое. Птица единым крылом лѣтаєт? Вѣрою и дѣлы лѣтаніє извѣсно на небо»⁹⁹; «Вѣра и добродѣтель суть то дѣе крила, на

двоих тѣх вся висит спасенія сила. Не может одним крилом птица поднестися, — невозможно самою вѣрою спастися. Должна птица обѣма крилома лѣтати, — должен человек вѣру и дѣла стяжати»¹⁰⁰) іконічно вивершують тут православну ейдологію вибавлення.

Таким чином, іконосфера українського літературного барокко розгортається в особливу фабулу (mythos) сходження людини трьома шляхами (стихіями): морем, землею та повітрям — до трансцендентного «пристанища». У її межах людське існування «вертикально» напружується, отримуючи власний сенс *sub specie aeternitatis*.

Ерос

Ще досократівська когітальна традиція формує уявлення про Любов як деміурга сфери становлення: згідно з епічними космогоніями, *χάος* панував доти, доки «з волі провидіння природою не оволоділа любовна жага, коли в ній зародилася Любов (Філотес), Афродіта і Ерос, як кажуть Емпедокл, Парменід та Гесіод», а першостихії не підкорилися їй і «не зрушили з природних місць, щоб учинити гармонію та зв'язок Усесвіту»¹.

Література українського барокко так само уявляє «круг міра» зусебіч пронизаним Еровими стрілами, бо «что есть стрѣла, если не стремление? Что ж есть стремление, если не Божіе побуждение, всю тварь к своему мѣсту и своим путем движущее? Сіе-то значит составлять мір и сей машинѣ (machina mundi. — Л. У.)² движение давать. Древнѣйшее любу мудрцов реченіе: «Любовь составляет мір». Поминает о сем и Цицерон в книжечкѣ о дружбѣ. Тот же вкус и в тѣх рѣчах: «*Omnia vincit amor...*» — «Все побѣждает любовь». О сей-то преблаженной и всем владѣющей любви и симпатіи невѣста в «Пѣснѣ пѣсней»: «Крѣпка, яко смерть, любовь, жестока, яко ад, ревность; крила ея — крила огня; угліе огненное — пламы ея»³.

Відтак — у стихії Еросу розгортається вся історія людини як роду (*speciei humanae*) і як персони. Архітектон створив її з любові, в любові і задля любові. Однак уже «ветхий Адам» учинив «чужоложство духовное, бо душа его, з Богом, облюбленцем своим, будучи злучена, погордивши Богом, до чорта пристала и прилучилася и тым самым правдивого облюбленца своего, Бога, приязнь утратила и смерть вѣчную заслужила»⁴. Через оце радикальне порушення первісної гармонії та наступні людські гріхи у космосі розпросторюється зло. «Грѣшніи люде сквернят грѣхами своими всѣ элемента: сквернят землю, ходячи по ней ногами своими, сквернят воду, умываючися ею и пючи єи, сквернят повѣтре, беручи его в себе и отдыхаючи им, сквернят огонь, зогрѣваючися ним»⁵. Емпедокл сказав би, що епоха Любові змінюється тут епохою Ворожнечі. Незгода починає панувати в самій людині («В человекѣ чтыры элемента войну з собою точат, з которых ест человек зложеный: огонь воюет з водою, воздух воюет з землею, и для тоеи незгоды и войны внутреней люди умирают и тѣла их псуются...»)⁶, у стосунках поміж людьми («Тепер свѣтъ великой зрады, Нема тепер на всем свѣтѣ правды: Отец сына не любит, Сын же отца израдит За свою злѣсть. А дочка матку зневажає, Матка ю в шастю проклинає. Брат на брата воює, На здоровіє чатує, Бы го

згладив. А сусід из сусідом жиє, Єден другому неприязн готує. Абы его уловив И в нещастя впровадив Великоє»⁷; «Iak łożd na wodzie wałami się chwieie, Toż z Ukrainą naszą dzieie, Y gorzey ieszcze łożd płynie na wodzie, A Ukraina we krwi, ze w niezgodzie. Panie, ty wiatry ty władziesz wodami, Spraw niechay cicho będzie między nami»⁸), — тварне, «яже за обиду Божию мстящися», стає супротивним «малому світові» («Во вся мимошедшая лютая времена воєвало на нас небо, аще вредящими своими планетами многіи болѣзни и пагубы на нас испущаю. Воевала и земля, обычных нам плодов возбранієм и сѣмен умаленієм. Воевала і вода приизлишним своим изліянієм и всяких плодов рыбных не даянієм. Воевал и воздух овогда сушами, овогда градами, бурами и безмѣрными мокротами. Воевал и огонь частым градов и стран пожженієм»)⁹. При цьому всілякі дочасні нещастя випадають на долю не лише тих, хто перебуває у стані «чужоложства духовного», але також облюбленців Божих. «Гладом ли таю, за то Бога, яко Отца, вѣдущаго вся, ихже требуем, благодарю, мразом ли стѣсняюся или дождевными каплями пронзен бываю и иная ли воздушная стуженія терплю, также хвалю Бога. Когда всѣ меня поносят, равне Бога хвалю, вѣм бо, яко вся та Бог творит и не возможно естъ, дабы творимое Богом не было добро», — говорить протагоніст «Апології» Дмитрія Ростовського¹⁰.

Ситуація Йова, коли Божа любов до свого обранця постає у формі його жорстокого випробування, маючи низку задовільних тлумачень («pięknym podobieństwem objaśnia to w. x. Skarga: swywola, naprzykład, na ulicy dzieci, aż nadchodzi oyciec, który, postrzegłszy syna swego, idzie do niego, bierze go za włosy i, potargawszy, iść do domu każe, innym nic nie mówią...»¹¹; «Не перше же кто познает свою немощь, дондеже не будет сотрен и сломен различными искушения попущенми и дондеже вся сія на себѣ не искусит, не может совершенно пріити во познание себе и своея немощи и быти смирен. Сего бо ради Бог своих рабов различными искушенми перве искушати обыче, яко да познавше свою немощь, пребудут всегда смиренны, ни мало на себе надѣишся. Злато бо и серебро кромѣ искушения и ражизанія не совершается»¹²), залишається по суті амбівалентною: недарма, скажімо, спроба Клірика Острозького інтерпретувати нещастя грешкої церкви у турецькій неволі як милість Божу наптовхується на заперечення Іпатія Потія: «Takim sposobem y o złodziaich, których wieszszaią, możecie mówić, isz ich karaia y wieszszaią dla tego, ze ich Pan Bog miłue»¹³.

Тим не менше, література українського барокко, засновуючись на єйдосові «podobne do podobnego sobie ściaga się»¹⁴, «simile appetit sibi simile»¹⁵, вчить про те, що «во всякой твари представи нам Бог зеркало и образ любви»¹⁶, а людська любов є прагненням «волі, обдарованої розумом, до доброї справи, оскільки вона добра»¹⁷. Тож «поучал Сенека: «Аще хочещи

любов имѣти, любви», — извѣстно естъ реченіє от всѣх пріято. Тѣм премногая изясненія имени истинной любви от многих истолкователей предлагаются, все же в едино согласно со-вокупленны, яко любов умножает и раждает любов и нераз-дѣльным союзом любителей взаємнѣ связует и совокупляет. Платон суди имя сіє произведено от нѣкогого слова, изьявляющаго татбу, крадеж, ибо любящій сердце свое предаєт, от себе удаляет и во всем власть иному поручает»¹⁸.

Як сила деміургічна, Ерос не тільки прилучає подібне до подібного, але й учиняє облюбленців схожими один на одного. «Облюбленица своего облюбленца ест зеркалом, его формы на себе беручи начертанія, — рекл єдин з філософов. Пойзрѣте на святую великомученицу Варвару, обачите в ней, яко в зеркалѣ, свѣтящися кшталты и начертанія страстей Христовых»¹⁹. Навіть схожість дитини на батька має власною причиною «сильне залобування жінки чоловіком під час поєднання з ним». Природно, що «жінкам під час зачаття і вагітності треба... дивитися на речі гарні, наполегливо про них думати, вимовляти добрі слова, просячи Господа Бога, щоб зачатий плід доносити, а доносивши, благополучно родити, потім і виховати на хвалу Господу Богу і собі на втіху»²⁰.

Бувши надзвичайно складним почуттям, людська любов «легко проявляется в слезах, у частому зітханні та зойках, нетерпляча в очікуванні й подібна до гарячки та хвороби. Саме тому часто говорять «любов завдає ран». Сенека-трагік такі слова вкладає в уста Федри («Федра», 640 — 643):

...Любов, немов вогонь,
сп'яніле серце сушить і пече вона
аж до кісток, жорстока, і до вен проникає,
і, затаївшись у них, жаром нас палить.

Тривожна вона уві сні. Овідій («Героїні», лист 12, слова Медеї, 169 — 170):

День мені кожен не милий, і ночі гіркі, і не спиться;
ніжний сон з серця утік, болю ж зазнало воно.

Любов дуже боїться за того, кого любить. «Любов — почуття тривожне і повне страху», — каже Овідій. Тому й батьки хвилюються не так за свою безпеку, як за своїх дітей. Вона не дбає про себе, а тільки допомагає любимому або є разом з ним.

Любов надто смілива і досить стійка у небезпеках... Якщо зрадити любов, то вона тоді жорстока та сповнена гніву. Прикладом послужить залишена Енеєм Дідона і, як їй самій здавалось, зневажена («Енеїда», IV, 365 — 367), коли вона, мов божевільна, проклинала зрадника:

Ані не мати тобі — богиня, ані не з Дардана роду
ти походиш, зраднику, а породив тебе скелястий Кавказ,
а гірканські тигриці подали своє вим'я»²¹.

Позаяк «человѣкъ ест вторый мир малый»²², великую и дивную Премудрость Божию в себѣ заключает, ест 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 дольная его часть, яко земля»²³, — українські бароккові автори правлять про дві любові: природну й духовну. «Естественная любовь телесна, — вказує Кирило Транквіліон-Савроковський, — сію обще всѣ роды имут и звѣрове. Любовь естественная ест, яко матери любить чадо, и чадо любит матер, и брат брата и сестру, и муж жену, и жена мужа. Таковую же любовь и в звѣрском естествѣ найдеш, позри точію, яко любовію кокош птенца своя собирает... Духовную же любовь не всѣ имут, но точію едины христіане, еже любить ближних и врагов. Подобаєт же вѣдати, яко любить ближнего своего то ест, еже не единого вреда и зла на ближнего своего не помышляти, анѣ ему якои пакости творити. Таковою же любовію и врагов наших должны есмо любить, то ест зло за зло не отдавати...»²⁴.

Природна любов постає, передовсім, любов'ю між статями, яка легко перемагає не лише простих смертних, але також могутніх героїв («Ритмоторцы умыслиша нѣкоего Ахилла, силна вождя, на безстудных водах в пѣту язвленна, умышлениєм сим изьяху, во всем бывша мужественна, от единой всескверной похоти чувства низложенна...»)»²⁵ і навіть богів. Зібралися якось олімпійці — Зевс, Аполлон, Геркулес, Арей та ін., — «хотяще каждо явити силы своея», — переповідає старий сюжет Димитрій Ростовський, — аж тут з'явився «юноша» Купідон, «сієсть божок похоти плотскія», і одразу здолав їх усіх. «Тоя басни толкованіє сицевое, — вчиняє проповідник тропологічний «епіміфій». — Еллины невѣдущіи единого истинного Бога, аще и хваляхуся о мнозѣх суетных божѣх своих, обаче истины о них изрещи не стыдахуся, истины же сея, яко бози их побѣждаемы бываху от Купідона, сієсть от похоти плотскія, и вси той страсти бяху работны. Баснь сія, сице и еллинская ест, обаче прилична ко обличенію злых нравов наших. Не тожде ли и в нас, христіанех, дѣется...»²⁶.

Людині варто взагалі не спокушати долю, змагаючись із природним Еросом, але чимдуж утікати від нього. «Поучает Сократ, похоти плотскія, аки сирены морскія, должно переходить на образ Улисса, вложивши в ушеса своя воск, безбѣдно преиде по водах их пѣнія. В брани сей не сопротивостати, но бѣгства держатися ест преполезно...»²⁷.

Страх перед природним Еросом змушує, наприклад, ченця — людину, яка наслідуює безплотних янголів Божих, — всіляко уникати навіть випадкового погляду на жінку, не кажучи вже про спільну з нею трапезу, абоощо. «Лучше тебѣ ясти яд смертен, — повчає братію єром. Теодосій, — нежели с женою ясти, аще и будет ти мати или сестра»²⁸.

Практика аскетичного змагання зі світом, плоттю й дияволом формує жорстку опозицію духовного та природного Еросу. Характерно, що із «чотирьох способів» народження людини, про які править Іоанікій Галатовський, три постають «супернатуральними», отже, абстрагованими від природного поєднання чоловіка з жінкою: «Чотирма способами человек родится. Первый раз родится от отца и матери, тем способом все люди рождаются. Другой раз родится без отца и без матери, так уродился Адам. Третий раз человек родится от отца без матери, так уродилась Ева, бо ей учинил Господь з ребра Адамова. Четвертый раз человек родится от матери без отца, так уродился Христос»²⁹. Більше того, до гріхопадіння навіть «перший спосіб» народження людини не передбачав природного «споловання» (coitus) її батьків. На запитання «Як би ся люди родили, гды бы Адам в раи зостал?» могла прозвучати така відповідь: «С позрєня пожадливости промыслом Божиим, тылко привитавшися муж с женою, руки собѣ стиснувши и зараз розпустившися, так ся мало дитя родити без грѣха»³⁰.

Щоправда, відповідні особливості конституції створених Богом чоловіка та жінки давали підстави для апології статевого зв'язку. «Природні члени, призначені для народження, — вказує Касіян Сакович, — достатньо свідчать про те, що і в стані невинності мусило бути народження і не через саму Божу силу, але й через поєднання чоловіка і жінки, однак без якої б там не було мерзеної пожадливості. Несправедливо тоді деякі з київських ченців вважають за ересь у отця Кирила Савроковського, що він написав у своєму руському тлумаченні Євангелія («Євангеліє учительное». — Л. У.), в проповіді на шлюб, що в раю повинно бути народження через поєднання чоловіка і жінки»³¹. Витворюючи щось схоже на славнозвісний Платонів міф про андрогіна (Сопв., 189с — 193а), український письменник зауважить, що, вийнявши з Адамового боку кістку, «Бог створив з неї Адаму жінку і промовив: будьте двоє в єдиному тілі, мов би бажаючи цим сказати, що в подружжя повинна бути одна думка, злагоджена воля, спільна радість, однакова печаль, спільна втрата і прибуток. Хто вступає в святий подружній стан, той виконує Божі настанови, виправдовує себе перед природою, віддаючи їй те, що з неї взяв, і лише тоді стає досконалою людиною, коли бере за себе ту кістку, яка у нього була вийнята з боку (розрядка моя. — Л.У.)»³².

Варто при цьому пам'ятати, що сам шлюб як «законное мужа и жены сочетание по взаимному их соизволению и приречению по благословению же іерейскому на нераздельное с собою живота общение»³³ постає тут формою протиставлення стихії природного Еросу. Гедоніка земного кохання під тиском прагматичних настанов (народження та виховання дітей, взаємна допо-

мога чоловіка та дружини, «убѣжаніе блудодѣянiя») майже цілком відходить до сфери гріха «нечистоти» («безчинное вожделѣніе нечистаго плотскаго утѣшенiя» або «самое неподобающее похоти телесное исполненіе»). Це — один із найтяжчих гріхів, позаяк «не малое ест Богу безсестіе и не благодарство чрез сіе, яко тѣм грѣхом оскверняется и растлѣвает явѣ тѣло наше, еже крещеніем святым соединися с тѣлом Христовым и ест жилищем Божиим»³⁴. «Нечистота» має низку різновидів: «любодѣянiе» («смѣшеніе тѣлесное беззаконное мужа свободнаго с женою свободною. Свобода же разумѣется здѣ от союза не токмо брака, но и сродства, и кумовства, такожде священства, иночества, паче же и от обѣта на единѣ сотвореннаго на чистоту»), «растлѣніе» («беззаконное отятіе, или лишеніе, нерастлѣннаго дѣвства»), «прелюбодѣянiе» («поврежденіе и оскверненіе чуждаго ложа, егда или едино, или обои от блудящих суть чуждыми супружниками, паче же люб еще обручниками, благословеніем священническим сочетанными»), «хищноблудіе» («восхищеніе на блуд... егда кая жена, вдова или дѣва, паче же и мужатся, похищається от когѣ насиліем противу хотѣнiя своего или поне родителей своих, люб заступников и изводится от своего дому к похитившему на сожителство наложническое или супружническое принужденное»), «кровосмѣшеніе» («смѣшеніе тѣлесное между лицами сродными или от крове, или от брака, или от крещенiя»), «блуд противу святыни» («оскверненіе дѣлом плотским лица Богови освященнаго чрез обѣт чистоты, якоже лица иноческаго... Такогова убо лица оскверненіе тѣлесное содержит в себѣ и прелюбодѣянiе духовное и аки бы кровосмѣшеніе такожде духовное, понеже то лице ест обрученное Богу, иже ест Отец всѣм нам»), «блуд противу естества» («дѣйство тѣлесное таковое, из негоже не может быти рожденіе челоуѣка»), — кожен із яких, у свою чергу, володіє власною стратифікацією³⁵.

Отож, гріх «нечистоти» розпросторюється од буденного «скакання у гречку» («А іна в гречку скачет добре без мужа, аж послѣ працы недужа. А и при мужу іна тоє справует, и безпрестанно тым хлѣбом керует. І нѣгды никим не перебирает, але охотно всѣм не возбраняет») до інцесту («Матери з дѣтям спати то оно и утѣшно, а не знает бѣдная, что и не безгрѣшно. Бо люде мовят, же враг праве много може, жеб часом отческое не осквернив ложе... І самы то уважте, же так не годится, сыну з маткою власне з жоною кладовится. А матери з сыном, як з мужем вкупѣ спати, през що может и злое дѣло помышляти. А сын еще и барзѣй тоє ж погадает, гды вкупѣ легши тѣлом тѣла дотыкает») та фантазмагорії з участю «інкубів» і «сукубів» («смѣшеніе телесное с діаволом, сіест с лѣтавцем, который блуд ест найтяжшій и правовѣрным противный»)». ³⁶

Систематизуючий розум мораліста-перипатетика прагне чітко окреслити гріховне коло за допомогою відповідних дефініцій, однак

із-під їхнього плетива проглядає безодня. Вчиняючи навіть найнепомітніший душевний чи тілесний порух (християнство мислить людську істоту як психосоматичну цілісність), людина балансує на грані гріха. Уже звичайний погляд чоловіка на жінку приховує в собі неабияку небезпеку, позаяк «чувство зрѣнiя может ся обрацати на части тѣла или честныя, или нечестныя. Аще кто без всякой нужды возрѣніе свое над частми тѣла нечестными и тайными удерживает, а елико мощно скорѣйше от них возрѣнiя и мысли своея не отвращает, тогда вину ест таковой в бѣдѣ к грѣху смертному, занеже из сицеваго возрѣнiя востает в тѣлеси подвиженіе и любезность телесности приходит»³⁷. Тож затримувати погляд на звабах жіночого тіла — означає посутньо наражатися на гріх. Не випадково, наприклад, анатомічні малюнки учнів Києво-Лаврської іконописної майстерні (1728 — 1760 pp.) відтворюють, як правило, тільки «чесні» частини людського тіла (руки та обличчя)⁴⁰, а нагі фігури жінок, припустімо, на емблематичному малюнку Григорія Сковороди⁴¹ чи русалок на гравюрі Леонтія Тарасевича «Радість Дніпрових вод»⁴², будиши ширими алегоріями, не володіють еротичною насагою.

«Возреніе же на части тѣла честныя, их же не обычай покрывати, якоже на лице и руки, нѣсть само собою грѣховно, но точію ради прилученноя себѣ любезности или услажденiя в вещи, яже зрится. Ибо аще при таковом возрѣнiи любленіе зрящаго ест честное, походящее от самага рассмотренiя красоты Божія созданиа, ниже переходящее к мыслям нечестным, тогда сицевое возрѣніе или никоим ест грѣхом, якоже может случится иконописцу, хотящему лице кое изобразити. Или аще ест без благословной вины, то грѣхом ест точію простителным любопытства, или неподобающаго испытыванiя (розрядка моя. — Л. У.)»⁴³.

Отож, погляд на жіночі руки й обличчя постає безгрішним обо простимим гріхом лише у разі своєї суто естетичної напруги, яка ніде не збігається з еротичними інтенціями. Однак він може «иногда быти и смертным (грѣхом. — Л. У.), или ради близости паденiя, ащебы возрѣніе было на мног час, из него же бы удоб могло востати тѣлесное подвиженіе. Или ради соблазна, аще бы кто, паче же от духовных, устремил зрѣніе свое на красную жену при собранiи инных, любо и не имущи ни единой мысли нечистой. Но аще бы при таковом возрѣнiи на части тѣла честныя услажденіе было безчестное, сіест блудное, походящее от мыслей о дѣлѣ тѣлесном и содержащее в себѣ того дѣла вожделѣніе, тогда таковое возрѣніе вину ест грѣхом смертным...»⁴⁴.

Окрім того, тяжким гріхом є слухання «пѣсней или словес студных с сладостію и вожделѣніем тѣлесности или с бѣдою до того... Причисляется здѣ и чтеніе и писаніе вещей студных, также и самое глаголаніе, подающее иным к слышанiю студных и нечестных словеса. Еже аще бы было с намѣреніем подвиженiя себе или

инних на блуд, грѣх єст извѣстно смертен. Паче же, аще бы и не было такового намѣренія, обаче аще бы было явственное преклоненіє к возбужденію в себѣ или в иных тѣлеснаго подвиженія или искушеніє к сладости»⁴⁵. Вражені «нечистотою» також чоловіки, що «усплаждаются в ароматах и благоуханіях жен безстудных, сие яко ради тѣх в сладость с ними собесѣдуют, подобяшеся псом, иже воня ради стоп заячих послѣдуют им. Сим же, егда прелщается кто с намѣренієм к дѣянію блудному, смертен имат грѣх, якоже и блудницѣ сие прелщающей велій явѣ єст грѣх смертен»⁴⁶. Еротичним грѣхом виявляється навіть «мерзкое употребленіє табаки, яже многими образы суши употребляема мозок помрачает, а кромѣ иных вредов душѣ и тѣла, и к раждженію телесному блудному преклоняет...»⁴⁷.

Зрештою, «всякое прикосновеніє женѣ, еже бываєт ради утѣшенія тѣлеснаго, грѣхом єст смертным, любо и не предварило ино намѣреніє или помышленіє о самом дѣяніи блудном, занеже таковое прикосновеніє само чрез себе раждизает до похоти блудной. Наипаче же, аще ся прикасают части тѣла нечестныя и тайныя, яже обычай єст покрывати, занеже тѣх прикосновеніє паче раждизает, тѣмже и паче єст грѣховно, нежели прикосновеніє инных частей честных, якоже рук. Того ради жена честная, вѣдящи, яко прикасается кто частей тѣла єя нечестных, должна всяко под смертным грѣхом того убѣгати и не попускати, понеже сие возбуждает похот блудную от обоюду, сие в прикасающемся, якоже в прикасаемой. Частей же тѣла єя честных егда бы кто прикасался, тогда, аще бы сие было на единѣ, идѣже не видит никтоже, равнѣ должна грѣха ближняго и своего чрез всякое непопущеніє убѣгати. Но аще бы сие было на мѣстѣ народном, тогда по закону воздержанія, егда бы в самой себѣ не ощущала ни единой бѣды до похоти блудной, может и не возбраняти, но нѣкое прикосновеніє частей честных и стерпѣти...»⁴⁸.

Таким чином, усі людські відчуття можуть легко ставати провідниками еротичного грѣха. Довгий погляд на дівоचे обличчя, слухання того, як дяк-пиворіз виспівує «самогласник» «Плачу і ридаю, на постіль споглядаю і вижу на ній лежачую без димки, без фартуха, нема в дому Андруха: Господи, слава Тобі!»⁴⁹, насолода від жіночих парфумів, цілування руки у панночки, абощо — приховує в собі еротичну спокусу, а отже, обіцяє геєнські муки. Утіхи земного кохання мають тут гіркий присмак пекельного диму. Тож недарма у численних рукописних «співаниках» фривольні вірші:

О мати, мати, буду тривати,
Хоч мене будет дяк зачипати.

Хоч дяк жартует, але не пустует,
Нехай же, донейку, переночует.

Поки ся грали, поки не спали,
Заким ся з собою не обизнали... —

розташовуються поруч із ампліфікаціями «ванітативного» мотиву:

Помисли, чоловіче, чрезгоркій час смерти,
Же не на вѣки жити, потреба умерти.
О горе, слез море от очию злиймо,
Фрасунок за трунок во уста улиймо...

Стратилем юж небо през грѣшніє дѣла.
Постуй, смерте, от души не разлучай тѣла.
Бо згину, не вмину пекельной муки,
Не знійду, як впаду в дѣмонскія руки...⁵⁰

Єдиною сферою українського літературного барокко, яка надіяла «плотяний» Ерос ознаками вищої цінності, був сміховий «світ навиворіт» поезії «мандрованих дяків»⁵¹. Віддзеркалюючи «наспак» (Um-Spiegelung) ідеологію та риторичку «поважних» жанрів, бароккові «канти студні» висуюють на перший план еротичку людського «низу» («от пупа долня єго часть, яко земля»), зокрема, все, що пов'язане з природним «сполованням»:

Ой там за Дніпром, там над водою,
Стояла дѣвчина з бандуркою своєю.

Ой ихав козак да й з України,
Надыбав дѣвчину з чорними очима.

Бог помагай, Буг, дѣвчино, та як же ся маєш,
Дай же ми заграти, бо бандурку маєш.

А в мене бандурка велми красная,
Чорная, як жук, жук, та й волосаяная.

Дай же ми, дѣвчино, на бандурку грати,
Маю я слушний палец перебирати.

Дѣвчина єму та й позволила,
Бандурки дала, очі закрила.

Ох, як взяв козак на бандурку грати,
Стала ся дѣвчина велми смѣяти.

Ох, цит, дивчино, прошу мовчати,
Перед маткою нич не кажити.

Ой рада ж бы я та й не казати,
Может ся панѣ matka сама здогадати.

Ох, цит, козаче, ох бѣда ж менѣ,
Сказив єсь бандурку, не забуду тебѣ.

Я еще мовив да й не женився,
На бандурку грати рад бым навчився.

Буд же ты, дѣвчино, на тоє здорова,
Тылько ты за мене та й проси Бога...⁵²

Отож, природний Ерос зберігає власну трансцендентність стосовно Еросу духовного, однак поміж ними, неначе поміж людською та Божою природами у Христі, існує особливе «взаємопроникнення» (ἐν-χρησις), завдяки якому перший набуває причетності до останнього. Пов'язане з цим складне переплетіння різноманітних духовних, душевних та тілесних інтенцій витворює, зрештою, явище, котре фіксується оксюмороном «духовний природний Ерос» і постає об'єктом наслідування (imitatio naturae) у численних барокових текстах⁵³, як-от, скажімо, анонімній поезії «Аннусю, серденько, палиш мою душу»:

«Аннусю, серденько, палиш мою душу,
Серед ночі о полночі до тебе прийти мушу». —
«Треба тобі, мой паноньку, вельми дяковати,
Що для мене невчасоньку хочеш подейти». —
«За шасливість невчасоньки теї собі маю,
Коли твої, Аннусенько, ножки обіймаю». —
«Паннусеньку, голубоньку, чи маю вірити,
Що твоє серденько хочет мні служити?» —
«Аннусеньку, голубоньку, Богу присягаю,
Через усі годиноньки о тобі гадаю...»⁵⁴, —

чи славнозвісній пісні Семена Климовського:

Іхав козак за Дунай,
Сказав: — Дівчино, прощай!
Ти, конику вороненький,
Неси да гуляй.
Постій, постій, козаче,
Твоя дівчина плаче;
З ким ти мене покидаєш —
Тільки подумай!
— Білих ручок не ламай,
Ясних очок не стирай,
Мене з війни зо славою
К собі дожидай.
— Не хочу я нічого,
Тільки тебе одного,
Ти будь здоров, мій миленький,
А все пропадай!
Свиснув козак на коня
— Зоставайся, молода!
Я приїду, як не згину,
Через три года.
Тебе ж, мила, не забуду,
Поки жив на світі буду.
Коли умру на війні —
Поплач обо мні!⁵⁵

Щиро духовна любов у літературі українського барокко тлумачиться, передовсім, як засновкова богословська цнота — «зна-

меніє внішнее внутряго житія челоуѣка христіанина», «сѣмѣ всѣх добродителей»⁵⁶. «Велико дѣло любви, — вказує Іоаннікій Сениотович, — єюже вся, и без нея ничтоже. Человѣческими и ангелскими глаголати языки зѣло преславно, но без любви, единый звук кимвалный. Проричати будущая, разумѣти сокровенная, чудеса творити, нѣчто ест Божественнаго, обаче и в сих без любви дѣлатель едино ест ничтоже. Любы долготерпит, милосердствует. Любы не завидит, не превозносится, не гордится, не безчинствует, не ищет своя си, не раздражается, вся любит, всему вѣру емлет, вся уповаєт, сими образы вѣтыиствующей. Любы кому не имать быти пріятна! Кого не в лѣпоту восхитит, вселюбезна всѣм суши. Разумом творимое часть точію дѣла, от части бо разумѣаем, в любви же что не совершенно, исполненіе закона любви. Разум кичит, а любов созидает. Пророчества упранияся, языки умолкнут, разум испразднится, любви николиже отпадает»⁵⁷. Двома головнішими її модусами традиційно постають любов до Бога та любов до ближнього. «Никто не может вѣровати во Христа, кто не любит Христа, — каже Іван Максимович, — никтож не любит Христа, аще не любит ближнего»⁵⁸.

При цьому радикальність євангельської версії любові до ближнього («Ви чули, що сказано: «Люби свого ближнього, і ненавидь свого ворога». А Я вам кажу: «Любіть ворогів своїх, благословляйте тих, хто вас проклинає, творіть добро тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує, щоб вам бути синами Отця вашого, що на небі, що наказує сходити сонцю Своему над злими й над добрими, і дош посилає на праведних і на неправедних» (Мв., 5, 43 — 45)) присутньо притуплюється вказівкою на те, що правдивий християнин має любити ворогів людських, але ніяк не мусить любити ворогів Божих⁵⁹. Звідси, наприклад, — можливість застосування украй нетолерантних прийомів літературної полеміки⁶⁰: Петро Могила, сперечаючись із Касіаном Саковичем, раз по раз висміює фізичні вади останнього («Dayze pokoy iuz Rusi, pokiє stanіe ducha, Kassianie, bo zbєdziesz y drugiego ucha»), натякає на його «нещоту» («Wspomni na Łucko, Ostrog, a barzіey Dubno, iakoś tam bachusował?», «ty, którzy się trzy razy w wierze y nabożeństwie iuz, iako chameleon w farbie, odmienił...»), постійно ображає свого високовченого опонента («A wzdyc, durniu, nie “spowiedzi”, ale “pokuty” iest y nazywa się sakrament», «Nie z Pisma Świętego twoia takowa odpowiedz..., ale z twoiej głowy, iak z pustey stodoly, wyleciała», «Potym znać, Wakuło, zes oycow świętych nie czytał, y dla tego nie wiesz...», «Ku końcowi tego paragrafu, iakobys w głowę zaszєdzysz, ledaco (ni k setu, ni k horodu, iako Ruś mowi), pleciesz...», «mowisz, iakobys był bezmozgi...»⁶¹) і т. д.

Більше того, християнська любов (ἄγάπη) до безсмертної душі грішника нерідко постає у формі апології позбавлення

його дочасного життя. «Єретиков достойно і православно есть анафемѣ предавати», — вказує Стефан Яворський і продовжує: «Убо достойно есть и умерщвляти. Вящее бо зло есть, еже сатанѣ предану быти, нежели всякія муки на тѣлѣ претерпѣти». За логікою Яворського, це буде актом широї любові, позаяк «самѣм єретиком полезно есть умерети, и благодѣяніе тѣмъ бывает, егда убиваются. Елико бо множає живут, множає согрѣшают, множайшія прелести изобрѣтают, множайших развращают»⁶². Тяжких тортур заслуговують не лише «єретики», але також інші люди, що не виявляють належного піклування про свої та чужі душі, припустімо, «босяки»:

Велми на свѣтѣ люде то удивительные,
и згола никому вѣм не зрозумительные.
Іменно тые, що ся называют босаки,
не знат, чи люде они, чи якіє кадуки.
Босіє бо через всю зыму явственнo ходят,
и не босіє мѣют быт, так то людей зводят.
Знат то же людем очи волшебством заслѣпляют,
которые сапогов в них на ногах не видают...
За що тым проклятым босакам не щоб чинити,
тылко по голых ногах по пятах по-турецки бити.
Або особливѣйше огнем припалати,
кгда не боится мразу, и огню не может бояти.
Або жеб таковому ноги кат поодтынал,
и псом на зяденіе до дябла преч повергал⁶³.

Очевидно, що християнська карітативна любов перебігає тут у власну протилежність.

Крім любові до ближнього, духовний Ерос виявляє себе у людському прагненні до «czystości»⁶⁴ та намаганні учинити «супружество духовное» з Богом⁶⁵, — людина «распалается» «в любовь Божественную», дивлячись на ікону Христа⁶⁶ або вступаючи до студентського богородичного братства⁶⁷; навіть інцестуальний мотив, знаний українською барокковою літературою, передовсім, у формі християнських корелятивів Едіпової історії — сказання про Андрія Критського, апостола Юду, папу Григорія, — переводиться у площину духовного Еросу, позаяк використовується для «проведення ідеї, що всякий гріх може бути викуплений покаєнням і прощенням з боку священника»⁶⁸. У стихії духовного Еросу відбувається, зрештою, містичне сходження «гностика» до Абсолюту, що засвідчує, зокрема, сковородинівська інтерпретація міфа про Нарциса.

Український філософ править про любов «бuego» та «мудрого» Нарциса. Перша тлумачиться Сковородою у дусі Плотінової алегорези «Нарцисового гріхопадіння»⁶⁹. «Хто побачив прекрасне в тілах, — міркував фундатор античного новоплатонізму, — має не зупинятися на цьому, а навпаки, усвідомлюючи, що це (тільки) образи, сліди і тіні, бігти до того, стосовно чого це образи. А саме —

якщо хтось біжить за ними, намагаючись оволодіти ними як істинними, той, наче (Нарцис), прагнучи оволодіти тим, що гасє прекрасною оманю на воді, — як розповідає (наскільки мені відомо) якийсь міф, — зникає, занурившись у глибину потоку, так само й той, хто тримається за прекрасні тіла і не відкидає їх, повинен уже не тілом, але душою зануритися у темні й безрадісні для розуму глибини; перебуваючи там сліпим, (у безвидному) Аїді, він, таким чином, і тут, і там причетний до тіней»⁷⁰.

На думку Плотіна, людська душа, посідаючи певний шабел еманацийної драбини, мусить обирати поміж Єдиним (Еν) та матерією (μὴ ὄν). Вона має змогу відвернутися від «потоку» матерії і шляхом противлення всьому чуттєвому через самозаглиблення здійснити еротичне сходження до власного Першоджерела. Однак душа спроможна також закохатися у свою «плотяну» тінь, і відтоді вона приречена на трагічний розрив із абсолютним Благом. Вона втрачає істотну причетність до Єдиного, а її шляхом стає шлях «тварного, що відпало від Бога та побігло навздогін за привидом власного відірваного буття»⁷¹. Таку свавільну душу являє собою Плотінів Нарцис. І коли читаємо у Сковороді: «О плѣненный твоим болваном, Нарциссе! Мило тебѣ в источник и в прозрачный пепел («прозрачный пепел» — дзеркало, — крім усього іншого, є моментом бароккової ампліфікації «ванітативного» мотиву — Л. У.)⁷² зѣвать на гибельный твой кумир...»⁷³, або «Знаю, что ты весь, как Наркисс твой во водах, потопился в наличность»⁷⁴, — можемо стверджувати, що маємо тут ще одну новоплатонічну версію «Нарцисового гріхопадіння».

Отож, «буїй Наркисс» є душа, закохана у плоть, чи — послуючись сковородинівськими термінами — «невидима натура» еротично причетна до «натури видимої» у межах «мікрокосму». Сюжет міфа починає говорити про неминучий трагізм такої еротики для «внутрішньої людини».

Картина «Нарцисового гріхопадіння» дозволяє Сковороді максимально інтродукувати опозицію природного та духовного Еросу порівняно з її іконічною репрезентацією, скажімо, у «Камені вѣры» Стефана Яворського: «Мило вам смотрѣти на образ обнаженныя Сусанны, Вирсави, Венеры, почто отвращаете лице свое от обнаженного на крестѣ Іисуса»⁷⁵.

Однак еротика «бuego Наркисса» являє собою лише «плотяну» тінь еротики «Наркисса мудрого», яка структурується шляхом апофатичного віддзеркалення першої. «Наркисс мой, правда, что жжется, ражжигаясь углѣм любви, ревнуя, рвется, мечется и мучится, ласкосердствует, печется и молвит всѣми молвами, а не о многом же, ни о пустом чем-либо, но о себѣ, про себе и в себе. Печется о едином себѣ. Единое есть ему на потребу. Наконец, весь, аки лед, истаяв от самолюбного пламя, преображается во источник. Право! Право! Во что кто влюбился, в то

преобразился. Всяк есть тѣм, чіе сердце в нем. Всяк есть там, гдѣ сердцем сам»⁷⁶. Оці сковородинівські образи, репрезентуючи містичний досвід сходження душі до Єдиного, мають власним джерелом, очевидно, відповідні тексти Оригена, які В. Лоський коментував так: «Чим більше зростає пізнання, тим сильніше й сильніше розпалюється любов («любов есть Софіина дщерь», — говорив з цього приводу український філософ. — Л. У.)⁷⁷. Тому слово ψῦχή — душа, — яке Ориген виводить із ψῦχος — холод, означає у нього холодну духовну субстанцію, яка через віддаленість од Бога втратила свою початкову полум'яність»⁷⁸, але має здатність знову отримати її шляхом ἀποκατάστασις у.

«Мудрий Наркісс» поглянув у джерело «духовними» очима, побачивши не дзеркальну гладінь води та свій тілесний «болван», а живодайне «джерело» — Λόγος та власну ноуменальну «персону» як галузку останнього. Охоплення любов'ю до Божої «натури», Наркіс зазнає «преображення» (μετανοία). Метафізична Любов («вѣчный союз между Богом и человеком»)⁷⁹, тобто сила, що прилучає «зовнішню емпіричну людину до її вічної ідеї», постає тут «своєрідною і глибокою переробкою платонівського вчення про Ерос у душі біблійної антропології. То є справжній синтез конкретного індивідуалізму Біблії... та дещо абстрактного універсалізму Платона. Метафізичні риси платонівської ідеї — вічність, божистість, незмінність, красу і благодать — Сковорода переносить на неповторну особистість людини, взяту в її умоглядній глибині, і платонічне явище Еросу та філософічної закоханості стає для нього, перш за все, внутрішнім фактом духовного життя. Предмет любові та жаги, до якого прагне душа мудреця, перебуває не поза ним, як у Платона, а всередині. Це сама людина, її внутрішня суть, таємне і незрозуміле зерно її духовної індивідуальності. Так закоханість Платона перетворюється у Сковороди в самозакоханість...»⁸⁰, а також досягається рідкісне за вишуканістю поєднання платонівського Ερως у із християнською Ἀγάπη у феномені «мудрого нарцисизму»⁸¹.

Таким чином, широке коло жанрів, починаючи від богословського трактату, епідейктичного казання, агіографічної збірки чи пенітенціалія і закінчуючи «кантом студним», засвідчує, що Ерос є найпотужнішою енергією світу українського літературного барокко.

Примітки

Метафізика образу

¹ Kalnofoyski A. Терапевтика. К., 1638. С. 84. Див. про це: Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). К., 1898. Т. II. С. 301 — 304.

² Яворський С. Камень вѣры. К., 1730. С. 2.

³ Там само. С. 234.

⁴ Там само. С. 152.

⁵ Там само. С. 2.

⁶ Там само. С. 38. — Див. також: Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцѣнное. Могилѣ, 1699. Арк. 37 (зв.), 42, 54 (зв.), 86 (зв.); Димитрій Ростовський. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. К., 1748. Арк. 255 (зв.); Начатки догматно-нравоучительнаго богословія. Почаїв, 1770. С. 431.

Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. Рахманів, 1619. Арк. 140, 223 (зв.); Євангеліє учительное. К., 1637. С. 831; Kalnofoyski A. Op. cit. S. 90 — 91; Baranowicz I. Lutnia Apollinowa. K., 1671. S. 326; Радивиловський А. Вѣнец Христов. К., 1688. Арк. 90 — 91 (зв.); Прокопович Ф. Натурфілософія або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. К., 1980. Т. 2. С. 150; Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. К., 1990. Т. 2. С. 73, 243; Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанскому добронравію // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. К., 1973. Т. 1. С. 146; ін.

⁷ Яворський С. Цит. пр. С. 4.

⁸ Галатювський І. Месія правдивий. К., 1669. Арк. 299. — Див. також: Galatowski I. Stary Kosciol Zachodni. Nowogrod-Siewerski, 1678. S. 25 (2-а пагін.); Kalnofoyski A. Op. cit. S. 90 — 91; Баранович Л. Трубы словес проповідних на дни нарочитых праздников. К., 1674. Арк. 139 (зв.); Сковорода Г. Цит. пр. С. 149; ін. Порівн. із католицькою версією: Rutka Th. Chorigiew zgody u pokoju. Lublin, 1691. S. 109, 149.

⁹ Яворський С. Цит. пр. С. 4. — Див. також: Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословія. Уневі, 1692. Арк. 1 (передмова, б. п.); Kalnofoyski A. Op. cit. S. 90 — 91; Могила П. Собрание краткія науки о артикулах вѣры. Почаїв, 1783. Арк. 4; Євангеліє учительное. С. 304; Гізель І. Мир с Богом человеком. К., 1669. С. 270; Συνοψις. К., 1678. Арк. 45; Галатювський І. Ключ разумѣнія. К., 1659. Арк. 8; Галатювський І. Месія правдивий. Арк. 100 (зв.); Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 266 (зв.), 355; Баранович Л. Трубы... Арк. 254; Димитрій Ростовський. Книга житій святых. К., 1700. Арк. 10, 40; Максимович І. Озваторов, или Позор нравоучительный. Чернігів, 1708. Арк. 40 (зв.), 273 — 273 (зв.); Максимович І. Богомыслие. Чернігів, 1710. Арк. 352 (зв.); Кониський Г. Цит. пр. С. 238.

¹⁰ Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 253. Порівн.: Беллармин Р. Руководство к богопознанію по лѣствицѣ сотворенных вещей. М., 1783. С. 12 — 19.

¹¹ Яворський С. Цит. пр. С. 4.

¹² Сковорода Г. Потоп зміин // Сковорода Г. Цит. вид. К., 1973. Т. 2. С. 137. — Див.: Tschjzenskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. München, 1974. S. 62 — 73.

¹³ Яворський С. Цит. пр. С. 4.

¹⁴ Яворський С. Цит. пр. С. 4.

¹⁵ Кониський Г. Цит. пр. С. 23.

¹⁶ Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. Арк. 160 (зв.); Могила П. Цит. пр. Арк. 40; Галатювський І. Месія правдивий. Арк. 324 — 324 (зв.); Радивиловський А. Огородок Маріи Богородици. К., 1676. С. 133; Баранович Л. Трубы... Арк. 168 (зв.); Максимович І. Богомыслие. Арк. 302; Яворський С. Цит. пр. С. 745; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 15 (зв.); Начатки догматно-нравоучительнаго богословія. С. 73 — 74.

¹⁷ Яворський С. Цит. пр. С. 5.

¹⁸ Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 6 (зв.).

¹⁹ Галатювський І. Ключ разумѣнія. Арк. 101 (зв.).

²⁰ Галатювський І. Месія правдивий. Арк. 144.

²¹ Яворський С. Цит. пр. С. 5.

²² Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. Арк. 95, 3 (2-а пагін.); Книга о вѣрѣ. К., 1620. С. 131 (2-а пагін.); Галатювський І. Ключ разумѣнія. Арк. 64 — 64 (зв.); Патерик, или Отечник Печерскій. К., 1661. Арк. 138; Радивиловський А. Огородок Маріи Богородици. С. 622 — 623; Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 57; Баранович Л. Трубы... Арк. 50, 70 (зв.), 317 (зв.) — 319 (зв.); Димитрій Ростовський. Руно орошенное. Чернігів, 1680. Арк. 48 (зв.); Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 90; Полоцький С. Вечера ду-

- шевная. М., 1681. Арк. 275 (зв.), 280, 305, 354; Максимович І. Єватор. Арк. 3 (зв.); Максимович І. Богомыслие. Арк. 242, 245; Яворський С. Цит. пр. С. 256, 882.
- ²³Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 196.
- ²⁴Прокопович Ф. Цит. пр. С. 152.
- ²⁵Довгалецький М. Поетика (Сад поетичний). К., 1973. С. 37.
- ²⁶Див.: Димитрій Ростовський. Руно орошенне. Арк. 47 (зв.); Радивиловський А. Огородок Марії Богородиці. С. 431; Максимович І. Єватор. Арк. 7; Сковорода Г. Кольцо // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 378.
- ²⁷Див.: Транквіліон-Ставроецький К. Євангеліє учителне. Арк. 41 (зв.); Kossow S. Патерик. К., 1635. С. 92 — 93; Галатовський І. Ключ розуміння. Арк. 223; Galatowski I. Op. cit. S. 53 (2-а пагін.); Димитрій Ростовський. Руно орошенне. Арк. 69, 82; Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1695. Арк. 2 (передмова, б. п.); Баранович Л. Труби... Арк. 129; Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. Nowogrod-Siewierski, 1676. S. 33; ін.
- ²⁸Прокопович Ф. Цит. пр. С. 152. — Див. також: Кониський Г. Цит. пр. С. 74.
- ²⁹De arte poetica libri III ad usum et institutionem Studiosae iuventutis roxolanae. Dictati Kioviae in orthodoxa academia Mohileana. Anno Domini 1705. Mohiloviae, 1786. P. 13. — Див. також: Трактат про поетичне мистецтво // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI — XVIII ст. К., 1981. С. 126; Довгалецький М. Цит. пр. С. 33; Сковорода Г. Silenus Alcibiadis // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 2. С. 30 — 31; ін.
- ³⁰De arte poetica... P. 113 — 114.
- ³¹Максимович І. Єватор. Арк. 122 (зв.) — 123.
- ³²Прокопович Ф. Цит. пр. С. 153. — Див. також: Кониський Г. Цит. пр. С. 75.
- ³³Транквіліон-Ставроецький К. Євангеліє учителне. Арк. 78 (2-а пагін.). — Див. також: Сакович К. Арістотелівські проблеми // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. К., 1988. С. 413 — 418; Димитрій Ростовський. Руно орошенне. Арк. 87; ін.
- ³⁴Радивиловський А. Огородок Марії Богородиці. С. 107 — 108.
- ³⁵Радивиловський А. В'їнець Христов. Арк. 292. — Див. також: Максимович І. Єватор. Арк. 24 — 24 (зв.), 76; ін.
- ³⁶Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 550. — Див. також: Козачинський М. Августейшей непобедимой императрицы ея священнейшему царскому величеству Елисаветы Петровны. К., 1744. Арк. 16 (зв.) (б. п.).
- ³⁷Радивиловський А. В'їнець Христов. Арк. 29 (зв.). — Див. також: Сочиненія св. Димитрія, митрополита Ростовскаго. К., 1824. Ч. 3. С. 168; Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1700. Арк. 402, 506 (зв.); Миславський А. Присвята кн. Д. М. Голіцину // Алфавит духовный. К., 1713. Арк. 3 (б. п.); Кониський Г. Цит. пр. С. 263; Сковорода Г. Алфавит // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 424, 455.
- ³⁸Див.: Транквіліон-Ставроецький К. Євангеліє учителне. Арк. 185 (зв.); Kalnofoyski A. Op. cit. S. 1; Dubowicz I. Hierarchia. Lwow, 1644. S. 94, 110; Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 65 (зв.); 165, 366; Galatowski I. Op. cit. S. 99 (2-а пагін.); Гізель І. Цит. пр. С. 100; Беринда П. Лексикон славеноросский. Кутейно, 1653. С. 1; Максимович І. Парський путь креста Господня. Чернівці, 1709. Арк. 32; Яворський С. Цит. пр. С. 318, 356; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 90 (зв.), 175, 344 — 344 (зв.); Історія русов или Малой Россіи. М., 1846. С. 187; Сковорода Г. Бесѣда, нареченная двое // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 266.
- ³⁹Книга о вѣрѣ. С. 14, 53, 68, 183.
- ⁴⁰Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 80.
- ⁴¹Радивиловський А. В'їнець Христов. Арк. 498.
- ⁴²Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1695. Арк. 323.
- ⁴³Див.: Книга о вѣрѣ. С. 3 — 4 (2-а пагін.); Ornowski I. Bogaty w parentele, stawie u honory wyrzadz herbownem ich mościow panow Zacharzewskich. K., 1705. Арк. 7 (б. п.); ін.
- ⁴⁴Див.: Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 164 — 165; Довгалецький М. Цит. пр. С. 41; ін.
- ⁴⁵Яворський С. Цит. пр. С. 77 — 78. — Див. також: Полоцький С. Жезл правління. М., 1667. Арк. 120.
- ⁴⁶Див.: Книга о вѣрѣ. С. 11 (2-а пагін.); Kalnofoyski A. Op. cit. S. 84; Євангеліє учителне. С. 582, 675 — 676; Яворський С. Цит. пр. С. 3, 9, 77, 433; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 174 (зв.); Сковорода Г. Алфавит. С. 455.
- ⁴⁷Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 209. Про різні виміри категорій «матерія» та «форма» див.: Ingarden R. Spór o istnienie świata. Warszawa, 1962. T. 1. S. 291 — 472.
- ⁴⁸Радивиловський А. В'їнець Христов. Арк. 435 (зв.).

- ⁴⁹Сковорода Г. Потоп зміїн. С. 138, 139.
- ⁵⁰Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 173. — Див. також: Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1689. Арк. 4 (зв.) 134 (зв.), 261 (зв.) — 262, 264, 295 (зв.) — 297 (зв.), 391 (зв.) — 392 (зв.), 396 (зв.) — 397, 399 — 399 (зв.), 449 (зв.), 455 (зв.) — 462, 565, 631 — 649 (зв.); Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1700. Арк. 55, 56, 70 — 71 (зв.), 105 (зв.) — 108, 112 (зв.), 151, 164 (зв.) — 165 (зв.), 214 — 214 (зв.), 220, 254 — 254 (зв.), 258 — 264 (зв.), 265 (зв.) — 268, 277 (зв.), 289 — 290, 303 (зв.), 349, 352 (зв.), 530 — 531 (зв.), 542 (зв.), 563 (зв.) — 565 (зв.), 637 — 637 (зв.), 665 — 666 (зв.); Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1705. Арк. 10 (зв.) — 18 (зв.), 262 (зв.), 263 (зв.) — 266, 416 — 416 (зв.), 637 (зв.) — 638; Книга о вѣрѣ. С. 31 — 37 (2-а пагін.); Галатовський І. Небо нове. Львів, 1665. Арк. 59 (зв.), 61 — 61 (зв.), 68 (зв.), 102 (зв.); Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 209 (зв.) — 210; Радивиловський А. В'їнець Христов. Арк. 436 (зв.); Яворський С. Цит. пр. С. 20 — 21; ін.
- ⁵¹Див.: Книга о вѣрѣ. С. 23 (2-а пагін.); Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 20; Яворський С. Цит. пр. С. 3; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 23.
- ⁵²Kalnofoyski A. Op. cit. S. 85 — 86. — Див. також: Книга о вѣрѣ. С. 8 (2-а пагін.); Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 208; Яворський С. Цит. пр. С. 16; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 23, 156; Слово к народу католическому. Почаїв, 1765. Арк. 108.
- ⁵³Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 155. — Див. також: Могила П. Цит. пр. Арк. 60 (зв.); Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 208; Галатовський І. Бог поганський // Галатовський І. Ключ розуміння. К., 1985. С. 388 — 389; ін.
- ⁵⁴Див.: Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1700. Арк. 20, 655; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 154 (зв.); Євангеліє учителне. С. 314; Яворський С. Цит. пр. С. 155; ін.
- ⁵⁵Яворський С. Цит. пр. С. 79.
- ⁵⁶Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 161.
- ⁵⁷Димитрій Ростовський. Руно орошенне. Арк. 47 (зв.). — Див. також: Максимович І. Богородице дѣво. Чернівці, 1707. Арк. 248.
- ⁵⁸Див.: Радивиловський А. В'їнець Христов. Арк. 438; Яворський С. Цит. пр. С. 17; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 162.
- ⁵⁹Сковорода Г. Алфавит. С. 448. — Див. також: Книга о вѣрѣ. С. 18 — 19 (2-а пагін.); Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1700. Арк. 108; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 21.
- ⁶⁰Kalnofoyski A. Op. cit. S. 85.
- ⁶¹Див.: Kalnofoyski A. Op. cit. S. 85; Яворський С. Цит. пр. С. 17, 78; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 21 (зв.).
- ⁶²Книга о вѣрѣ. С. 27 (2-а пагін.); Kossow S. Op. cit. S. 90; Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1705. Арк. 123 (зв.) — 124; Гора Почаевская. Почаїв, 1772. Арк. 15 — 15 (зв.).

Antiquus — modernus

- ¹Див.: Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. М., 1891 — 1904. Вып. I — III; Титов Х. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI — XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924; Стратий Я. М., Литвиненко В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К., 1982; ін.
- ²Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. М., 1991. С. 83.
- ³Oswieconemu xiazeciu a iasne wielmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Bożey xiazeciu Ostrozkiemu // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1903. Кн. 3. С. 1008 — 1010. — Див. також: О Пресвятей Троице и о иных артыкулах вѣры единое правдивое Церкви Христовы // Архив Юго-Западной России. К., 1914. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 162; Транквіліон-Ставроецький К. Євангеліє учителне. Арк. 2 (зв.) (передмова, б. п.); Dubowicz I. Op. cit. S. 36, 109; Litos, abo Kamien z prosy prawdy cerkwie swietey prawoslawney Ruskiej // Архив Юго-Западной России. К., 1893. Ч. 1. Т. IX. С. 127; Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. S. 262; Полоцький С. Жезл правління. Арк. 15 (зв.), 57 (зв.); Максимович І. Осм блаженства євангелєскє. Чернівці, 1709. Арк. 8; Яворський С. Цит. пр. С. 248, 296, 754, 768.

- ⁴Гізель І. Цит. пр. С. 216 — 217, 599. — Див. також: Поученіе о святых тайнах... Унев, 1745. Арк. 128 (зв.); Kulczycki P. Treść teologicznej nauki. Poznań, 1787. S. 52 — 53.
- ⁵Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 30.
- ⁶Святого Климента епископа Римского к коринфянам послание I // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 61.
- ⁷Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 262. — Див. також: Λίθος... С. 37; ін.
- ⁸Ekthesis, або Krotke zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiasnym synodzie w Brześciu Litewskim // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 343; Αντιρρησις, або Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi // Там само. С. 866; Αντιγραφή, або Odpowiedź na script uszczypliwy przeciwko ludziom starożytniej religiey Graeckiej od apostatow cerkwy Wschodniej wydany // Там само. С. 1230; Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 36.
- ⁹Див.: Αντιρρησις... С. 944; — Αντιγραφή... С. 1283; Сѣмя слова Божія. Почаїв, 1772. С. 308; ін.
- ¹⁰Αντιρρησις... С. 700. Порівн.: Krzyżanowski J. Historia literatury polskiej: Allegoryzm — preromantyzm. Warszawa, 1986. S. 117.
- ¹¹Яворський С. Цит. пр. С. 111. — Див. також: Λίθος... С. 205.
- ¹²Див.: Яворський С. Цит. пр. С. 58 — 59; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 51 (зв.) — 52, 69 (зв.); ін.
- ¹³Див.: Франко І. Увага про назву «Палінодія» // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. 1903. Т. LV. Кн. 4. С. 3 (Miscellanea).
- ¹⁴Козачинський М. Філософія Аристотелева. Львів, 1745. Арк. 3 (зв.).
- ¹⁵Див.: Кониський Г. Мала логіка // Кониський Г. Цит. вид. К., 1990. Т. 1. С. 173.
- ¹⁶Див.: Pociey H. Kazania i homilie od niedzieli przedzapustney do niedzieli i poniedziałku zesłania Ducha S. Poczaiow, 1788. S. 194, 560; Патерик. Арк. 5 (зв.), 6 (зв.) (присвята, б. п.), 161; Baranowicz Ł. Трубы... Арк. 53, 130, 198; Galatowski I. Or. cit. Арк. 2 (зв.) (присвята, б. п.); Димитрій Ростовський. Руно орошенное. Арк. 91 (зв.); Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1695. Арк. 8; Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1705. Арк. 25 (зв.), 49 (зв.), 95 (зв.), 150, 158, 182 (зв.), 189 (зв.), 327, 529; Климентій Зіновіїв. Вірші. Приповісті посполиті. К., 1971. С. 82; Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 37 (зв.), 82, 113 (зв.), 115, 146, 186; Максимович І. Оваторов. Арк. 2 (передмова, б. п.), 227, 284 (зв.), 305; Алфавит духовный. Арк. 100.
- ¹⁷Термін, яким фундатор християнського новолатинізму позначав «обоження» (θεωσις). Див.: Лоский В. Н. Паламитський синтез // Богословские труды. М., 1978. Сб. 18. С. 198.
- ¹⁸Лоский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. К., 1991. С. 138. Про θεωσις див. також: Попов И. В. Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909; Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. С. 337 — 391; Лоский В. Н. Догматическое богословие // Там само. С. 296 — 299; ін.
- ¹⁹Див.: Pociey H. Or. cit. S. 84; Αντιρρησις... С. 682; Книга о вѣрѣ. С. 299 — 300; Kossow S. Or. cit. S. 76, 78; Євангеліе учительное. С. 260, 482, 645; Галатовський І. Ключ разумѣнія. Арк. 64 — 64 (зв.); Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 274 (зв.); Baranowicz Ł. Трубы... Арк. 59 (зв.), 96, 207 — 207 (зв.), 210, 238; Радивилловський А. Вѣнец Христов. Арк. 280, 462; Максимович І. Богомыслие. Арк. 241 (зв.) — 246 (зв.); Максимович І. Осм блаженства евангеліе. Арк. 1 (передмова, б. п.), 5 (зв.), 12, 23, 27, 28 (зв.), 33, 47; Максимович І. Богомыслие. Арк. 241 (зв.) — 246 (зв.); Яворський С. Цит. пр. С. 855, 882; Слово к народу католическому. Арк. 56 (зв.), 167; Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Арк. 14, 17, 24, 50 (зв.).
- ²⁰Могила П. Крест Христа Спасителя // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 398.
- ²¹Завѣт духовный в іером. Теодосія, игумена бывшаго обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси // Изд. А.П. Петрушевич. Львів, 1868. С. 64.
- ²²Апокаліпсис первий // Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI — XVIII веков. Л., 1929. С. 96. — Див. також: Транквилюн-Ставроецкий К. Євангеліе учительное. Арк. 51, 201 (зв.); Галатовський І. Ключ разумѣнія. Арк. 163; Радивилловський А. Вѣнец Христов. Арк. 460 — 460 (зв.); Максимович І. Молитва Отче наш. Чернівці, 1709. Арк. 107; Максимович І. Царский путь креста Господня. Арк. 7, 125 (зв.) — 136; Максимович І. Богомыслие. Арк. 283, 297 — 297 (зв.), 306; ін.

- ²³Сковорода Г. Сад божественных пѣсней // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 65.
- ²⁴Див.: Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 345 — 360; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 80 — 160; Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. М., 1991. С. 3 — 26; ін.
- ²⁵Середньовічна, а також пізніша європейська традиція, услід за Босієм, тлумачила особистість як «неподільну субстанцію розумної природи (natura rationalis individua substantia)», — у перекладі Іоанія Галатовського — «натури розумної истность нероздѣльная» (Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 94).
- ²⁶Унгер Р. Философские проблемы новейшего литературоведения // Западная эстетика и теория литературы XIX — XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 155.
- ²⁷Див.: Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.). М., 1991. С. 30 — 74; Minarik J. Barokova literatura: svetová, česká, slovenská. Bratislava, 1984. S. 23 — 24; ін.
- ²⁸Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 51.
- ²⁹Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 493.
- ³⁰Див.: Пачовський Т. «Метаморфози» Овідія в українській літературі // Публіцистичні нарис: До 2000-річчя з дня народження. Львів, 1960. С. 69.
- ³¹Див.: Петров Н. И. Южнорусская литература XVIII века, преимущественно драматическая // Русский вестник. 1880. Т. 147. Май. С. 382.
- ³²De arte poetica... Р. 15. — Див. також: Довгалецький М. Цит. пр. С. 34; ін.
- ³³Див.: Iulii Caesaris Scaligeri viri clarissimi. Poetices libri septem... Editio secunda. Apud Petrum Santandreamum. MDLXXXI.
- ³⁴Див.: Iacobi Pontani de societate Iesu. Poeticarum institutionum libri III. Ingolstadii, anno Domini MDXCVII.
- ³⁵De arte poetica... Р. 68.
- ³⁶Ibid. Р. 16.
- ³⁷Ibid. Р. 68.
- ³⁸Шульгин Я. Несколько данных о школах в правобережной Украине в половине XVIII в. // Киевская старина. 1891. Т. XXXIV. Июль. С. 105. Порівн.: Hervas Cz. Barok. Warszawa, 1980. S. 215; Rytel J. Barok // Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu. Warszawa, 1975. S. 132.
- ³⁹Лебедев А. С. Харьковский коллегіум как просветительный центр Слободской Украины по учреждению в Харькове университета // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1885. Кн. 4. Окт. дек. С. 13.
- ⁴⁰De arte poetica... Р. 71. — Див. також: Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Цит. вид. К., 1979. Т. 1. С. 154. Порівн., напр.: Сурпани Soarri societatis Iesu tabulae rhetoricae. Leopolis, 1722. P. 9 — 10.
- ⁴¹Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Цит. вид. С. 15, 17, 19, 25, 32, 40, 47, 48, 59, 71, 75, ін. Порівн., напр.: Gradus ad Parnassum. Lugduni, MDCCXXV; ін.
- ⁴²Завѣт духовный в іером. Теодосія... С. 57. — Див. також: О хиротоніи. Новгород-Сіверський, 1676. Арк. 5 (зв.); ін.
- ⁴³Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 18, 48, 54, 73. Див. також: Максимович І. Осм блаженства евангеліе. Арк. 1 (зв.).
- ⁴⁴Гойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 424.
- ⁴⁵Див.: Михайлов А. В. Роман и стиль // Теория литературных стилей. Современные аспекты изучения. М., 1982. С. 137 — 203.
- ⁴⁶Галатовський І. Наука, або Спосіб зложеня казаня // Галатовський І. Ключ разумѣнія. Львів, 1665. Арк. 514 (зв.).
- ⁴⁷Про високе // Віхи в історії античної естетики: Збірник. К., 1988. С. 42.
- ⁴⁸Ответ Лопе де Веги Каррию на письмо, написанное ему неким сеньером по поводу новой поэзии // Испанская эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977. С. 119.
- ⁴⁹Гізель І. Цит. пр. Арк. 4 (зв.) — 5 (передмова до читача, б. п.).
- ⁵⁰Климентій Зіновіїв. Цит. вид. С. 194.
- ⁵¹Радивилловський А. Огородок Маріи Богородици. Арк. 1 (зв.) (передмова до читача, б. п.).
- ⁵²Грасиан Б. Остроумие, или Искусство изощренного ума // Испанская эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение. С. 175.
- ⁵³Реєстр характерних для літературного барокко опозицій див.: Minarik J. Or. cit. S. 18 — 19.
- ⁵⁴Див.: Шкловський В. О теорії прози. М., 1983. С. 8 — 62.

- ⁵⁵Див.: Брехт Б. «Малый органон» для театру // Брехт Б. Про мистецтво театру: Збірник. К., 1977. С. 81 — 124.
⁵⁶Див.: Довгалевський М. Цит. пр. С. 41.
⁵⁷Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. Арк. 1 (зв.) (do czytelnika, б. п.).
⁵⁸Рукописные заметки на полях книги «Мир человека с Богом» Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 г. // Киевская старина. 1892. Т. XXXVI. Янв. С. 153.

Біблійна герменевтика

- ¹Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. Арк. 2 (передмова, б. п.).
²Див.: Лѳос... С. 295; Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 352 (зв.); Отowski I. Op. cit. Арк. 49 (б. п.); Димитрій Ростовський Книга житій святих. К., 1700. Арк. 398 (зв.) — 399; Максимович І. Феваров. Арк. 25; Кониський Г. Загальна філософія... // Кониський Г. Цит. вид. Т. 1. С. 49 — 50; Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 2. С. 450; ін.
³Иванчик В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. К., 1911. С. 526 — 527.
⁴Про античну алегорію див.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. 2. С. 163 — 248; Wiprecht F. Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen. Tübingen, 1902 — 1908. Bd. I — II; Pēpin J. Mythe et allégorie. Paris, 1976; ін.
⁵Антиррор... С. 799.
⁶Див.: Святого Поликарпа послание к филиппийцам // Ранние отцы Церкви. С. 153.
⁷«Літеральний сенс говорить про те, що відбулося, алегоричний — у що ти віруєш, моральний — що маєш чинити, аналогічний — до чого ти прагнеш».
⁸Див.: Клірик Острозький. Опис на лист в Бозь велебного опца Іпапа... // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 415; Дибович І. Op. cit. С. 11; Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 2, 19, 323 (зв.) — 324 (зв.); 353; Galatowski I. Op. cit. С. 7; Яворський С. Цит. пр. С. 368, 692, 694, 695, 700, 742, 743; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 319 — 319 (зв.), 320 (зв.) — 321, 325 (зв.) — 326, 342 (зв.) — 343; Кониський Г. Філософія природи або Фізика. С. 186; ін.
⁹Галатовський І. Ключ разумѣнія. К., 1659. Арк. 83 (зв.) — 84.
¹⁰Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 353. Порівн., напр.: Summa totius theologiae s. Thomae Aquinatus. Primae partis. Volumen primum. Lugduni, 1701. Р. 27, 29 — 30. — Див. про це: Бѣда К. Іоанікій Галатовський і його «Ключ разумѣнія». Romae, 1975. С. LXII — LXXI.
¹¹Яворський С. Цит. пр. С. 152.
¹²Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 314.
¹³Яворський С. Цит. пр. С. 97. — Див. також: Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 150 (зв.).
¹⁴Яворський С. Цит. пр. С. 920. — Див. також: Могила П. Собрание краткія науки о артикулах вѣры. Арк. 21.
¹⁵Яворський С. Цит. пр. С. 97.
¹⁶Там само. С. 905. Порівн. із коментарем Симеона Полоцького до слів «Тогда возложат на олтѣрь твой телцы» (Пс., 51, 21): «В греческом языкѣ и в прочих, ими же Божественное Писаніе писася, нѣсть здѣ усумнѣніе, вездѣ бо есть на множественном числѣ «телцы», а не единого «теля». В славенском же родися усумнѣтельство от подобія в произношеніи гласом писмене «я» и «а». В древних бо харатейных книгах обрѣтается «телцы», еже тожде есть, еже и «телцы», яко видѣти есть в грамматикѣ Мелетіа Смотрицкаго в парадигмѣх кончащихся на «цѣ», сія бо имѣют винительный падеж множественнаго числа на «цы» и на «ця», яко «отецъ», тыя «отцы» или «отця»; «чванецъ», тыя «чванцы» или «чванця». Подобно «телецъ», тыя «телцы» или «теля». Сей убо падеж винительный множественный, кончающийся на «ця», не искуснии списатели измѣниша на «ца» и тако сотвориша винительный падеж единственнаго числа» (Полоцький С. Жезл правления. Арк. 145 (зв.) — 146).
¹⁷Яворський С. Цит. пр. С. 497 — 498.
¹⁸Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 316 — 317.
¹⁹Завѣт духовный в іером. Теодосія... С. 85.
²⁰Див.: Яворський С. Цит. пр. С. 152; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 319 (зв.) — 320; Сковорода Г. Silenus Alcibiadis. С. 10.
²¹Див.: Максимович І. Феваров. Арк. 249.

- ²²Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 124, 253, 256 (зв.), 323 (зв.). — Див. також: Galatowski I. Op. cit. С. 7; ін.
²³Яворський С. Цит. пр. С. 440, 917, 957, ін.
²⁴Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 353 (зв.) — 354. Порівн., напр.: Młodzianowski T. Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste. Rozpraw, 1681. С. 77, 142, 146 — 147, ін.
²⁵Див.: Корсунський І. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. Приклади «префігурації» зустрічаємо вже у текстах паулінського корпусу (Рим., 5, 14; 1 Кор., 10, 6; Кол., 2, 17). Див.: Глубоковский Н. П. Благовестіє св. ап. Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Кн. 2.
²⁶Див.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. К., 1984. С. 79; Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фомѣ // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 285; Франко І. Передмова // Памятники українсько-руської мови та літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Дібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. Т. 1. Апокрифи старозавітні. Львів, 1896. С. XVII; Списание против лютторов // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 91 — 95, 107, 144 — 145; Против повести нынешних безбожных еретиков // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 28; Indicium, to jest Pokazanie Cerkwie prawdziwey... // Там само. С. 765; Клірик Острозький. Цит. пр. С. 390, 414 — 415; Zyzyaniy S. Kazanie s. Cyrilla patriarchy ierozolimskiego o Antichryście u znakoch jego... // Памятники українсько-руської мови та літератури. Памятники полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Вид. К. Студинський. Львів, 1906. Т. 1. С. 45, 47, 67, 104, 189; Книга о вѣрѣ. С. 204 — 205, 209 — 223; Pociey H. Op. cit. С. 53 — 54; Земка Т. Друга перемога до Службеника 1629 р. // Титов Хв. Цит. вид. С. 201; Могила П. Присвята Богдану Стеткевичу Любавицькому Учительного євангелія 1637 р. // Там само. С. 336 — 337; Баранович Л. Трубы... Арк. 307 (зв.); Галатовський І. Ключ разумѣнія. Арк. 234 (зв.) — 240 (зв.); Полоцький С. Жезл правления. Арк. 7 — 7 (зв.), 14 — 15, 24 (зв.), 34 — 34 (зв.), 51, 100 (зв.); Прокопович Т. Истинное оправдание. СПб., 1724. Арк. 25 (зв.) — 29 (зв.); Димитрій Ростовський. Руно орошенное. К., 1695. Арк. 263 (зв.); Радивилівський А. Вѣнѣ Христов. Арк. 6 (зв.), 111 (зв.), 216; Кроковський І. Передмова до Півної Тріоди 1702 р. // Титов Хв. Цит. вид. С. 258 — 259; Максимович І. Осм блаженства євангеліє. Арк. 102 — 102 (зв.); Максимович І. Богомыслиє. Арк. 29 — 29 (зв.), 66 — 66 (зв.); Сениатович І. Богословіє до Пісної Тріоди 1715 р. // Титов Хв. Цит. вид. С. 353 — 354; Яворський С. Цит. пр. С. 5, 72, 110, 180 — 186, 300, 304 — 310, 364 — 366, 688, 700 — 701, 765 — 774; Начатки догматико-нравоучительнаго богословія. С. 261, 489 — 490, 503 — 509, 518, 528 — 574; Псалтырь с толкованієм. К., 1755. Арк. 1 — 30 (зв.); ін.
²⁷Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 2.
²⁸Книга о вѣрѣ. С. 280 — 281. — Див. також: Яворський С. Цит. пр. С. 19, 151.
²⁹Див.: Яворський С. Цит. пр. С. 745.
³⁰Див.: Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 305 — 313 (зв.).
³¹Там само. Арк. 305 — 305 (зв.).
³²Там само. Арк. 319 — 319 (зв.).
³³Там само. Арк. 306 (зв.) — 307.
³⁴Там само. Арк. 310.
³⁵Там само. Арк. 303 (зв.) — 304.
³⁶Там само. Арк. 320 (зв.) — 321 (зв.). — Див. також: Радивилівський А. Вѣнѣ Христов. Арк. 311 (зв.); ін.
³⁷Див.: Левицкий О. И. Сопинианство в Польше и Юго-Западной Руси // Киевская старина. 1882. Апр., май, июнь; Любич Н. История реформации в Польше. Варшава, 1883; Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII — XVIII вв. М., 1990; Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925. С. 48 — 64; Флоровський Г. Пути русского богословия. Рипс, 1983. С. 30 — 127; Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI — початок XVII ст.). К., 1991; ін.
³⁸Яворський С. Цит. пр. С. 740. Порівн., напр.: Skarga P. Zywoty świętych Starego u Nowego Zakonu. Wilno, 1780. S. 131; Rutka Th. Herby albo Znaki Kościoła prawdziwego. Lublin, 1696. S. 138 — 139. Про протестантську герменевтику див.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 222 — 223, 389 — 392; ін. Взірцем останньої може бути, скажімо, «Przedmowa do Nowego Testamentu» Симона Будного. Див.: Filozofia i myśl społeczna XVI wieku. Warszawa, 1978. S. 466 — 489.

- ³⁹Богословський курс Т. Прокоповича вперше був виданий саме протестантами. Див.: Christianae orthodoxae theologiae, eadem serie ac methodo qua Theophanes Procopowicz usus est in academia Kiowensi adnotatae et propositae volumen tertium. Lipsiae: Ex officina Breitkorfia, MDCCCLXXXIII.
- ⁴⁰Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво. С. 130 — 131. — Див. також: Історія русов или Малой Россіи. С. 98; ін.
- ⁴¹Димитрій Ростовський. Руно орошенное. Арк. 77.
- ⁴²Українсько-руський архів. Т. IX. Матеріали до історії української пісні і вірші / Вид. М. Возняк. Львів, 1913. С. 80.
- ⁴³Різдвяна драма // Резанов В. І. Драма українська. Старовинний театр український. К., 1927. Вип. 4. С. 180.
- ⁴⁴Див.: Петров Н. И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII — XVIII вв., преимущественно драматическая. К., 1911. С. 62, 84; Софронова Л. О. Київський шкільний театр і проблеми українського барокко // Українське літературне барокко. К., 1987. С. 118 — 121.
- ⁴⁵Галатовський І. Ключ разумія. Арк. 6 (зв.). — Див. також: Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. С. 43; Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 211 (зв.); ін.
- ⁴⁶Сковорода Г. Листи // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 2. С. 259.
- ⁴⁷Про бароккову «християнізацію» Горация див.: Hernas Cz. Op. cit. S. 234 — 235; Korolko M. «Horaciusz chrześcijański» // Sajkowski A. Barok. Warszawa, 1987. S. 358 — 361; ін.
- ⁴⁸Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. Арк. 3 (зв.) (передмова, б. п.).
- ⁴⁹Див.: Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 182 (зв.), 344 (зв.), 350; ін.
- ⁵⁰Див.: Jaworski S. Pelnia nieubytowanej chwały... К., 1691. Арк. 20 — 25 (б. п.); Orłowski I. Op. cit. Арк. 23 — 36 (зв.) (б. п.); Сковорода Г. Алфавит. С. 435, 447 — 460; ін.
- ⁵¹Див.: Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. С. 335.
- ⁵²Див.: Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. К., 1824. Ч. 1. С. 438 — 439; Максимович І. Оеатров... Арк. 70 (зв.) — 71.
- ⁵³Див.: Kalnofoyski A. Op. cit. S. 4; Максимович І. Алфавит собранный, ритами сложенный. Чернівці, 1705. Арк. 118.
- ⁵⁴Див.: Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 351.
- ⁵⁵Див.: Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 302 — 303.
- ⁵⁶Baranowicz Ł. Трубы... Арк. 161 (зв.). Порівн.: Picinellus Ph. Mundus symbolicus. Colten, 1729. Т. II. P. 127.
- ⁵⁷Див.: Довгалецький М. Цит. пр. С. 243.
- ⁵⁸М. Сумцов слушно вказував, що екзегеза, зокрема, Галатовського була попередницею герменевтичної методи Сковороди. Див.: Сумцов Н. Ф. Обзор содержания проповедей Иоанникия Галатовского // Вестник Харьковского историко-филологического общества. 1913. Кн. 4. С. 36.
- ⁵⁹Сковорода Г. Silenus Alcibiadis. С. 19.
- ⁶⁰Там само. С. 20.
- ⁶¹Там само. С. 30 — 31.
- ⁶²De arte poetica... P. 13.
- ⁶³Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С. 91.
- ⁶⁴Жизнь Григорія Сковороды. С. 468.
- ⁶⁵Сковорода Г. Жена Лотова // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 2. С. 55.
- ⁶⁶Сковорода Г. Асхань // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 203 — 204.
- ⁶⁷Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 26.

Translatio studii

- ¹De arte poetica... P. 68 — 69.
- ²Трактат про поетичне мистецтво. С. 125 — 126.
- ³Довгалецький М. Цит. пр. С. 36.
- ⁴Кониський Г. Загальна філософія... С. 47. — Див. також: Яворський С. Велика логіка // Яворський С. Філософські твори: У 3-х т. К., 1992. Т. I. С. 116 — 117. Порівн. із просвітницькою версією розвою наук та мистецтв, заснованою на схемі «античність — середні віки — новий час». Див., напри.: Лодій П. Логіческіе наставления. СПб., 1815; Przybylski J. Wieki uczone starożytnych greków i rzymian. Kraków, 1789; ін.

- ⁵О еллинских мудрецах // Пам'ятки українсько-руської мови та літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. 1. С. 33. — Див. також: Григорович-Барський В. Странствования. СПб., 1778. С. 589.
- ⁶Козачинський М. Книга третя. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. К., 1987. С. 342.
- ⁷Копистенский З. Друга передмова до Часослову 1616 р. // Тимов Хв. Цит. вид. С. 12. — Див. також: Книга о вѣрѣ. С. 164 — 165, 249, 267; Kalnofoyski A. Op. cit. С. 3 (передмова, б. п.); Baranowicz Ł. Трубы... Арк. 246; Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 102; Максимович І. Оеатров. Арк. 399 (зв.) — 400; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 31.
- ⁸Ампліфікацію теми «первородності» Єрусалимської церкви див. також: Книга о вѣрѣ. С. 148 — 149; Полемическое сочинение против латино-униатов // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 516, 526 — 532; Indicium... С. 764, 777; Клірик Острозький. Цит. пр. С. 414; Лист до князя Корибута Вишневецького от преосвященного митрополита Исаи Копинского // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1848. № 8. С. 40; Могила П. Собрание краткия науки о артикулах вѣрѣ. Арк. 24 (зв.); Максимович І. Оеатров. Арк. 399.
- ⁹Копистенский З. Друга передмова до Часослову 1616 р. С. 6 — 7.
- ¹⁰Грушевський М. Цит. пр. С. 25.
- ¹¹Dubowicz I. Op. cit. S. 173 — 185.
- ¹²Indicium... С. 383 — 384. — Див. також: Патерик. Арк. 2 (зв.) — 4 (зв.) (передмова, б. п.); Galatowski I. Fundamenta, na których łatinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują. B. m., 1683. S. 1 — 16, 54; ін.
- ¹³Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 417.
- ¹⁴Див.: Мищенко Ф. Был ли Геродот в пределах Южной России? // Киевская старина. 1886. Т. XV. Июнь. С. 351.
- ¹⁵Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X — XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 17.
- ¹⁶Рогович М. Д. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції. К., 1982. С. 60.
- ¹⁷Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк, 1991. С. 18.
- ¹⁸Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М. Л., 1947. С. 57.
- ¹⁹Молдован А. М. Цит. пр. С. 96 — 97.
- ²⁰Орловський С. Лист до Павла Рамузіо // Українська література XIV — XVI ст. К., 1988. С. 153.
- ²¹Смотрицкий Г. Ключ Царства небесного // Українська література XIV — XVI ст. С. 219.
- ²²Див.: Oświeconemu xiążęciu a iasnie wielmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Bożej xiążęciu Ostrozskiemu. С. 1028; Odpis na list niejakiego kleryka ostrozkiego... // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 1100 — 1102; Relacja y uwazenie postepkow niektorych okolo cerkwi ruskich Wileńskich // Пам'ятки українсько-руської мови та літератури. Пам'ятки полемичного письменства кінця XVI і поч. XVII в. Т. I. С. 232 — 233.
- ²³Див.: Skarga P. Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej y W. Księstwa Litewskiego. Kraków, 1610. S. 17(б. п.); Dubowicz I. Op. cit. S. 151 — 157; Colloquium Lubelskie między bracią zgodną y niezgodną bracią narodu Ruskiego... Leopoli, 1680. Арк. 1 (присвята); Rutka Th. Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego. S. 201 — 214.
- ²⁴Літош... С. 376.
- ²⁵Exegesis, to iest Danie sprawy o szkołach kiowskich y winickich... // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 444.
- ²⁶Кононович-Горбацький Й. Оратор Могилянський, Марка Тулія Цицерона «Поділами (ораторськими)» досконалими вищепаня // Філософська думка. 1972. № 3. С. 89 — 90. Порівн. із тлумаченням витоків «Могилянської ріки розумової» у Теофіла Рутки: «Ktoż w Kiowie uczy grammatyki, poetyki, rhetoriki, filozofii? Patres societate Iesu. Iezuici. P. Emmanuel Alvarus in grammatykach, w poezyce p. Cyprianus Zoarius, w rhetorice, w filozofii inni oycowie przez swoje manuscrypta, które tam uczniowie nasi zanieśli. Bo żadnego owego do tej szkolnej prace ani greka, ani roxolanina pokazać nie mogą. A to co znaczy, że się imionami szkoł iezueickich «rektorami», «prefektami», «professorami», a nie «dedaskalami» po grecku nazywają? To, że to wszystko od iezuitów, a nie od greków maia» (Rutka Th. Op. cit. S. 206).
- ²⁷Див.: Лаппо-Данилевський А. С. Цит. пр. С. 210 — 228.
- ²⁸Сочинения св. Иустина, философа и мученика. М., 1892. С. 76 — 77.

- ²⁹Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892. С. 70 — 71.
- ³⁰Там само. С. 77 — 83.
- ³¹Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1. С. 70.
- ³²Сковорода Г. Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 305.
- ³³Конисский Г. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. С. 446 — 447.
- ³⁴Див.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. Paris, 1951.
- ³⁵Иероним. Наставление девственнице // Идеи эстетического воспитания: Антология: В 2-х т. М., 1973. Т. 1. С. 271 — 272.
- ³⁶Див., напр.: Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. Арк. 4 (зв.) (додатки до I-ї частини, б. п.).
- ³⁷Иероним. Цит. пр. С. 272.
- ³⁸Іван Вишенський. Книжка // Іван Вишенський. Твори. К., 1959. С. 57.
- ³⁹Див.: Смотрицкий М. Грамматика славенская правильное синтагма. Ев'е, 1619. Арк. 1 (О просодии стихотворной, б. п.).
- ⁴⁰Алфавит духовный. Арк. 26 (зв.).
- ⁴¹Galatowski I. Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym. Czernihow, 1681. S. 4 — 5, 52, 63 — 64, 126, 283, 293, 295, 302, 330, 354. Зауважимо, що згідно із поширеною свого часу історіософською парадигмою, грецька філософія постає «nie przez żadną inną rzecz, iedno przez odszczepieństwo od Kościoła Bożego...» (Orzechowski S. Polycia królestwa Polskiego... // Filozofia i myśl społeczna XVI wieku. S. 287).
- ⁴²Гізель І. Цит. пр. Арк. 5 (передмова, б. п.).
- ⁴³Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. Арк. 4 (зв.) (додатки до I-ї частини, б. п.).
- ⁴⁴Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. С. 333.
- ⁴⁵Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный. Арк. 9 (зв.).
- ⁴⁶Taworski S. Op. cit. Арк. 14 (б. п.).
- ⁴⁷Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанскому добронравію. С. 149.
- ⁴⁸Сковорода Г. Жена Лотова. С. 55.
- ⁴⁹Пелагий. Послание к Деметрияде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 598.
- ⁵⁰Див.: Рукописъ Мелетия Смотрицького з р. 1609 // Пам'ятки українсько-руської мови та літератури. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. С. 273; Pociej H. Kazania i homilie... S. 649; Galatowski I. Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym. S. 295; Начатки догматико-нравовителного богословія. С. 803, 854 — 855; ін. Пелаганство плуmacherсь тут як апологія відрубного від Божого промислу природного існування: Стефан Яворський спеціально підкреслює слова Петра Скарги «Jedni mówili, iż bez P. Boga sama się natura obchodzi, z natury swej ziemia sama rodzi, y ziela, y drzewa, y bydło, y ludzi w sobie sami moc do rodzaju y rozenia się bez Boga mają», — зауваживши напроти: «Pelagiani» (Skarga P. Aegropagus // Skarga P. Kazania przygodne z inemi drobniejszymi pracami. Kraków, 1610. S. 775. Книга із бібліотеки Яворського, зберігається у Харківській державній науковій бібліотеці ім. В.Г.Короленка під номером 527298).
- ⁵¹Копистенський З. Присвята кн. С. Я. Святополк-Четвертинському книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланий св. ап. Павла» // Тітов Хв. Цит. вид. С. 74 — 75. Див. також: Трущевіч І. Предсловіє // Беринда П. Лексикон славенороскій. Кутейно, 1653. Арк. 1 (б. п.).
- ⁵²Якобсон Р. Основа славянського порівняльного літературознавства // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 58.
- ⁵³Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. М., 1972. С. 26 (прим.).
- ⁵⁴Житецький П. Г. Нарис літературної історії української мови в XVII ст. // Житецький П. Г. Вибрані праці. Філологія. К., 1987. С. 39.
- ⁵⁵Skarga P. О ієдності Kościoła Bożego pod iednym pastyrzem // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1882. Кн. 2. С. 485.
- ⁵⁶Див.: Pociej H. Kazania i homilie... S. 113 — 120.
- ⁵⁷Див.: Colloquium Lubelskie między zgodną y niezgodną bracią narodu Ruskiego... S. 22. — Див. також: Kulesza J. A. Wiara prawosławna. Wilno, 1704. S. 44 — 45. Історичні перекази про генезу слов'янського письма див.: Бароні П. Діяння церковная и гражданская. М., 1719. Арк. 1012; Bielski M. Kronika Warszawska, 1764. S. 10; Gwagnin A. Kronika Sarmacyi Europejskiej. Warszawa, 1768. S. 11, 314.

⁵⁸Тойнби А. Дж. Цит. пр. С. 323.

⁵⁹Див.: Барвінський Б. Гомер в Галицькій літописі // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. 1913. Т. CXVII — CXVIII. С. 55 — 63.

Образ як риторична реальність

- ¹Величковський І. Млеко от овцы пастыру належное // Величковський І. Твори. К., 1972. С. 84. Див. також: Полоцький С. Псалтирь ритмоторная. М., 1680. Арк. 8; ін.
- ²Климентій Зіновій. Цит. вид. С. 257.
- ³Літос... С. 31.
- ⁴Hernas Cz. Op. cit. S. 119.
- ⁵Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. S. 233.
- ⁶Максимович І. Єватор. Арк. 86.
- ⁷Див.: Сумцов Н. Заметки о старопечатных книгах Харьковской духовной семинарии // Киевская старина. 1888. Т. XXI. Июнь. С. 89.
- ⁸Див.: Петров Н. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. К., 1879. Вып. III. С. 677.
- ⁹Див.: Петров Н. Первый (малороссийский) период жизни и научно-филологического развития Григория Саввича Сковороды // Труды Киевской духовной академии. 1902. Т. III. С. 590 — 592.
- ¹⁰Див.: Попов П. Замітки до історії українського письменства XVII — XVIII вв. // Записки историко-филологического відділу Всеукраїнської Академії наук. К., 1923. Т. IV. С. 228.
- ¹¹Кантемир А. Собрание стихотворений. Л., 1956. С. 99.
- ¹²Там само.
- ¹³Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. S. 73. Див. також: Pociej H. Kazania i homilie... S. 169; ін.
- ¹⁴Прокіпович Ф. Натурфілософія, або Фізика. С. 185 — 186.
- ¹⁵Див.: Конисский Г. Цит. вид. С. 442.
- ¹⁶Тут і далі Гораций цит. за вид.: Квінт Гораций Флакк. Твори. К., 1982. Оригін: Horatius Flaccus Q. Opera. Lipsiae, 1800. Т. 1 — II.
- ¹⁷Аверинцев С. С. Большие судьбы малого жанра (Риторика как подход к общению действительности) // Вопросы литературы. 1981. №4. С. 162.
- ¹⁸Филострат Флавий. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 128.
- ¹⁹Секст Эмпирик. Сочинения: В 2-х т. М., 1976. Т. 2. С. 15.
- ²⁰Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 71.
- ²¹Эразм Роттердамский. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поцелуи. М., 1983. С. 85.
- ²²Zuzaniy S. Op. cit. С. 32 — 33.
- ²³Ortyos, to jest Lament iedyney S. powszechney Apostolskiej Wschodney Cerkwie... Wilno, 1610. Арк. 20 (зв.).
- ²⁴Iewlewicz T. Labirynt, abo Droga zawikłana... // Українська література XVI — XVII ст. та інші слов'янські літератури. К., 1984. С. 258.
- ²⁵Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 114.
- ²⁶Максимович І. Єватор. Арк. 86. — Див. також: Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1700. Арк. 585.
- ²⁷Брант С. Корабель дурнів. К., 1980. С. 105.
- ²⁸Эразм Роттердамский. Похвала глупоті. К., 1981. С. 75.
- ²⁹Кантемир А. Цит. вид. С. 94.
- ³⁰Сатирична коляда // Українська література XVIII ст. К., 1983. С. 193.
- ³¹Идиллия на прибытие в Малороссию нового генерал-губернатора Михаила Никитича Кречетникова // Киевская старина. 1890. Т. XXVIII. Март. С. 455 — 457.
- ³²Вояж по Малой Россіи генерала інфантерії Беклешова // Там само. С. 458 — 463.
- ³³Див.: Аверинцев С. С. Большие судьбы малого жанра... С. 166.
- ³⁴Эразм Роттердамский. Цит. вид. С. 75.
- ³⁵Брант С. Цит. вид. С. 110.
- ³⁶Кантемир А. Цит. вид. С. 90.
- ³⁷Козачинський М. Філософія Аристотелева. Арк. 65.
- ³⁸Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 1. С. 373.
- ³⁹Гізель І. Цит. пр. С. 419 — 421. — Див. також: Богословия нравовителная. Почаїв, 1751. Арк. 42, 43.
- ⁴⁰Рукописные заметки на полях книги «Мир человека с Богом» Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 г. С. 150.

- ⁴¹ Кантемир А. Цит. вид. С. 90.
⁴² Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского. СПб., 1835. Ч. I. С. 263.
⁴³ Евангелие учительное. С. 466.
⁴⁴ Максимович Г. Ошатров. Арк. 134 (зв.).
⁴⁵ Гизель Г. Цит. пр. С. 232, 537, — Див. також: Богословия нравоучительная. Арк. 42.
⁴⁶ Дурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследование. Л., 1970. С. 199.
⁴⁷ Див.: Житецкий П. Г. Цит. пр. С. 135.
⁴⁸ Конисский Г. Воскресение мертвых // Украинська література XVIII ст. С. 340.
⁴⁹ Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків, 1926. С. 18.
⁵⁰ Сковорода Г. Листи. С. 258.
⁵¹ Брант С. Цит. вид. С. 39.
⁵² Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 187.
⁵³ Еразм Роттердамський. Цит. вид. С. 60.
⁵⁴ Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцінне. Арк. 148 — 148 (зв.). Цитований текст К. Транквіліона-Ставровецького є найбільш давньою ампліфікацією даного мотиву в літературі українського барокко. Див.: Житецкий П. Малорусские вирши нравоучительного содержания // Киевская старина. 1892. Т. XXXVI. Март. С. 390.
⁵⁵ Транквіліон-Ставровецький К. Евангелие учительное. Арк. 161 (зв.) (2-а пагіна). — Див. також: Свѣта слова Божія. С. 166; ін.
⁵⁶ Брант С. Цит. вид. С. 64.
⁵⁷ Галатовський І. Ключ разумѣнія. Арк. 143 (зв.).
⁵⁸ Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 190.
⁵⁹ Конисский Г. Воскресение мертвых. С. 341.
⁶⁰ Гизель Г. Цит. пр. С. 407 — 411.
⁶¹ Див.: Буслаев Ф. Изображение Страшного Суда по русским подлинникам // Буслаев Ф. Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. Т. 2. С. 136; Житецкий П. Цит. пр. С. 396.
⁶² Багалій Д. І. Цит. пр. С. 18 — 19.
⁶³ Сковорода Г. Листи. С. 302.
⁶⁴ Маковельский А. Досократики. Казань, 1914. Ч. I. С. 93, 154.
⁶⁵ Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 360. Цієї думки дотримуються також Еврипід (див.: Ціцерон. Листи до друзів, 13, 15), Енній (див.: Ціцерон. Про обов'язки, III, 62) та ін.
⁶⁶ Сир Публилій. Сентенції // Вестник древней истории. 1982. № 1. С. 250.
⁶⁷ Фома Кемпийский. О подражании Христу. Брюссель, 1983. С. 4.
⁶⁸ Смотрицкий Г. Цит. пр. С. 226; Скарга нищих до Бога // Украинська поезія. Кінець XVI — поч. XVII ст. К., 1978. С. 72, 74, 78, 81; Іван Вишенський. Книжка. С. 44, 57, 85, 130, 154, ін.; Транквіліон-Ставровецький К. Евангелие учительное. Арк. 211; Копистенський З. Омлія, або Казань на роковую память в Бозь... Елиссея Плетенецкого // Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. VIII. Вып. 1. С. 382; Могила П. Книга души, нарицаемая злото // Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI — XVIII вв. М. Л., 1962. С. 122 — 123; Баранович Л. Трубы... Арк. 30 (зв.), 115 (зв.) — 116; Яворський С. Камень вѣры. С. 355, 405.
⁶⁹ Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. I. С. 102.
⁷⁰ Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 3. С. 34.
⁷¹ Грассиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1982. С. 302.
⁷² Брант С. Цит. вид. С. 30.
⁷³ Гизель Г. Цит. пр. С. 237.
⁷⁴ Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 399 — 402.
⁷⁵ Максимович Г. Богомыслие. Арк. 281 — 286 (зв.).
⁷⁶ Растеу Н. Kazania i homilie... S. 75.
⁷⁷ Василий Кесарийский. О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг // Памятники византийской литературы IV — IX веков. М., 1968. С. 54.
⁷⁸ Грассиан Б. Карманный оракул. Критикон. С. 233 — 234.
⁷⁹ Сакович К. Слово на похороні від гостей до нащадків // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. С. 428.
⁸⁰ Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцінне. Арк. 149 (зв.).
⁸¹ Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 156 (зв.).
⁸² Климентій Зіновій. Цит. вид. С. 36 — 37.
⁸³ Вірші про смерть // Українська поезія. Середина XVII ст. К., 1992. С. 37.

- ⁸⁴ Антисфен. Из сочинений и бесед // Антология кинизма: Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1984. С. 108.
⁸⁵ Кратет. Письма // Там само. С. 253 — 254.
⁸⁶ Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985. С. 20.
⁸⁷ Bratkowski D. Świat po części przejrzanu // Poeci polskiego baroku. Warszawa, 1965. Т. II. S. 195.
⁸⁸ Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. С. 119.
⁸⁹ Баранович Л. Меч духовный. К., 1666. Арк. 98 — 98 (зв.); Радивилівський А. Огородок Маріи Богородиці. С. 107 — 108; Димитрій Ростовський. Руно орошенное. Арк. 83.
⁹⁰ «Повернувшись зі школи, я твердо вирішив докладно поговорити з тобою про пороки черні і зразу ж написав ці вірші, взявши за зразок Флакка» (Сковорода Г. Листи. С. 319, 320).
⁹¹ «Шасливий, хто уникає справ, Як давнє плем'я християн, Хто серце удосконалює чеснотами і очищає читанням священних книг! Гірка турбота не охоплює такого серця, і ніякий страх не тривожить його. Твердими зубами не гризе його чорна заздрість і не пожирає преподана хтивість. В спокої проводить він приємно час, В мирі з небесними...» (Сковорода Г. Листи. С. 318 — 320).
⁹² «Така я людина: для мене немає нічого більш приємного, ніж ці дрібниці. І якщо я зустрічаюся з людиною, яка захоплюється такими ж дрібницями, я ледве не торкаюся головою зірок» (Сковорода Г. Листи. С. 319, 320).
⁹³ Див.: Kalnafskyi A. Op. cit. S. 12 (передмова, 6. п.); Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 252; Максимович Г. Ошатров. Арк. 83, 88; Козачинський М. Філософія Аристотелева. Арк. 2 (зв.); ін.

Література і філософія

- ¹ Див.: Фридендер Л. Картины из бытовой истории Рима в эпоху от Августа до конца династии Антонинов. СПб., 1914. Ч. I. С. 248.
² Див.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 697 — 740; Ingarden R. Uwagi na marginesie «Poetyki» Arystotelesa // Ingarden R. Studia z estetyki. Warszawa, 1966. Т. I. S. 365 — 377; Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 277 — 278.
³ De arte poetica... P. 8.
⁴ Ibid. P. 107.
⁵ Див.: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. К., 1904. Отд. II. Т. I. Ч. I. С. 7; ін.
⁶ Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Цит. вид. С. 12, 17 — 18, 20, 21 — 22, ін.
⁷ Довгалецький М. Цит. пр. С. 34.
⁸ Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 371. Порівн.: Diog. L., IV, 50.
⁹ Kossow S. Патерикон. S. 132.
¹⁰ Евхаристію, або Вячність ясне превелєбнійшому в Христі его милости... Петру Могилю... // Титов Хв. Цит. вид. С. 296 — 297.
¹¹ Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 301.
¹² Galatowski I. Stary Kosciół Zachodni. S. 52.
¹³ Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 280.
¹⁴ Яворський С. Цит. пр. С. 440.
¹⁵ Сковорода Г. Потоп зміїн. С. 141.
¹⁶ Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 205 (зв.) — 206 (зв.).
¹⁷ Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцінне. Арк. 35 (зв.) — 42; Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 166 — 167; Jaworski S. Op. cit. Арк. 6 (зв.) (6. п.); Источник духовный // Українсько-руський архів. Т. IX. Матеріали до історії української пісні і вірші. С. 209; Максимович Г. Алфавит собраний, ритмами сложеный. Арк. 93 (зв.) — 95 (зв.); Максимович Г. Осм блаженства евангельские. Арк. 35 (зв.), 82.
¹⁸ Див.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 272 — 273.
¹⁹ Кларик Острожский. История о листрикийском, то ест о разбойническом Ферарском або Флоренском синодѣ... // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 447.
²⁰ Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословія. Арк. 13 (зв.) — 14.
²¹ Яворський С. Цит. пр. С. 428.
²² Максимович Г. Богородице дѣво. Арк. 221 (зв.).

- ²³Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 303 — 304.
- ²⁴Див.: Glos prawdy wołaiący. Przeciwno dzisiejszym libertynom w rzeczach religij. Przez Magraliego Caraccioli w języku francuzkim wydany, a przez x. Piotra Konitzera na polski język przełożony. Kalisz, 1790; in.
- ²⁵Див.: Filipiecki A. O niesmiertelności duszy ludzkiej. Przeciwno terazniejszemu libertynom. Lwow, 1769; Bachmiński B. Poznanie Boga i religij z przeświadczenia rozumu a na Woltera, Russa i innych libertynow, ateistow. Berdyczow, 1783; Filozof ber religij. Wilno, 1786. T. I — II; in.
- ²⁶Православное учение, или Сокращенная христианская богословия... К., 1791. Арк. 89 (зв.).
- ²⁷Прокопович Ф. Натурфилософия, або Фізика. С. 123; Прокопович Ф. Слова и рѣчи. СПб., 1761. Ч. 2. С. 242 — 243.
- ²⁸Яворський С. Цит. пр. С. 111, 356, 420.
- ²⁹Кониский Г. Философия природы, або Фізика. С. 23 — 24.
- ³⁰Див.: Письмо г-на Волтера к учителям Церкви и богословам (и) ответ на оное письмо архиепископа Могилевского Георгия Конисского // Домашняя беседа. 1867. Вып. 46. С. 1102 — 1106; Вып. 47. С. 1122 — 1126; Вып. 48. С. 1154 — 1156.
- ³¹Див.: Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 316 — 316 (зв.); Транквіліон-Ставровський К. Зерцало богословія. Арк. 53; Євангеліє учительне. С. 596 — 604; Діоптра. Кутейно, 1654. Арк. 39 (зв.) — 40; Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 346 — 347; Собрание сочинений Георгия Конисского. Ч. 1. С. 22 — 24; in.
- ³²Кониский Г. Воскресение мертвых. С. 337.
- ³³Галатовський І. Ключ розуміння. Львів, 1665. Арк. 531 (зв.) — 532.
- ³⁴Там само. Арк. 455 (зв.) — 462.
- ³⁵Галатовський І. Ключ розуміння. К., 1659. Арк. 230 — 233.
- ³⁶Баранович Л. Трубы... Арк. 28 (зв.).
- ³⁷Там само. Арк. 28 (зв.) — 29.
- ³⁸Максим Ісуповник. Вопросыответы к Фалассию // Богословский вестник. 1916. Т. 2. Май. С. 31 — 32.
- ³⁹Див.: Прокопович Ф. Натурфилософия, або Фізика. С. 362 — 435.
- ⁴⁰Див.: Транквіліон-Ставровський К. Зерцало богословія. Арк. 28 — 36.
- ⁴¹Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 159.
- ⁴²Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 1 (зв.) (передмова, б. п.).

Іконосфера як міф про людське існування

- ¹Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадохса. М., 1984. С. 87.
- ²Galatowski I. Stary Kosciół Zachodni. Арк. 1 (присвята, б. п.). — Див. також: Баранович Л. Меч духовный. Арк. 72 — 72 (зв.); Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. S. 315; Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный. Арк. 125; Максимович І. Єватор. Арк. 257 (зв.).
- ³Галатовський І. Ключ розуміння. Арк. 123 (зв.). — Див. також: Pociey H. Kazania i homilie... S. 79; Баранович Л. Трубы... Арк. 9 (зв.), 374; Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 222 — 223; Полоцкий С. Вечера душевная. Арк. 378; Радивиловський А. Огородок Маріи Богородицы. С. 437; Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 16, 105 (зв.).
- ⁴Див.: Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 212, 298 (зв.); Транквіліон-Ставровський К. Зерцало богословія. Арк. 61 (зв.), 71; Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 1. С. 123; Jaworski S. Op. cit. Арк. 24 — 25 (б. п.); Максимович І. Богомыслие. Арк. 290.
- ⁵Pociey H. Kazania i homilie... S. 151.
- ⁶Транквіліон-Ставровський К. Зерцало богословія. — Арк. 47 (зв.) — 48.
- ⁷Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 16 (зв.), 21 (зв.), 24, 25, 213, 224 (зв.), 228, 256 (зв.); Транквіліон-Ставровський К. Перло мнгощїнное. Арк. 6, 109, 210, in.
- ⁸Галатовський І. Казаня приданні до книги «Ключ розуміння» названі. К., 1660. Арк. 21 (зв.).
- ⁹Баранович Л. Трубы... Арк. 62.
- ¹⁰Волкович І. Размышляние о мѹѹ Христе, спасителя нашего // Українська поезія. Середина XVII ст. С. 152, 159; Максимович І. Осм блаженства євангеліскіє. Арк. 88.
- ¹¹Баранович Л. Меч духовный. Арк. 93 (зв.).

- ¹²Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 1. С. 110; Максимович І. Богомыслие. Арк. 218.
- ¹³Яворський С. Цит. пр. С. 481.
- ¹⁴Образ примирения грѣшного челоѹка с Богом. Почаїв, 1756. Арк. 31.
- ¹⁵Максимович І. Єватор. Арк. 269, 270.
- ¹⁶Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 1. С. 404.
- ¹⁷Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 168.
- ¹⁸Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 25.
- ¹⁹Jaworski S. Op. cit. Арк. 24 (б. п.). — Див. також: Pociey H. Kazania i homilie... S. 56; Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 245 (зв.), 274 (зв.) — 275, 298; Kalnofoyski A. Op. cit. S. 214; Євангеліє учительне. С. 354; Галатовський І. Ключ розуміння. Арк. 195 — 195 (зв.); Баранович Л. Трубы... Арк. 25 (зв.), 31, 329, 389 (зв.); Радивиловський А. Огородок Маріи Богородицы. С. 921; Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 105, 106 (зв.), 161 (зв.), 162 — 171 (зв.), 222; Димитрій Ростовський. Руно орошенное. Арк. 94 — 95; Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 1. С. 133; Максимович І. Царский путь креста Господня. Арк. 149 — 152, 171 — 175 (зв.); Максимович І. Богомыслие. Арк. 51, 106. Порівн.: Picinellus P. Mundus symbolicus. Cöllen, 1729. T. I. P. 109 — 113.
- ²⁰Яворський С. Цит. пр. С. 176. — Див. також: Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 40, 297 (зв.); Транквіліон-Ставровський К. Зерцало богословія. Арк. 63 (зв.), 67; Євангеліє учительне. С. 388; На пресвѣтлѣйший клейнот их милостей панов Могилѣв епїсхпа // Українська поезія. Середина XVII ст. С. 55; Баранович Л. Меч духовный. Арк. 149 (зв.); Баранович Л. Трубы... Арк. 98 (зв.); Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 162 (зв.) — 171 (зв.); Димитрій Ростовський. Книга житій святѹх. К., 1695. Арк. 68 (зв.); Максимович І. Єватор. Арк. 390, 392 — 392 (зв.), 395 (зв.), 403 (зв.); Максимович І. Богомыслие. Арк. 7 (присвята, б. п.), 103.
- ²¹Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 173 (зв.). — Див. також: Баранович Л. Трубы... Арк. 41; in.
- ²²Баранович Л. Трубы... Арк. 82. — Див. також: Баранович Л. Меч духовный. Арк. 2; Максимович І. Молитва Отче наш. Арк. 78.
- ²³Радивиловський А. Огородок Маріи Богородицы. С. 255. — Див. також: Скаворода Г. Сад божественных пѣсней. С. 88.
- ²⁴Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 353 (зв.).
- ²⁵Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 206 (зв.). — Див. також: Наливайко Д. Прозьба чительникова о час // Українська література XIV — XVI ст. С. 516; Максимович І. Богомыслие. Арк. 295 (зв.).
- ²⁶Див.: Смотрицкий Г. Предисловіе к благоѹрному и православному всякого чина, возраста же и сана читателю // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 46; Транквіліон-Ставровський К. Євангеліє учительне. Арк. 42, 213 (зв.); Kalnofoyski A. Op. cit. S. 105; Діоптра. Арк. 62 (зв.), 153 (зв.), 164 (зв.); Баранович Л. Трубы... Арк. 98 (зв.); Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. S. 128; Радивиловський А. Вѣнец Христов. Арк. 253; Сочинения св. Димитрія, митрополита Ростовского. Ч. 1. С. 122; Максимович І. Богомыслие. Арк. 6 (зв.) (присвята, б. п.), 103, 318 (зв.) — 319; Яворський С. Цит. пр. С. 598; Шестоднев. Чернігів, 1749. Арк. 228.
- ²⁷Сковорода Г. Листи. С. 396.
- ²⁸«Плыває в гавані той, чіє життя далеке від марноти, Хто далекий від турбот та честолюбства, Хто обережно віддається хвилям цюго світу, Той плыває в гавані, і човен його в безпеці добрій. Але той, хто повертає вітрила в глибоке море... Який страх тамує його подих! Які хвилі штовхають його! Чотири рази щасливий, хто не виходив у море, Якщо любив розумний спокій, миру музу. О божественний спокій! О непізнані Божі Дари. Твою цінність розумом пізнають. О тримайся пристані, нехтуй дарами юрби! Довірившись морю, перестанеш належати собі. Що тобі до турбот. Турботи — тверді терни. Вони заглушають слова Божі. І не сіє їх Христос, і не проповідує у морі. Він плыває в гавані: тут він учить своїх» (Сковорода Г. Листи. С. 277, 278).
- ²⁹Jaworski S. Op. cit. Арк. 30 (б. п.).
- ³⁰Див.: Kalnofoyski A. Op. cit. S. 2, 155; Галатовський І. Небо новое. Арк. 52; Galatowski I. Stary Kosciół Zachodni. S. 72; Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. Арк. 6 (зв.) (передмова, б. п.); Максимович І. Єватор. Арк. 8 (зв.), 74 (зв.), 95, 97, 186, 230 (зв.), 281, 301, 306 (зв.), 315, 316; Яворський С. Цит. пр. С. 74; Скаворода Г. Потоп зміни. С. 135.
- ³¹Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 226; Димитрій Ростовський. Книга житій святѹх. К., 1700. Арк. 605.

- ³²Максимович І. Богомыслие. Арк. 297. Див. також: Полоцкий С. Вечера душевная. Арк. 56. Лаванда І. Слова и рѣчи. СПб., 1821. Ч. 1. С. 18 — 19, 95.
- ³³Сковорода Г. Жена Лотова. С. 33 — 34.
- ³⁴Ornowski I. Op. cit. Арк. 49 (зв.) (б. п.). — Див.: Чижевский Д. К проблемам литературы барокко у словян // Literaturny barok. Bratislava. 1971. С. 49 — 54.
- ³⁵Pocley H. Kazania i homilie. S. 6, 22, 28.
- ³⁶Евангелие учительное. С. 214, 497.
- ³⁷Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 10.
- ³⁸Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 220.
- ³⁹«Я знайшов гавань, прощайте, надія і щастя! Досить ви бавились мною, бавтеся тепер іншими» (Сковорода Г. Листи. С. 316, 317). — Див. також: Pocley H. Kazania i homilie. S. 11, 88, 392; Евфonia веселобрмчачая... // Титов Хв. Цит. вид. С. 307 — 308; Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 435; Baranowicz L. Nowa miara starey wiary. S. 46; Побудка зпрудка християнським воєм // Українська поезія. Середина XVII ст. С. 120; Jaworski S. Op. cit. Арк. 2 (зв.) (б. п.); Ornowski I. Op. cit. Арк. 2 (б. п.); Максимович І. Євтроп. Арк. 312; Історія русов или Малой Россii. С. 156.
- ⁴⁰Вірші про смерть. С. 37.
- ⁴¹Максимович І. Євтроп. Арк. 341.
- ⁴²Радивилівський А. В'їнець Христов. Арк. 66 (зв.) — 67. — Див. також: Максимович І. Євтроп. Арк. 282; Лаванда І. Слова и рѣчи. С. 36; Bratkowski D. Świat po szczęści przejrzanu. S. 200.
- ⁴³Смолчирський М. Лямент у світа убогих на жалосное преставленіє... Леонтія Карповича... // Українська література XVII ст. С. 212.
- ⁴⁴«Для чого ж вам розглядати ці розкішні видовища поган? Хіба світ і натовп — не краще видовище, до того ж безплатне, подібне до відомого Піфагорівського торжища? Ти бачиш, як один стоїть під тятарем боргів, другий мучиться честолобством, третій — скупістю, четвертий — нездоровим бажанням вивчити безглузді речі. І хто їх всіх перерахує?» (Сковорода Г. Листи. С. 301, 302). — Див. також: Сакович К. Промова на похорони воїна // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. С. 430; Транквіліон-Ставроецький К. Зерцало богословів. Арк. 46 (зв.); Kalnofoyski A. Op. cit. S. 4, 93; Baranowicz L. Труби... Арк. 315 (зв.); Ornowski I. Op. cit. Арк. 33 (зв.) (б. п.); Сѣмья слова Божія. С. 65 — 66; Лаванда І. Слова и рѣчи. С. 191; Православное учение... Арк. 2.
- ⁴⁵Алфавит духовный. Арк. 2 (зв.).
- ⁴⁶Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 355. — Див. також: Климентій Зіновій. Цит. вид. С. 39; Сковорода Г. Листи. С. 327 — 328.
- ⁴⁷Радивилівський А. В'їнець Христов. Арк. 415.
- ⁴⁸Див.: Транквіліон-Ставроецький К. Евангелие учительное. Арк. 233 — 233 (зв.); Галатовський І. Казаня приданні до книги «Ключ разумьня» названою. Арк. 35 — 35 (зв.); Баранович Л. Труби... Арк. 212, 229; Димитрій Ростовський. Руно орошенне. Арк. 3 (зв.); Алфавит духовный. Арк. 110 (зв.); Максимович І. Богородице дѣво. Арк. 19 — 19 (зв.); Максимович І. Осм блаженства евангеліскіє. Арк. 3 (передмова, б. п.), 20 — 23 (зв.), 66, 87 (зв.) — 91; Максимович І. Євтроп. Арк. 10 — 12; Максимович І. Богомыслие. Арк. 225 (зв.) — 241 (зв.).
- ⁴⁹Бесѣда старца з молодиком // Українська поезія. Кінець XVI — початок XVII ст. С. 98.
- ⁵⁰Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 368.
- ⁵¹Алфавит духовный. Арк. 110 (зв.).
- ⁵²Сковорода Г. Асхань. С. 244.
- ⁵³Радивилівський А. В'їнець Христов. Арк. 516. — Див. також: Евангелие учительное. С. 840; Беринда П. Лексикон славенороссій. С. 282.
- ⁵⁴Див.: Транквіліон-Ставроецький К. Евангелие учительное. Арк. 93; Пересторога // Українська література XVII ст. С. 56; Волкович І. Розмышляние о муцѣ Христа, спасителя нашего. С. 157; Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 146 (зв.), 254 (зв.) — 255; Максимович І. Богомыслие. Арк. 29 — 29 (зв.); Яворський С. Цит. пр. С. 181; Димитрій Ростовський. Розыск... Арк. 349; Dzieło uroczystego uświęcenia rzymskimi watykańskimi koronami cudownego pocza-jowskiego obrazu Przechyście Bogarodzicy Maryi Panny. Poznań, 1775. Арк. 2. Порівн.: Katechizm Rzymski. Kalisz. 1603. S. 24.
- ⁵⁵Радивилівський А. В'їнець Христов. Арк. 429 (зв.). — Див. також: Транквіліон-Ставроецький К. Перло многоцѣнное. Арк. 57; Сѣмья слова Божія. С. 13.
- ⁵⁶Транквіліон-Ставроецький К. Евангелие учительное. Арк. 353.
- ⁵⁷Галатовський І. Ключ разумьня. Арк. 46.
- ⁵⁸Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 230.
- ⁵⁹Радивилівський А. В'їнець Христов. Арк. 355.

- ⁶⁰Алфавит духовный. Арк. 100 (зв.).
- ⁶¹Сковорода Г. Диалог, или Разглагол о древнем мірі // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 1. С. 313. Порівн.: Picinellus Ph. Mundus symbolicus. T. II. P. 37 — 45.
- ⁶²Алфавит духовный. Арк. 20.
- ⁶³Радивилівський А. В'їнець Христов. Арк. 130.
- ⁶⁴Радивилівський А. Огородок Маріи Богородиці. С. 623.
- ⁶⁵Копистенський З. Омлія, albo Казанье на роковую память в Бозѣ... Епископ Плетенецкаго. С. 382. Порівн.: Birkowski F. Kazania na niedziele u święta dogożne. Krakow, 1620. S. 6 — 7; in.
- ⁶⁶Сковорода Г. Брань архистратига Михаила со Сатаню // Сковорода Г. Цит. вид. Т. 2. С. 68.
- ⁶⁷Там само. С. 69. Про «вузьку» й «широкую» дорогу див. також: Транквіліон-Ставроецький К. Евангелие учительное. Арк. 112 (зв.), 207 (зв.), 331 — 331 (зв.); Kossow S. Патерик. Арк. 31; Галатовський І. Казаня приданні до книги «Ключ разумьня» названою. Арк. 34 — 34 (зв.); Гербы и трені при гробѣ и трунѣ... Сильвестра Косова... // Українська поезія. Середина XVII ст. С. 89; Баранович Л. Труби... Арк. 51 (зв.), 87 (зв.), 231; Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 16; Алфавит духовный. Арк. 26.
- ⁶⁸«Трьох ворогів бачить воін Христа, з ними йому завжди доводиться воювати. Перший ворог його — ти, нарум'янена мавпо, ти, світе, Який наш вождь називає прикрашеною труною. Другий ворог — знадливе тіло жінки, Яке завжди спокушає мужчину до зла. Третій і останній ворог, ще небезпечніший, — злий демон, Батько глупоти, від якої походить всяке зло. Ну, молодий воїне Христа! Куй собі меч! Пам'ятай, що наше життя — це безперервна боротьба» (Сковорода Г. Листи. С. 316). — Див. також: Транквіліон-Ставроецький К. Евангелие учительное. Арк. 4 (зв.), 54, 162 (зв.) — 164 (зв.); Гербы и трені при гробѣ и трунѣ... Сильвестра Косова. С. 69, 75, 78; Галатовський І. Ключ разумьня. Арк. 25 (зв.); Патерик. Арк. 23; Радивилівський А. Огородок Маріи Богородиці. С. 49; Димитрій Ростовський. Руно орошенне. Арк. 23 (зв.); Максимович І. Богомыслие. Арк. 289; Алфавит духовный. Арк. 154 (зв.), 157 (зв.), 161 (зв.); Яворський С. Цит. пр. С. 226; Кроковский И. Акафист святѣй великомученицѣ Варварѣ. Чернігів, 1749. Арк. 11 (зв.), 24 (зв.).
- ⁶⁹Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 109 (зв.).
- ⁷⁰Радивилівський А. Огородок Маріи Богородиці. С. 93. — Див. також: Волкович І. Цит. пр. С. 172.
- ⁷¹Сковорода Г. Брань архистратига Михаила со Сатаню. С. 60. Порівн., напр.: Skirpili L. Woyna duchowna. Zamość, 1683.
- ⁷²Буслаев Ф. Цит. пр. С. 134.
- ⁷³Див.: Kossow S. Патерик. S. 14 (appendix); Патерик. Арк. 4 (присвята, б. п.); Евфonia. Арк. 28; Сафонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. К., 1992. С. 66; Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 215 — 216; Радивилівський А. Огородок Маріи Богородиці. С. 234; Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1700. Арк. 543 (зв.); Димитрій Ростовський. Книга житій святих. К., 1705. Арк. 450; Яворський С. Цит. пр. С. 17, 73.
- ⁷⁴Тайная тайных // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 340.
- ⁷⁵Див.: Wölfflin H. Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien. Leipzig, 1986; Neumann J. Český barok. Praha, 1969; in.
- ⁷⁶Літо... С. 56.
- ⁷⁷Сакович К. Арістотелівські проблеми. С. 384.
- ⁷⁸Baranowicz L. Nowa miara starey wiary. S. 99.
- ⁷⁹Максимович І. Євтроп. Арк. 78 (зв.).
- ⁸⁰Яворський С. Цит. пр. С. 173.
- ⁸¹Baranowicz L. Nowa miara starey wiary. S. 252. Зауважимо, що арістотелівсько-горианська версія «золотої середини» по суті підтримувалася схоластичною традицією. Див.: Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1970. T. 1. S. 259.
- ⁸²Examen Obrony, to iest Odpis na script, Obrona werificatii nazwany... // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. С. 579. — Див. також: Еухаристрион... С. 295; De arte poetica... Р. 184; Козачинський М. Філософія Аристотелева. Арк. 27 (зв.); Максимович І. Царський путь креста Господня. Арк. 25 (зв.); Конисский Г. Цит. пр. С. 487 — 489.
- ⁸³Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 519.

- ⁸⁴Новое о Григорие Саввиче Сковороде/Публ. Е.Б. Рашковского и В.М.Смирнова // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. 1984. Т. 43. № 2. С. 170.
- ⁸⁵Величковський І. Трохи, нічого, назбит, досить // *Величковський І. Твори*. С. 148.
- ⁸⁶Odpis na list niejakiego kleryka ostrozkiego... С. 1054.
- ⁸⁷Ехатен Оbronу... С. 579. — Див. також: *Elenchus pism uszczypliwych... // Архив Юго-Западной России*. Ч. I. Т. VIII. Вып. 1. С. 662 — 663; *Antelenchus, to jest Odpis na skrypt uszczypliwy... Elenchus nazwany... // Там само*. С. 705 — 706; *Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху*. С. 186; *Прокопович Ф. Слова и рѣчи*. СПб., 1760. Ч. I. С. 94.
- ⁸⁸Яворський С. Цит. пр. С. 173 — 174.
- ⁸⁹Максимович І. Ошатров. — Арк. 31. Порівн.: *Picinellus Ph. Mundus symbolicus*. Т. I. Р. 153 — 154.
- ⁹⁰Див.: *Elenchus pism uszczypliwych... С. 652; Baranowicz L. Nowa miara starej wiary*. S. 155; *Taworski S. Op. cit.* Арк. 32 (зв.) (б. п.); *Довгалевський М. Цит. пр.* С. 237; *Максимович Іен. Ода на первый день мая 1761 года // Українська література XVIII ст.* С. 56.
- ⁹¹Величковський І. Змишляют поетове... // *Величковський І. Твори*. С. 54.
- ⁹²Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословия. Арк. 76.
- ⁹³Галатовський І. Ключ разумія. Арк. 189 (зв.).
- ⁹⁴Галатовський І. Наука, або Спосіб зложеня казаня. Арк. 522 (зв.).
- ⁹⁵Радивилівський А. Вѣнец Христов. Арк. 504 (зв.).
- ⁹⁶Баранович Л. Трубы... Арк. 41 (зв.) — 42.
- ⁹⁷Яворський С. Цит. пр. С. 551. — Див. також: *Патерик*. Арк. 8 (передмова, б. п.); *Димитрій Ростовський. Книга житій святих*. К., 1695. Арк. 379; ін.
- ⁹⁸Списаніє против лоторов. С. 176. — Див. також: *Книга о вѣрѣ*. С. 168; *Ехегезис, to jest Danie sprawy o szkołach kiowskich u winickich... С. 432; Галатовський І. Ключ разумія*. Арк. 101; *Баранович Л. Трубы... Арк. 8 (зв.); Baranowicz L. Lutnia Apollinowa*. S. 98; *Яворський С. Цит. пр.* С. 891 — 1026; *Начатки догматно-нравоучительнаго богословія*. С. 253, 258 — 273.
- ⁹⁹Баранович Л. Трубы... Арк. 321.
- ¹⁰⁰Бесѣда челоуѣка с Богом // *Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI — XVIII веков*. Л., 1929. С. 77. — Див. також: *Полоцкий С. Вечера душевныя*. Арк. 465; ін.

Ерос

- ¹Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 357.
- ²Стародавній образ «машини світу» зустрічається також у Клірика Острозького (*Клірик Острозький*. На другий лист велебного отця Іпатія, Володимирського і Берестейського єпископа до освященного князати Костантина Острозького // *Пам'ятки українсько-руської мови та літератури*. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. С. 213), Іпатія Потія (*Rosieu H. Kazania i homilie*. S. 214), Ігнатія Старушича (*Крекотень В. І. До історії української барокової учительно-ораторської прози*. Казання Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четвертинського // *Українське літературне барокко*. С. 253), Антонія Радивилівського (*Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці*. С. 111, 432), Георгія Кониського (*Кониський Г. Загальна філософія... С. 49*) та ін.
- ³Сковорода Г. Алфавит. С. 459. Філософ тлумачить тут 741-у емблему зі збірки «*Emblemata et symbola selecta*». Див.: *Емблемы и символы избранные*. СПб., 1788. С. 186 — 187.
- ⁴Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 264 — 264 (зв.).
- ⁵Галатовський І. Ключ разумія. Арк. 40 (зв.).
- ⁶Там само. Арк. 140 (зв.) — 141.
- ⁷Грушевський М. Кілька духовних віршів з Галичини // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. 1896. Т. XIV. Кн. VI. С. 15 (Miscellanea).
- ⁸Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. S. 413.
- ⁹Гізел І. Мир с Богом челоуѣку. Арк. 4 (передмова до читача, б. п.).
- ¹⁰Сочиненія св. Димитрія, митрополита Ростовського. Ч. I. С. 129.
- ¹¹Rosieu H. Kazania i homilie. S. 588.
- ¹²Алфавит духовный. Арк. 32 — 32 (зв.).
- ¹³Odpis na list niejakiego kleryka ostrozkiego... С. 1102.
- ¹⁴Kalnofoyski A. Parergon cudow... К., 1638. S. 2

- ¹⁵Сакович К. Слово нареченого про подружнє життя // *Пам'ятки братських шкіл на Україні*. Кінець XVI — початок XVII ст. С. 419.
- ¹⁶Максимович І. Богомыслиє. Арк. 277.
- ¹⁷Прокопович Ф. Про риторицне мистецтво. С. 290. С. 290. Порівн., напр.: *Summula praesertorum rhetoricoium... Roszaioviae*, 1778. Р. 33 — 34.
- ¹⁸Максимович І. Ошатров. Арк. 54 (зв.).
- ¹⁹Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. С. 669.
- ²⁰Сакович К. Аристотелівські проблеми. С. 406, 407.
- ²¹Прокопович Ф. Про риторицне мистецтво. С. 295 — 296.
- ²²Про людину як «мікрокосмос» див.: *Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословия*. Арк. 38; *Kalnofoyski A. Teratourgia*. S. 177; *Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика*. С. 309; *Максимович І. Богородице дѣво*. Арк. 228 (зв.); *Кониський Г. Філософія природи, або Фізика*. С. 212; *Сковорода Г. Потоп зміїн*. С. 137; ін.
- ²³Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. Арк. 161.
- ²⁴Там само. Арк. 302 (зв.).
- ²⁵Максимович І. Ошатров. Арк. 104.
- ²⁶Сочиненія св. Димитрія, митрополита Ростовського. Ч. 3. С. 133 — 134.
- ²⁷Максимович І. Ошатров. Арк. 115. — Див. також: *Собрание сочинений Георгія Кониського*. Ч. I. С. 68.
- ²⁸Завѣт духовный в іером. Теодосія... С. 63.
- ²⁹Галатовський І. Месія правдивий. Арк. 81 (зв.) — 82.
- ³⁰Люциларій // *Пам'ятки українсько-руської мови та літератури*. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. Т. IV. Апокрифи есхатологічні. Львів, 1906. С. 28.
- ³¹Сакович К. Трактат про душу // *Пам'ятки братських шкіл на Україні*. Кінець XVI — початок XVII ст. С. 487 — 488. Порівн., напр.: *Socyn F. Wyklady rakowskie // Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. S. 445.
- ³²Сакович К. Слово нареченого про подружнє життя. С. 419.
- ³³Гізел І. Цит. пр. С. 147.
- ³⁴Там само. С. 237, 238.
- ³⁵Там само. С. 238 — 244.
- ³⁶Климентій Зіновій. Цит. вид. С. 111.
- ³⁷Там само. С. 123.
- ³⁸Гізел І. Цит. пр. С. 244. — Див. також: *Димитрій Ростовський. Книга житій святих*. К., 1700. Арк. 203; *Краткое поученіє о седми сакраментях*. Чернівці, 1716. Арк. 27 (зв.); *Поученіє о святих тайнах*. Арк. 115; *Kulczycki P. Treść teologiczney nauki*. S. 59.
- ³⁹Гізел І. Цит. пр. С. 249.
- ⁴⁰Див.: *Жолтовський П. М. Малюнки Києво-Лаврської іконописної майстерні: Альбом-каталог*. К., 1982.
- ⁴¹Див.: *Сковорода Г. Алфавит*. С. 454. Це — 748-а емблема зі збірки «*Emblemata et symbola selecta*». Див.: *Емблемы и символы избранные*. С. 188 — 189.
- ⁴²Див.: *Степовик Д. В. Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*. К., 1986. С. 160.
- ⁴³Гізел І. Цит. пр. С. 249 — 250.
- ⁴⁴Там само. С. 250.
- ⁴⁵Там само. С. 251.
- ⁴⁶Там само. С. 252.
- ⁴⁷Там само. С. 253.
- ⁴⁸Там само. С. 255 — 256.
- ⁴⁹Етнографічний збірник. Т. XIII. Галицько-руські народні легенди. Т. II / Збір. В. Гнатюк. Львів, 1902. С. 215.
- ⁵⁰Грушевський М. Співаник з початку XVIII в. // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. 1897. Т. XV. С. 45, 38 — 39.
- ⁵¹Див.: *Бахтин М. М. Рабле и Гоголь // Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. М., 1990. С. 526 — 536.
- ⁵²Перетц В. Кілька пісень кін. XVII — поч. XVIII вв. // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. 1908. Т. LXXXVI. С. 143.
- ⁵³Див.: *Пісні Кулідона. Любовна поезія на Україні XVI — поч. XIX ст.* К., 1984.
- ⁵⁴Українська поезія. Середина XVII ст. С. 358.
- ⁵⁵Климовський С. Іхав козак за Дунай // *Українська література XVIII ст.* С. 45.
- ⁵⁶Максимович І. Богомыслиє. — Арк. 275 (зв.), 276 (зв.).

- ⁵⁷Сенютович І. Передмова до «Канонів Богородичних» 1716 р. // *Титов Хв.* Цит. вид. С. 514.
- ⁵⁸Максимович І. Богомыслие. Арк. 276 (зв.).
- ⁵⁹Див.: Радивиловський А. Вінець Христов. Арк. 76 (зв.); Яворський С. Цит. пр. С. 1038 — 1039.
- ⁶⁰Див.: *Перетц В. Н.* Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI — XVIII вв. // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI — XVIII вв. Л., 1929. С. 56 — 72.
- ⁶¹Літос. С. 10, 45, 379, 52, 233, 251, 320, 335.
- ⁶²Яворський С. Цит. пр. С. 1032, 1034. Див. про це, напр.: *Tazbir J.* Obraz heretyka i diabla // *Tazbir J.* Szlaki kultury polskiej. Warszawa, 1986. S. 150.
- ⁶³Климентій Зіновійєв. Цит. вид. С. 64.
- ⁶⁴Kossow S. Патериков. S. 139.
- ⁶⁵Гізель І. Цит. пр. С. 186.
- ⁶⁶Див.: *Димитрій Ростовський.* Розыск... Арк. 162.
- ⁶⁷Див.: *Перетц В.* Нові дані для історії школярських брацтв на Україні // *Записки історико-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук.* К., 1923. Кн. II — III. С. 77 — 88.
- ⁶⁸Драгоманов М. Слов'янські перерібки Едіпової історії // *Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство.* Львів, 1907. Т. IV. С. 59. — Див. також: *Пропи В. Я.* Едіп в світлі фольклору // *Пропи В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 296 — 299.
- ⁶⁹Див.: *Nadot P.* Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin // *Nouvelle revue de psychanalyse.* 1976. №13. Narcisses. P. 81 — 108.
- ⁷⁰Плотин. О прекрасном // *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 442.
- ⁷¹Бердяев Н. А. Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 136.
- ⁷²Див.: *Hernas Cz.* Op. cit. S. 86.
- ⁷³Сковорода Г. Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium // *Сковорода Г.* Цит. вид. Т. 1. С. 286.
- ⁷⁴Сковорода Г. Жена Лотова. С. 32.
- ⁷⁵Яворський С. Цит. пр. С. 74.
- ⁷⁶Сковорода Г. Наркісс // *Сковорода Г.* Цит. вид. Т. 1. С. 154.
- ⁷⁷Там само.
- ⁷⁸Лосский В. Н. Александрия // *Богословские труды.* М., 1983. Кн. 24. С. 221.
- ⁷⁹Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанскому добронравію. С. 152.
- ⁸⁰Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 253.
- ⁸¹Ерос та 'Αγάπη зазвичай утворюють опозицію: не випадково "Ерос пере-кладається по-старослов'янському як «ревность», а 'Αγάπη — як «любовь». Див., напр.: *Slawische Philosophie enthaltend die Grundzüge aller natur- und moralwissenschaften nebst einem Anhang neber die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele.* Prag, 1855. S. 536.

Зміст

Метафізика образу	3
Antiquus — modernus	11
Біблійна герменевтика	19
Translatio studii	31
Образ як риторична реальність	43
Література і філософія	55
Іконосфера як міф про людське існування	65
Ерос	75
Примітки	89

Ушкалов Л.В.

У 95 Світ українського барокко. Філологічні етюди.— Х.:
Око, 1994.—112 с.

ISBN 5-7098-0042-2

Книга містить у собі декілька студій над ейдологією та риторикою української бароккової літератури, зокрема, її засновковими універсаліями, як-от «наслідування природи», «образ», «текст», «концепт», — а також проблематикою «золотої середини», «передання наук» тощо.

Феномен українського літературного барокко, пов'язаний з іменами Петра Могили, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Теофана Прокоповича, Стефана Яворського, Дмитрія Ростовського, Георгія Кониського, Григорія Сковороди та інших, інтерпретується у контексті поступу європейської духовної традиції від часів греко-римської класики до кінця XVIII століття.

Л 4603020100 — 08 Без огол.
94

ББК 83.3Ук1

ISBN 5-7098-0042-2

© Л.В.Ушкалов, 1994

© Художнє оформлення.
Видавництво «Око», 1994

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

УШКАЛОВ Леонід Володимирович

СВІТ УКРАЇНСЬКОГО БАРОККО

Філологічні етюди

Редактор *А.А.Климов*
Художній редактор *С.В.Пятковка*
Технічний редактор *О.В.Романова*
Коректор *Н.С.Лисечко*

Підписано до друку 28.09.94. Формат 84 × 108 /32.
Папір офсетний № 2. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 5,88. Зам. № 4-1034.

Видавництво «Око». 310002, Харків, вул. Артема, 44

Друкарня видавництва «Харків». 310037, Харків,
пр. Московський, 247