

## Барокова гомілетика у східнослов'янському культурному просторі

*Джованна Броджі Беркофф (Міланський Університет)*

1. Проповідями барокової доби, створеним у східнослов'янському регіоні, присвячувались численні студії ще починаючи з XIX століття, й за останні двадцять років інтерес до них відновився, насамперед в Україні, але також у Німеччині та в Польщі. Особливу увагу привернули деякі жалобні казання (панегірики) (Erdmann 1999<sup>1</sup>) першої половини XVII ст. і проповіді Дмитрія Туптала, митрополита Ростовського (Berndt 1975). Нещодавно М. Кучинська з взірцевою виразністю проаналізувала еволюцію, внаслідок якої жанр коментованих Євангелій (*Учительно евангелие*) в кінці XVI та у XVII ст. перетворився на об'ємні збірки проповідей, присвячених циклові неділь і циклові празників Христа, Богородиці та деяких святих за літургійним календарем (Kuczyńska 2004: 21-58). Спираючись на твори К. Транквіліона-Ставровецького та Й. Галятовського, авторка описала, як здійснився перехід від перших гібридних форм історичної та моральної або алегоричної інтерпретації євангельських уступів до збірок проповідей, які були дедалі менше прив'язані до євангельського уривка літургійного дня і застосовувалися до різних принагідних урочистостей чи okazji, як от похорон чи шлюб. В останні десятиліття найбільшу, мабуть, увагу привернули Антоній Радивилівський та Йоаникій Галятовський: описувалися нарративні аспекти та джерела їхніх збірок проповідей, їх приналежність до українського історичного та суспільного середовища, стиль, мова і механізми опрацювання цитат з латинських або польських текстів; відтак інтерес до Галятовського зосередився на його вазі як теоретика гомілетики і нормативного орієнтира для пізніших проповідників, а також на структурі його нарративу (Марковский 1894: 59-118; Біда 1975; Кречотень 1983: 56-90; Чепіга 1985: 5-50; Левченко 2003). Ще раніше Огієнко (1914) підкреслював, що гомілетика Галятовського не слід розглядати як абстрактний, схоластичний жанр, позбавлений зв'язку з життям і дійсністю (як раніше стверджували Терновський і Сумцов): він наголошував на тому, що неможливо знайти ознаки патріотизму в добу, коли новочасної національної свідомості не існувало, але доводив, що у проповідях виразно і конкретно проявляється емоційна заангажованість проповідника у всьому, що стосується його світу і його доби, трагедій війни і болячок, якими страждали суспільство та церква, народних вірувань і звичаїв. Невипадково ця

<sup>1</sup> Як видавець небезпідставно називає також 'жалобними панегіриками'.

стаття була наслідком роботи “Семинара проф. В.М. Перетца”, як вказано на титульному аркуші під назвою. Пізніше К. Біда наголошував, з одного боку, на виразності та зрозумілості проповідей Галятовського і великій вазі *exempla* (які знаменують також ‘довге тривання’ середньовіччя впродовж цілого періоду європейського відродження та бароко), а з другого – на деяких аспектах їх експресивної драматичності і приналежності до європейського бароко (Біда: LXXVII-XCI). Найсучаснішим і методологічно найточнішим є недавній аналіз М. Кучинської.

Звичайно, повторюваність проповідей, дотримання у них риторичних норм і сам той факт, що вони пов’язані з життям церкви, з літургією і зі сферою вічності та духовності, робить цей жанр далеким від сучасного світосприйняття. Однак сьогодні, принаймні на теоретичному рівні, науковці виразно усвідомлюють те, що збірки проповідей містять вельми цінні свідчення найрозмаїтіших аспектів культури тієї доби і відзначаються високим літературним рівнем та важливим філософським змістом. Попри це, проповіді викликали менший інтерес у вчених, порівняно з іншими літературними жанрами, і це стосується також недавніх обширних досліджень, присвячених російському та українському бароко (див., приміром Сазонова 2006, Шевчук, П, 2005). Причини цього стану речей різні: збірки проповідей здебільшого дуже великі і часто важко одержати до них доступ у бібліотеках; безчисленні біблійні і патристичні згадки утруднюють їх читання; вони постають як плоди радше ‘мистецтва варіації’, ніж інтелектуальної і мистецької творчості. Традиційно дослідники ділять гомілетуку тієї доби на дві течії: одна течія звернена до широкого загалу, а тому написана зрозумілою мовою та стилем і з численними *exempla*, які підкреслюють їх оповідність; а друга, звернена до найвищих верств суспільства, як церковних, так і світських, охочіше послуговувалася складнішими методами, властивими для бароко, і схилилася до абстрактності та риторичної схематичності. Цей поділ на дві течії обґрунтований, хоча й не специфічний для східнослов’янської гомілетики: його можна ствердити також в Польщі та в інших європейських країнах. Варто замислитися також над тим, наскільки проповіді першої половини XVII століття все ще зазнавали впливу деяких формальних і ментальних схем ренесансного походження: адже відомо, що поширення проповідей пов’язане з протестантською традицією і – як реакція на це – з потребою поборювати реформаційні ‘єресі’; зрештою, ознак, які свідчать про ренесансну традицію – і католицьку, і протестантську – не бракує в українській гомілетичі ще в середині XVII століття (Kuczyńska 2004: 91-93, 117, 122, 123). Фактом залишається те, що саме ця піднесена і вчена течія в гомілетичі звернула найменшу увагу критики. Це, зокрема, відчувається стосовно найбільших представників українського і російського сакрального красномовства, тобто Лазаря Барановича, Стефана Яворського, Дмитрія Туптала, самого Теофана Прокоповича та інших авторів, чий імена здебільшого мало хто пам’ятає.

Не можна сказати, що досліджень, які аналізували різних авторів у компаративістичному аспекті, не було зовсім. Досить згадати класичну

працю Самаріна, написану в 1844 році (Самарин 1880), після якої лише через століття з'явилася аналогічна українська спроба порівняння (Shevelov 1985<sup>2</sup>). Чистович (1867) та *Описание* дали нам цінну класифікацію проповідей Стефана Яворського, значна частина яких була опублікована ще на початку XIX ст. (Яворский 1804-1805, а відтак у низці часописів). Проповіді Симеона Полоцького почасти проаналізував Лангш (Langsch 1940), а казання Димитрія Туптала – Шляпкін (Шляпкин 1891) та Берндт (Berndt 1975), і вони не раз публікувалися (на жаль, майже всі видання ненадійні з філологічного та лінгвістичного погляду)<sup>3</sup>. Частина проповідей Теофана Прокоповича була видана також нещодавно, і, з очевидних ідеологічних причин, вони користувалися великим схваленням критики в радянську добу; ці студії теж зазнали впливу методологічних засновків, які потребують принаймні перегляду. У різні періоди публікувалося чимало статей. Тут нема змоги наводити докладний огляд бібліографії, проте нема сумніву, що сакральна риторика є тією частиною російської, української та білоруської барокової літератури, яка досліджувалася надто поверхово і часто неадекватно. Як це не парадоксально, але це стосується саме тих персонажів, які займали найвищі церковні посади і представляли найосвіченішу частину суспільства тієї доби. Цей факт пояснюється цілою низкою причин. Ці автори завжди були добре відомі іншими своїми творами, які викликали жвавий інтерес критики через їх цінність як історичного свідчення, через їх філософсько-релігійний зміст, який цікавив істориків, а зокрема істориків церкви – нерідко з метою ідеологічної полеміки – всіх періодів, або ж через їх більшу відповідність новочасним літературним смакам. З цього погляду проповіді поставали як позбавлені історичного значення, мало оригінальні, повторювані, а отже нецікаві. Така мала увага з боку критики була також, мабуть, зумовлена тим фактом, що російська радянська критика, відколи почала цікавитися бароко, зосередилася на аспектах, пов'язаних з розвитком та радикальними змінами в російській державі і культурі, тоді як українська критика знаходила там мало корисного для своїх пошуків національних чи просто патріотичних аспектів. Ідеологічна цензура, накладена на українські дослідження в радянську добу, примушувала дослідників залишати у затінку творчість цих людей періоду їхнього життя в Україні, що призвело до здебільшого російськоцентричного бачення загалом барокової літератури. Навіть тоді, коли увага фокусувалася на українських впливах в Росії, це робилося майже виключно з погляду розвитку російської культури. Польські дослідники, звісна річ, підкреслювали важливість впливу польської культури XVII століття і її роль як посередника, без особливої уваги до специфіки української ситуації.

<sup>2</sup> Ці дві статті Шевельова були написані в 1951 та 1954 роках і не присвячені гомілетичі.

<sup>3</sup> Д. Туптало є єдиним автором, деякі проповіді якого, написані 'простою мовою' під час українського періоду, були видані окремо й адекватно (Титов 1909).

2. Дослідження російської та української сакральної риторики передбачає цілу низку дуже різних питань, ускладнених тим фактом, що самі головні дійові особи тієї доби і автори літературних творів діяли в українських змінних політичних і культурних умовах, у регіонах, які перебували під владою різних держав і характеризувалися цілою низкою культурних особливостей в межах спільної православної релігійної традиції. З другого боку, той факт, що опубліковані проповіді відповідають двом досить стабільним літургійним циклам, робить збірки суттєво однорідними і повторюваними. До цього долучається добре відомий факт, що мистецтво проповідання, успадкувавши традиції античного ораторського мистецтва і водночас будучи плодом еволюції екзегези уступів з Євангелій та інших біблійних книг, зазнало в цілій Європі значної стандартизації, починаючи з доби Реформації та Контрреформації. З розвитком бароко композиційні схеми цього жанру підлягали процесові кодифікації, який у багатьох випадках, схоже, сильно обмежив самобутність письменника-проповідника. Однак панування риторичного мистецтва та барокових смаків дало авторам також низку засобів, фігур мови і думки, а також можливостей інтерпретації (я маю на думці зокрема розширення потрібної форми екзегези: історичної, моральної та символічної/алегоричної), які зробили це «мистецтво варіацій» майже безмежним. Той, хто прочитає певну кількість проповідей різних авторів східнослов'янського регіону доби бароко, буде ошелешений безконечною змінністю деталей і водночас стабільністю тем, композиційних схем, цитат, порівнянь, закликів і тлумачень. У найвідоміших збірках проповідей, опублікованих в Україні та Росії в XVII – на початку XVIII ст., все ще важко вловити літературну вартість чи моральну або ідеологічну спрямованість, притаманну окремим письменникам-проповідникам.

Поза цією структурною і 'фігурною' стабільністю, варто, можливо, зупинитися на варіаціях, що зустрічаються у різних авторів, у різні періоди і в різних регіонах. Починаючи з рівня, який можна назвати первинним, майже елементарним, я б хотіла зупинитися тут на виборі роковин і святих, празники яких відзначені у різних збірках. Збірки проповідей Галатовського і Радивиловського є типовими прикладами впорядкування літургійного календаря за пасхальним і недільним циклами. Водночас ієрархія святості зумовлює послідовність, яка починається з празників та постатей Христа і Богородиці, переходить далі до архангелів, пророків, апостолів, мучеників і свідків Христа. Часто в кінці бачимо проповіді 'принагідного' характеру: вони стосуються деяких найважливіших свят у циклі людського життя (хрещення, шлюб, похорон, причому в останньому випадку наявне розрізнення між церковнослужителями і мирянами), або ж кон'юнктурних подій (освячення церкви чи подібне), включно з подіями політичними та військовими.

У своїй збірці *Огородокъ Маріи Богородици* (Київ 1676), Антоній Радивиловський зібрав '«розмаїтими цвѣтами»' «словеса» з нагоди празників Господа, Богородиці та інших святих. Після проповідей на Воскресення йдуть проповіді про св. Юрія і Теодосія Печерського, відтак – проповіді

на Вознесення, П'ятдесятницю і Трійцю. Далі йдуть проповіді, присвячені празникам святих: Йоана Хрестителя, Петра і Павла, Антонія Печерського, св. Володимира, пророка Ілії, Бориса та Гліба. Після проповіді на Преображення знову йдуть проповіді, присвячені Теодосію (перенесення мощей), відтак – Успенню Пресвятої Діви і знову св. Йоанові (Усікновення) та архистратигові Михаїлу, ще одному празнику Богородиці (Різдво) та Христа (Зняття з хреста), відтак – св. Йоанові Хрестителю (зачаття) та св. Йоанові Євангелисту, після яких йде празник Покрови. Після празників архистратига Михаїла, Собору святих отців та Йоана Золотоустого йде празник Введення Марії, а відтак – свв. Андрія, Варвари, Сави та Миколая. Після празників Марії та Ісуса різдвяного періоду (Зачаття Марії, Різдво Богородиці, Втеча в Єгипет, Обрізання), які переплітаються з празниками пам'яті свв. Василія та Антонія Великого, йдуть празники Трьох святителів Василія, Григорія Богослова та Йоана Золотоустого, а потім – празники Ісуса і Марії, аж до завершення річного циклу, який закінчується Пасхою (Стрітєння, Похвала Богородиці, Благовіщення, Вхід Господній в Єрусалим, Страсті). Збірка завершується невеликою кількістю 'принагідних' проповідей, які, по суті, мають душпастирський характер: заклик до молитви та посту в умовах небезпек війни, терплячість до страждань, сповідь, покута, пекло і шлюб<sup>4</sup>. Тут видно постійне зіставлення першої частини, здебільшого базованої на Старому Завіті, і другої частини, присвяченої християнському тлумаченню. Вражає частота посилань на античну історію, які інтерпретуються – згідно з вченням єзуїтів, зокрема Сарб'євського та Старовольського – в ключі християнської екзегези: разом з багатством біблійних образів та оповідей, вони надають проповідям незвичної жвавості<sup>5</sup>.

Подібні риси подибуємо у збірці Галятовського, який у теоретичній частині "Науки" наголошував на важливості історичних посилань (Крекотень 1983: 31). Постійне чергування христологічних і марійських проповідей та проповідей, присвячених святим, було продиктоване літургійним календарем. Однак у збірках Галятовського та Радивиловського це чергування створює ситуацію, яка виходить за межі інституційних церковних вимог: воно фіксує 'канон', який можна назвати каноном Київської Митрополії і Печерського монастиря<sup>6</sup>. Цей канон має на меті, з одного боку, визначи-

<sup>4</sup> Із загалу 1128 сторінок ці проповіді займають сторінок п'ятдесят.

<sup>5</sup> Точний аналіз наративних елементів та їхніх різноманітних функцій у двох збірках Радивиловського здійснив Крекотень. Навіть хоча під деякими оглядами ця праця пов'язана зі схемами і догмами радянської традиції (а інакше й не могло бути в Українській Академії Наук того періоду!), вона містить чимало точних спостережень, які варто поглибити, приміром те, що стосується середньовічного походження легенд та оповідок, використаних Радивиловським, чи способів, яким вони поширювалися в Україні, також в її середніх і нижчих верствах, у ренесансну добу і збиралися та опрацьовувалися в добу бароко (Крекотень 1983: 153-155 і далі).

<sup>6</sup> Під цю схему, з варіаціями, які ми побачимо далі, підпадають також збірки проповідей Л. Барановича, архієпископа Чернігівського.

ти спосіб, яким слід пояснювати значення празників православної церкви християнському людові, а з другого – відібрати святих, котрі б виразно відобразили центральне значення київської священної топографії, яка включає великих отців Печерського монастиря та інших великих святих, що їм присвячені найбільші монастирі і поклоніння у церквах міста: св. Миколая, архангела Михаїла, св. Йоана Хрестителя, св. Варвару. Не менш важливим є місце, надане святим київським князям, Володимирові та його синам, мученикам Борисові та Глібові. Звичайно, названі тут святі – це спільні святі православної церкви, як спільними є також Отці східної церкви, празникам яких присвячені проповіді. Усе ж постійність переліку святих, яким присвячувалися проповіді двох згаданих проповідників, вказує на те, що вони мали на меті зміцнити основи церкви Київської митрополії, яка почувала себе головною хранителькою православної культури. Варто пам'ятати, що в останні роки, коли ці проповіді писалися і виголошувалися, а відтак публікувалися у цих великих збірках, архимандритом Лаври був Інокентій Гізель, Київська митрополія була ще підпорядкована юрисдикції Константинополя, а Лавра тішилася повнотою прав ставропігії: Золотоуст, Василій, Григорій Богослов, вселенські Собори – ось основа нашої віри – саме це, схоже, прагнули підкреслити Радивилівський і Галятовський – і цю віру ми хочемо підтримувати й поширювати. Звісно, першочерговою функцією був спротив протестантству і латинській та греко-католицькій церкві. Однак не меншу вагу мала функція консолідації суспільства, Київської митрополії, насамперед зміцнення престижу Печерської Лаври у протистоянні до Польщі, але також до дедалі сильнішого політичного і церковного тиску з боку Москви. У період, коли здавалося, що жахливе двадцятиліття 'руїни' доходить свого кінця, і чинилися намагання досягти дуже непростой рівноваги між політичною залежністю гетьманату від Росії та церковною автономією Лаври і митрополії (включаючи захист самої ставропігії), принцип, на якому заснований вибір церковних празників та присвячених їм проповідей, набуває особливого значення релігійного і церковного, а також суспільного об'єднання. Однак дуже важливим є також утвердження церковної і культурної автономії Київської митрополії та Печерського монастиря. Вибір празників і святих, яким присвячені проповіді, не можна пояснити лише бажанням проповідника пристосуватися до 'популярності' деяких святих, як вважав Крекотень (1983:160-161), вбачаючи у 9 проповідях, присвячених св. Миколаю, 'демократичний' крок Радивилівського назустріч уподобанням мас: досить згадати те, що св. Миколай зустрічається практично у всіх збірках проповідей в Україні тієї доби, і – насамперед – те, що в останнє десятиліття свого життя Радивилівський був ігуменом монастиря св. Миколая. Отже, важливість вибору того чи того святого, або особлива вага, яка надавалася певним празникам, у різних обставинах набуває різного значення: це могли бути особисті мотиви (приналежність або релігійні уподобання самого проповідника), міркування церковної політики (для захисту православ'я у період, коли боротьба з греко-католицькою та латинською церквою все ще була дуже актуальною, насамперед у плані

юрисдикції над вірними українських земель, що перебували під польською короною або були метою її домагань) чи чистої політики, в рамках суперечок між Москвою та Києвом щодо призначення митрополита (між промосковськими кандидатами і, скажімо, 'автономістами'), або ж це була мотивація, зумовлена безконечною боротьбою між різними магнатами за гетьманську булаву і за змогу нав'язувати більш чи менш промосковські, пропольські чи 'автономістські' рішення.

Слід уточнити, що встановлення київського 'канону' празників та їх відправлення входило у план церковної єдності між Київською митрополією і російською церквою: в умовах уже утвердженого, починаючи з Переяславського та Андрусівського договорів, політичного верховенства Москви, Київська митрополія вважала себе центром релігійно-церковної влади, яка у деяких обставинах і в деякі періоди намагалася здійснювати роль морального і духовного провідника в межах православної церкви цілого східнослов'янського (а посередньо й південнослов'янського) регіону. Такі постаті, як Інокентій Гізель, Варлаам Ясинський і Стефан Яворський, мали, безперечно, на думці загальний, хоча й досить невиразний 'проект' церковної політики, яка б мала підтримувати певну рівновагу між державною і церковною владою, у традиції візантійської 'симфонії'. Боротьба між Стефаном Яворським і Петром I була зосереджена саме навколо цього ключового питання: як відомо, Стефан і його сподвижники зазнали поразки, коли Теофан Прокопович надав Петрові засоби для проведення славнозвісної церковної реформи. Однак це сталося лише в другому двадцятилітті XVIII ст. І чимало збірок проповідей, про які тут мовиться, теж слід прочитувати, враховуючи цю 'сакральну специфічність' Києва.

Повернімося до наших українських проповідників. Друга збірка Радивиловського, *Венец Христов* (Київ 1688), включає недільні проповіді. Структура проповідей, оповідні засоби, мова, використання ремінісценцій з історії та античних, середньовічних і біблійних оповідей роблять цю збірку дуже подібною до першої. Проте є важлива різниця. Перша збірка, 1676 року, була присвячена виключно архимандритові Інокентієві Гізелю, особистості, яка користувалася, можливо, найбільшим авторитетом як в духовній і моральній, так і в суспільній, а навіть політичній царині тодішньої України. Натомість друга збірка була присвячена царям і правлячій царівні Софії Олексіївні: автор наголошує (згадуючи Олександра Великого) на тому, що царі (Іван і Петро) гідні одержати в дар цей твір, адже вони нащадки св. Володимира, носії Божественної Мудрості, захисники віри не лише в своїй державі, але й у будь-якому місці, де є християни. Отже, фундаментальною тут є ідея антиосманської боротьби, але фундаментальним є також визнання вже безповоротного верховенства Росії. Адже не забуваймо, що в 1686 році Київська митрополія була змушена погодитися на перехід під юрисдикцію Московського патріархату, Інокентій Гізель вже помер, Варлаам Ясинський був всього лиш архимандритом (митрополитом він стане в 1690 році), а Мазепа лише розпочав свою кар'єру гетьмана. Попри це, збірка ще вірно відтворює українську культуру середини XVII ст., зі

всіма її мовними рисами, її сподіваннями на автономію в межах держави, якою керують побожні й мудрі правителі, її ревною вірністю слов'янсько-візантійській традиції, але також спадщині образів та ідей, одержаній від західної традиції через польське і, почасти, німецьке посередництво. Слід пам'ятати, що Галятовський теж присвятив свою першу збірку *Ключ разумения* (у київському виданні Києві 1659-1660 рр.) “Богу, Діві Марії і святому”. У передруці, здійсненому в 1663 та 1665 році у Львові в друкарні М. Сльозки, типограф посилається на привілей, наданий королем Яном Казимиром і на благословення патріархів та митрополитів, не уточнюючи, яких саме! У цьому львівському виданні було додано проповідь про св. Онуфрія, монастир імені якого добре відомий у місті, і натомість було усунуто проповіді, присвячені засновником Київської Лаври Антонію і Теодосію; можна було б замислитись над тим, чи у цій останній зміні відіграв роль лише той факт, що ці святі користувалися насамперед локальним, київським поклонінням (Огиенко 1910:32), а чи не було тут полемічного випадку проти Києва і його нового митрополита, саме тоді, коли – через останнього – Галятовський був змушений покинути “святе місто”! Дипломатичні хитромудрощі і становище конкретного моменту могли відбитися також на формулюванні присвят збірок проповідей, і їх варто дослідити<sup>7</sup>. Треба також з'ясувати, чи додатки, включені до видання 1665, слід вважати позбавленими реального значення (як вважає Огієнко 1910: 30-31), а чи вони, можливо, відповідають критерію пристосування до проповідницьких традицій Львова, на які, мабуть, більше впливала ‘пишномовна’ польська традиція<sup>8</sup>.

3. У ті самі роки виголошувалися, писалися і друкувалися інші збірки проповідей. Коло 1670 року Лазар Баранович спробував надрукувати збірку проповідей у Москві, сподіваючись отримати підтримку царя через Симеона Полоцького, який був його учнем. Ця історія добре відома завдяки листуванню між ними (Rolland 1992). Як відомо, збірка *Трубы словес проповедных* не пройшла московської цензури і могла бути надрукована лише в Києві (1674 р.)<sup>9</sup>. Проповіді упорядковані відповідно до “празників Ісуса, Марії і святих” цілого року, котрі, як і можна було сподіватися, йдуть за літургійним календарем від вересня до серпня і не дуже відрізняються від празників з інших збірок. Тут теж бачимо звичний київський ‘канон’, з проповідями, присвяченими св. архангелові Михаїлові, Йоанові Хрестителю та Йоанові Євангелістові, Григорію, Йоанові Золотоустому, Андрієві, Миколаєві, трьом святителям (Василію, Григорію і Золотоусту), св. Юрію, свв. Петру і Павлу; наявні також, як можна було сподіватися, Володимир, Борис і Гліб, Теодосій і Антоній Печерський. Однак, порівняно зі збіркою

<sup>7</sup> Про різні видання збірки Галятовського, див. Огиенко 1910:15-28.

<sup>8</sup> Я не мала змоги одержати доступ до видання 1665 року.

<sup>9</sup> Про Барановича загалом і про обставини та можливі причини цієї історії див. Сумцов 1885, зокрема сс. 49-62, та Rolland 1992.



Радивиловського, тут є певні відмінності, і вони здаються мені важливими. Насамперед тут є нотка індивідуального персоналізму, типова для Барановича, який був схильний до інтелектуальної та політичної самореклами: серед 'принагідних' проповідей є проповідь, присвячена Лазарю, після якої йде молитва до цього святого, чие ім'я носив автор. Однак важливішою з ідеологічного погляду є наявність проповідей про інших святих. Деякі з них належать до вселенської чи до східної церкви: первомученик Стефан, Кузьма і Дем'ян, Марія Єгипетська, Теодор Стратилат, Константин Великий, Симеон Персидський (єпископ Селевкії, мученик за те, що не поклонявся сонцю, IV ст.); інші святі пов'язані з російською історією і церквою: це Гурій, архієпископ Казанський (XVI ст.), відомий своєю ревністю у навертанні 'інородців'. Алексій, митрополит Київський і чудотворець вся Русі, Алексій, Божий чоловік, святий покровитель царя. Дві проповіді присвячені Параскеві-Петці з Тирнова (друга насправді присвячена церкві її імені в Чернігові, де Баранович був єпископом). Остання, велика частина збірки (коло 150 сторінок з всього 400 сторінок) містить принагідні проповіді, пісні до Богородиці і три проповіді для Олексія Михайловича: з нагоди смерті цариці Марії (арк. 393v-398v), для сина Олексія (арк. 398v-400v) і з нагоди другого шлюбу царя (1671) (400v-403). Звичайно, як твердить Сумцов (1885: 53-54), ці *Слова* були написані також для того, щоб здобути собі прихильність царя з огляду на публікацію *Труб* у Москві. Вибір мови, якою в основному є церковнослов'янська, перебільшена прослава царя, витримані у строго церковній площині цитати і *exempla*<sup>10</sup> свідчать про намагання автора пристосуватися до сподівань, що їх, на його думку, мав цар і його двір, а також російська церковна влада. Хоча вибір святих, пов'язаних з київською традицією, залишився практично незмінним, їхнє поміщення в інший контекст надало цілій збірці значення, більшою мірою пов'язаного з російськоцентричним державним баченням (чи принаймні баченням, заснованим на російсько-українській єдності): адже святих київської традиції, а зокрема святих київських князів, можна було вважати як 'регіональними' українськими, так і 'загальноруськими'. Особливістю Барановича є наявність проповіді про Гурія, єпископа Казанського, що відповідає вимогам євангелізації невірних, типовим для процесу експансії імперії, і водночас ідеї антиісламської боротьби, яка була константою ідеологічної і політичної позиції Барановича (і всього київського церковного середовища).

<sup>10</sup> Насправді у проповіді з нагоди другого шлюбу царя (слід мати на увазі, що це принагідна проповідь) є 'профанний' *exemplum*, який не випадково згадує Едварда IV, короля англійського: будучи при смерті, у відповідь на запитання, чи не шкода йому залишати свої палаци, цей король заявив, що помирає в мирі, бо його діти – це його палаци, яким він охоче залишає королівство. Ця оповідка не лише 'про царів' і підходить для нагоди шлюбу, але й переплітається з наведеною Барановичем попередньою цитатою з кн. Сир. 3:1,5. Варто пам'ятати також, що Едвард IV (XV ст.) був відважним і мудрим королем, відомим політикою централізації влади.

Присутність Параскеви була зумовлена, мабуть, різними супутніми ідеями: “вузькій ідеї”, пов’язаній з конкретним різновидом побожності, властивим Чернігову і його єпископу, ідеї аскетичного ідеалу (виразно зазначеній у проповіді) і врешті ідеї наднаціонального слов’янсько-візантійського православ’я та турботи про Балкани і про їх визволення від османського ярма. У виборі проповідей для *Труб* не видно, натомість, деяких тенденцій Барановича, типових для інших його творів, насамперед написаних польською мовою, а саме: ідеї союзу всього християнства проти турків і заклику, зверненого до поляків та українців облишити взаємну ворожість і об’єднатися проти спільного ісламського ворога. В *Трубах* ідея антиосманської боротьби міститься у ствердженні єдності і священності слов’янської православної церкви та її святих: цим засобом автор мабуть хотів закликати царя захищати велику російську державу і – можливо насамперед – церкву проти смертельних небезпек, що їх представляють невірні і єретики. Однак, значущим є те, що заклик до єдності східного і західного християнства Баранович формулює відкрито лише у творах, написаних польською мовою, зокрема у збірці *Żywoty świętych* та *Lutnia apollinowa*: тут більшою мірою, ніж в *Трубах* проявляється роль посередництва між польсько-українською традицією та потребою послуху Москві, яку намагався виконувати архієпископ, і виразніше прочитується бажання єдності не лише між християнами України (за винятком, звісна річ, протестантів єретиків та ‘невірних’ євреїв), але й між християнськими державами світу задля антиосманської боротьби<sup>11</sup>.

За кілька років до того Баранович опублікував першу збірку проповідей під назвою *Меч духовний* (Київ 1666), теж з великими труднощами, що їх Сумцов (1885: 52-53) пояснює технічними проблемами друку. Присвята твору Олексієві Михайловичу, схоже, не привернула уваги дослідників. Проте вона містить цікаві уступи. Поза стереотипними виразами і банальними метафорами, крізь складну і закручену риторику автора проглядає особливий його тон – не просто войовничий, а майже тріумфальний, радісний. Меч – світський меч царя і ‘духовний’ меч проповідника – тріумфує над ворогами церкви, і автор досить утертим і літературно банальним способом прославляє перемогу над тими, хто відійшов від правдивої церкви, тобто над єретиками і поляками, які зазнали поразки. Однак у Присвяті є один уступ, який, мабуть, викликав не один сумнів у тогочасній Україні, як

<sup>11</sup> І в цьому випадку історія публікації твору теж була складна: існують три варіанти (детально описані у пр. Маслов: 1926). Головний варіант (А) має після титульного аркуша сторінку з взиванням до Бога (*Królowi Wieków Nieśmertelnemu*), після якої йде присвята царевичеві Федорові Олексійовичу (присвяти немає у варіанті Б): симпатія Федора до польської мови була добре відома. Отже, можна припустити, що спочатку твір був виданий без присвяти, і що остання була додана у том спеціально для того, щоб надіслати примірники книжки в Москву з метою побороти спротив Москви проти публікації *Труб*. Див. також Brogi Bercoff 2007: 81-97. Щодо польської поезії та поглядів Барановича, див. Chynczewska-Hennel 1997; Chynczewska-Hennel 2002-3: 128-130; Frick 2002.

також у сучасних дослідників. Автор прославляє царя, цитуючи апостола Якова (2:8): “Аще законъ совершаєте царский, по Писанию: Возлюбиши искренаго своего яко самаго себе добрѣ творите”. І продовжує: хто краще від царя здійснив цю святую християнську заповідь “егда Малую Россию под крѣпкую Свою руку приялъ еси”<sup>12</sup>? оскільки – пише далі проповідник – цар далі уділяє благословення “убогим”, тому “Правда твоя пребудет во веки” (Пс 111:3) (сторінки не нумеровані). На попередній сторінці Баранович навіть називає царя не лише Помазанником Божим, але й “Алексеем человекѣком божим”: це, м’яко кажучи, досить незвичне ототожнення царя з його святим заступником! У світлі цих рядків цілком можна сказати, що Баранович не лише сприйняв прихильно, але й прославляв об’єднання України з Росією, започатковане Хмельницьким. Теоретично це мало б полегшити поширення творів Барановича в Москві, на що він і сподівався: адже в період процесу над Ніконом він привіз у столицю значну кількість примірників *Меча духовного*. Як відомо, саме Нікон звинувачував його у латинській ересі, але Баранович не робив з цього принципової проблеми і навіть, схоже, був болісно вражений самим фактом зміщення патріарха. Насправді він мав набагато вищу і честолюбнішу мету: у нього було завдання, доручене йому також Інокентієм Гізелем, захищати право Києва обирати собі митрополита, константинопольську юрисдикцію митрополії та ставропігію Печерської Лаври (Эйнгорн 1894: 379-389). Отже, присвята *Меча духовного* була вчинком з метою *captatio benevolentiae* (“здобуття прихильності”) царя та двірського середовища заради політики, котра, в межах неминучого російського політичного підданства, могла би принаймні зберегти церковний *status quo*, а тому й духовний авторитет Києва<sup>12</sup>. Слід пам’ятати, що через рік, у 1667 році, буде підписаний Андрусівський мир: Баранович не міг не боятися можливості повернення Києва під польське панування. Єдиним способом забезпечити виживання його самого і Київської митрополії було здобути підтримку царя будь-яким способом, але без втрати церковної автономії. У складній політичній грі, в умовах перехресного суперництва між різними патріархами, митрополитами і єпископами, вибір, який, мабуть, здавався Барановичу найдоречнішим, полягав у тому, щоб здобути прихильність царя, прославляючи Переяславський договір і домагаючись сприятливого прийому для себе і своєї книги. Цьому мало сприяти також використання якомога абстрактнішого регістру: брак зв’язку з реальністю і доведена до крайнощів, вишукана риторика слугували, мабуть, також для того, щоб не проголошувати свою позицію прямо. Переплетення метафор та сміливих ототожнень історичних осіб зі священ-

<sup>12</sup> Нема сумніву, що Баранович сподівався також отримати особисту користь: адже йому було надано титул архієпископа його єпархії, що було для нього запорукою значної автономії від Києва (Эйнгорн 1894: 395-397). Цей факт був важливим також з огляду на статус Києва, від якого Польща теоретично ще не відмовилася, у випадку переходу митрополії з Києва до Чернігова, якби Київ повернувся під польське панування.

ними персонажами, в дусі найкращих риторичних традицій, повинні були полонити читача, здивувати його, але також сховати дійсність у ‘порожнечу’ метафори, приховуючи факти за словами, які можна тлумачити по-різному, і лише втаємничені могли їх ‘розшифрувати’. Фактично архієпископ Чернігівський так до кінця і не зрозумів, що навіть за правління царя, який прихильно ставиться до київської барокової культури, у Московії були культурні і політичні тенденції, відмінні від тенденцій, які все ще панували в Україні: вибір загальноруських святих або святих, прив’язаних конкретно до Москви, і спроби пристосування до московських культурних потреб (приміром, визнаючи свої основи лише в біблійній і церковній традиції) так і не здобули для Барановича і його творів прихильності Москви і не зупинили процесу підпорядкування української церкви російській. На мій погляд, відмова видати другу збірку проповідей в столиці імперії свідчить саме про різні підходи, властиві культурі, яку представляв Баранович, і російській владі (насамперед церковній) (Броджі Беркофф 2006). Культурній відмінності відповідає також відмінність між політичним та імперським прагматизмом Москви і неспроможністю української культури та політики зосередитися на проекті справжньої незалежності: такий проект, з більш чи менш виразною підтримкою Варлаама Ясинського, висунув Мазепа (Brogі Bercoff 2004), але, як відомо, в 1709 році він зазнав жалюгідної поразки.

‘Проросійська’ постава, яка прочитується у творах Барановича, не дала йому, звісно, привабливості в очах української критики. Присвячених йому досліджень мало. Те ж саме стосується Інокентія Гізеля, який став знаменитим завдяки *Синопису*, але практично забутим залишився інший його твір, *Мир с богом человеку*, виданий в 1666 році: лише Роте (Rothe 1983: 49-63) слушно оцінив *Синопис* в контексті тієї доби, звертаючи особливу увагу на те, що цей твір насправді мав на меті до останнього захищати київську церковну автономію. Розглядаючи всі ці події – як історію Гізеля, так і факти, пов’язані з публікацією збірок проповідей Барановича – слід пам’ятати, що в 1666 році тільки-но закінчився перший акт процесу підпорядкування України Росії: після епопеї Хмельницького, спроб повернути Україну у сферу впливу польського короля і першої фази ‘руїни’, Гізелью і Барановичу, мабуть, здавалося, що попереду – період миру, а отже відбудови і нової можливості для діяльності церкви. Твір *Мир с Богом человеку* був присвячений сповіді та покаяттю і мав знаменувати замирення людини з Богом після ‘потопу’ 40-50-х років XVII ст. а також скласти фундаментальну цінність у відбудові цивільного і релігійного суспільства нової України, тепер вже в межах нової Росії. Як і Гізель, Баранович (хоча й більше схильний дбати про свої особисті інтереси та інтереси своєї єпархії) виражав у ті роки настрої оптимістичної надії на царя і його ‘заступництво’. А Олексій Михайлович справді був володарем, який міг викликати такі надії в людей церкви, чиєю основною метою було зміцнення православ’я і Київської митрополії. У цій перспективі, гадаю, заяви Барановича, як і заяви Гізеля, не були ані брехливими, ані ‘антипатріотич-

ними': у той період і в тій ситуації, у роки Андрусівського миру, збереження церковної автономії здавалося їм, мабуть, оптимальним, і взагалі єдиною можливим виходом. Іншим було сприйняття подій у Варлаама Ясинського, коли через кілька років він, за підтримки Мазепи, став митрополитом: аж до своєї смерті (1707 р.) він, мабуть, сподівався, що – завдяки Мазепі – не проста, але можлива рівновага між російським політичним верховенством і місцевою автономією, як церковною, так і цивільною, зберігатиметься надалі. Як відомо, ця рівновага остаточно зруйнувалася через рік після його смерті (Brogi Bergoff 2004).

4. Нерозривний зв'язок жанру проповіді не лише з літургійною ситуацією, але й із суспільно-історичним становищем, з якого вони виростили (*Sitz im Leben*), добре видно у збірках Симеона Полоцького *Обед душевний* (1681) та *Вечера душевная* (1683). Ці твори були опубліковані лише після смерті проповідника і придворного поета, а отже пізніше, ніж численні збірки проповідей, які були видані в Україні. Звісно, Симеон писав свої проповіді для царя та його двору, але пізня їх публікація свідчить про те, наскільки повільно цей жанр поширювався в Росії, попри той великий престиж, яким користувався в Москві Симеон, і попри той факт, що його проповіді були далеко простішими і доступнішими для публіки, ніж проповіді Барановича.

У проповідях Симеона вирізняються деякі його улюблені фундаментальні теми, приміром, виховання дітей як основа християнського життя і – насамперед – життя суспільства і держави (наприклад, у проповідях про св. Ксенофонта і його дружину Марію, або у проповіді про Блудного сина), а також шлюб і сім'я як спосіб служіння Богові. Увагу читача привертає те, наскільки часто проповідник звертається до теми багатства: воно не є злом самим у собі – каже він – а убогість не є автоматично джерелом спасіння, але ним є 'добродетели'<sup>13</sup>; і в кожній людині живе первень добра і зла, Бога і Мамони: багаті теж можуть сподобитися царства Божого, якщо йдуть шляхом чесноти згідно з обов'язками, передбаченими для слуг і господарів<sup>14</sup>. Адже – знову стверджує Симеон – щоб не порушити божественного припису, Саломея і брати Маккавеї навіть пожертвували своїм життям, і кожен може нести свій хрест, наслідуючи Христа; але не можна сказати, що можновладці хреста не несуть: ба більше, тягар, який вони несуть, є важчим і більшим, починаючи з царя та 'вельмож', і кожен одержить винагороду згідно зі своїми заслугами<sup>15</sup>. Для Галятовського найвищим ідеалом, до якого повинна змагати – чи принаймні намагатися це робити – кожна людина, незалежно від її соціальної приналежності, залишався ідеал євангельського і водночас чернечого типу, який характеризу-

<sup>13</sup> Приміром, в *Обеде душевном*, проповіді 29 неділі після П'ятдесятниці.

<sup>14</sup> Так в проповіді *Обед душевний* 2 неділі після П'ятдесятниці.

<sup>15</sup> *Вечера душевная*, проповідь про семеро Макавеїв.

вався покурою, убогістю і переважанням ідеалу духовного життя. В гомілетичі Симеона ідеал убогості та аскези, схоже, не має найвищого значення (а в багатьох випадках навіть здається другорядним), порівняно з тим, що стосується життя можновладців та держави. Очевидними є сакральність володаря і першорядне значення ідеалів зміцнення держави, підтримки імператорської родини та виховання шляхти і народу у пошані до існуючого ладу. Інші проповіді присвячені війську та його ролі в обороні державі, насамперед обороні християнства від турків. Хоча у деяких уступах, присвячених святим, не бракує моторошних і грубо реалістичних тонів<sup>16</sup>, дидактично-виховний момент у Симеонових проповідях звернений до панівних класів і має дуже позитивний, оптимістичний відтінок. В його гомілетичі також спостерігається схильність до поміркованого, етатистського бароко, типового для фази перетворення нової російської держави в імперію, як вже не раз стверджували Ліхачов і Сазонова. Це особливо очевидно при порівнянні з проповідями Барановича, де сюжет і розвиток метафор мають здебільшого суто панегіричні цілі. Варто також глибше дослідити відмінності між цими двома проповідниками в структурі проповідей, адже опрацювання матеріалу не є однаковим, попри дотримання спільних риторичних правил; але таке дослідження ще попереду.

5. Тут нема змоги зупинитися детальніше на подальшій еволюції гомілетики, яка включає дві першопланові особистості, тобто Стефана Яворського і Дмитрія Туптала, крім багатьох інших, менш відомих, але, мабуть, не менш важливих, як от Варлаам Ясинський. Я можу тут лише згадати питання, які залишаються відкритими.

Насамперед слід пам'ятати, що донині дуже мала увага надавалася проблемам періодизації в межах жанру проповіді. Між проповідями таких авторів, як Галятовський і Радивіловський, Симеон Полоцький і Баранович, Яворський і Туптало, існують не лише відмінності у 'школі' і в 'публіці', до якої кожен з них звертається, але також відмінності, що характеризують конкретну добу: у проповідях Галятовського все ще видно ренесансні витоки, а казання Яворського і Туптала представляють найвищу фазу бароко, яке вже хилиться до свого завершення. Зрештою, зі зміною доби і суспільно-політичного становища змінювалася й публіка: одною річчю було писати в Україні, можливо, для Мазепи, і цілком іншою річчю було писати в Росії, в добу Олексія Михайловича, Софії та Петра. Подіб-

<sup>16</sup> Варто згадати про життя Адріана і його дружини Наталії у *Вечере душевній*, де любов подружжя пояснюється у дуже віддалених від сучасної ментальності формах, сповнених мученицького фанатизму: дружина відмовляється прийняти в дім чоловіка, підозрюючи, що він зрадив Бога, але радіє, коли дізнається, що настала пора його мучеництва і купається в його крові, і так далі. Слід завжди пам'ятати, що такі мотиви типові для агіографії всіх періодів: у цьому випадку йдеться про святих перших століть християнства.

ний аналіз неминуче приводить до розгляду однієї з фундаментальних проблем: проблеми можливого розмежування між українською і російською гомілетикою. Ця проблема особливо цікава стосовно тих авторів, які в різні періоди свого життя жили у різних місцях і умовах. Справді, якщо Симеон Полоцький і Баранович вийшли з тієї самої школи і писали свої проповіді, живучи в тій самій імперії, але в двох різних культурних середовищах (у середовищі царського двора і в середовищі київської церковної культури), Стефан Яворський і Туптало залишили після себе проповіді, написані в різний час і в різних місцях. Такого порівняльного аналізу поки що проведено не було. Що стосується Туптала, були видані деякі його проповіді як українського періоду (Титов 1909), так і російського (але у ХІХ ст., з мовними адаптаціями, які ще слід проаналізувати, зіставляючи їх з рукописами). Ще Возняк скаржився у рецензії на видання Титова на брак студій українських (з них відомо 7) і російських проповідей, наголошуючи на потребі їх порівняльного аналізу (Возняк 1911: 183); хоча з тих пір минуло століття, не схоже, щоб багато що в цьому змінилося! Було опубліковано значну частину проповідей Яворського, але критична література торкається лише проповідей російського періоду, надаючи перевагу 'державницьким' казанням, написаним для церемоній, пов'язаних з прославленням Петра. Досі зовсім не була використана та щаслива обставина, що існує рукопис, який містить сотні проповідей Стефана Яворського, власноручно ним написаних, включно з українськими: говорити про російську і українську гомілетикау барокової доби нині не можна, не проаналізувавши перше цей рукопис і не опублікувавши невидані проповіді.

Порівняльно-хронологічне дослідження барокової гомілетики повинне враховувати той факт, що проповідь – це дуже стабільний і риторично наперед визначений жанр. Однак треба намагатися зрозуміти, чи у таких авторів, як Яворський і Туптало, є відмінності між українським та російським періодами їхнього життя і який характер цих відмінностей. При сучасному стані досліджень аналіз такого типу ще треба розпочати. Утім, можна припустити, що між рядками проповідей криються ідеї і почуття, які досі дуже мало враховувалися, навіть не беручи до уваги літературну вартість цих творів, яку часто заперечували.

Я б хотіла привернути увагу до інших важливих фактів, які стосуються загальної оцінки російського бароко і бароко інших регіонів східнослов'янського світу.

Проповідників і їхні проповіді слід досліджувати поодиноці, але також в порівняльному аспекті. Порівняння може бути типологічним, інтертекстуальним або просто базуватися на аналізі структури, матеріалу та риторичних засобів. При будь-якому підході можна сподіватися результатів, які стосуються окремих аспектів кожного автора, його особистості, обставин, в яких він писав, його світогляду. Діахронічне дослідження проповідей може допомогти побудувати еволюційні лінії тем і мотивів, які дозволять, скажімо, відтворити існування "шкіл": очевидно, приміром, що Стефан Яворський прямо взорується на моделі *Требника* Петра Могили

у шлюбній гомілії *Виноград Христов* для Мазепиного небожа, надрукованій в 1698 році (Brogi Bercoff 2005), але шлюбну тему він опрацьовує цілком іншим способом у проповіді про самарянку (Слово на неділю п'яту по Пасхе), в якій обов'язкове прославляння Петра не приховує осуду його шлюбу з Катериною (Яворський 1804:104-119), явно не вираженого, але цілком очевидного для того, хто вміє “читати і розуміти”. З другого боку, шлюбна топіка біблійного походження, до якої вдаються Могила, Галатовський, Баранович чи Яворський, справді великою мірою схожа (і не могло бути інакше), але кожен автор опрацьовував її по-своєму, досягаючи різних результатів<sup>17</sup>. Ще багато нового можна відкрити, шукаючи “літературну спорідненість” і – з другого боку – досліджуючи розвиток тем і риторичних фігур та відмінностей між різними проповідниками. І це правда, навіть якщо врахувати неадекватність багатьох порівнянь і, м'яко кажучи, найвних суджень, висловлених критикою в минулому<sup>18</sup>. Свого дослідження чекає також історія ідей та почуттів, яка лежить за творами цих церковнослужителів, які будують все своє мистецтво на метафорі, які приховують свої справжні думки за покровом риторики і тлумачать дійсність за моделлю “потрійного” значення писання. Можливо, що не тільки в епістолярних, але також у проповідницьких творах можна знайти думки, занепокоєння, розчарування і бунт, яких здебільшого не видно в інших творах (приміром, у хвалебних чи богословських писаннях) і які важко видобути з-під метафор і біблійних та патристичних цитат. Якщо розглянути всі твори численних авторів, які писали в XVII ст., включаючи російське бароко, можливо, вийдуть на яв не лише етатистські, панегіричні і ‘обов'язково’ позитивні аспекти, але й аспекти ‘приватні’, часто сповнені неспокою, меланхолії або іронії.

На жаль, великою мірою невідомими залишаються не лише українські казання Яворського, але й повний корпус проповідей Варлаама Ясинського: вони містяться у єдиному власноручно написаному рукописі, який зберігається в Києві; при цьому не враховується той факт, що ця людина мала вирішальний вплив на ціле культурно-політичне життя в Україні. З його творів мало що відоме (по суті, відомі лише листи, що стосуються громадського життя і кілька скромних віршів, присвячених цареві), і ще менше знаємо про вплив, який він здійснював на церковно-літературне середовище своєї доби. Вивчення архівних документів дозволило відтворити чимало історичних подій, але про ідеї та сподівання, які надихали цього автора, ми маємо мало інформації (Brogi Bercoff 2001 и 2004).

<sup>17</sup> Моя розвідка на цю тему, під назвою *Die Kunst der Variation: Zur Barockpredigt in der Ukraine und in Russland*, буде невдовзі надрукована у збірнику праць на честь Г. Роте.

<sup>18</sup> Попри заслуги автора, можна згадати, приміром, деякі судження, висловлені у пр. Марковский: 84-94. Дослідження Шляпкіна та Терновського нині теж під різними оглядами застарілі. Інакше й не могло бути, адже вони написані понад століття тому!



Аналіз російської панегіричної поезії і дидактичної та полемічної літератури другої половини XVII ст. відкрив чимало аспектів політичного, інтелектуального і державного життя. Як вже було сказано, не можна заперечувати особливостей російського бароко, зокрема панегіричної і дидактичної поезії, яка розвивалася навколо царя і його двору, прославляючи його позитивні риси та тріумфи, і багато причинилася для цілей виховання дітей володаря: досить згадати твори цілої низки авторів, від Симеона Полоцького до Каріона Істоміна. Однак є ще інші аспекти російського бароко, які конче потрібно описати і оцінити для одержання повнішої картини. При загальній оцінці російського бароко здебільшого не беруть до уваги чимало творів Дмитрія Туптала та Стефана Яворського, якщо згадати лише двох найбільших авторів: їхні полемічні трактати, антиеретичні та історичні (чи радше псевдоісторичні, як *Летописець*) твори, а насамперед проповіді та збірки листування, не входять в поле зору сучасних комплексних досліджень російського бароко. Натомість, якщо дослідити ці твори, цілком можливо, що російське бароко виявиться менш ізольованим у своїй державницькій і панегіричній специфіці. У посланнях митрополитів Ростовського (останні нещодавно були опубліковані у праці Федотової 2005) і Рязанського бачимо весь неспокій особистого життя, якого, звісно, не видно у панегіричних творах і які мало помітні у релігійно-полемічних чи дидактичних творах. Крізь історичні твори проступають політичні ідеї і трагічне бачення життя, які відсутні у панегіричній поезії. У цьому розумінні Симеон Полоцький у своїх листах теж постає в іншому світлі, ніж в 'офіційних' писаннях, попри крайню риторичну умовність його листування. Зрештою, дослідження проповідей могло б справді дати чимало нового у плані оцінки літературної вартості численних творів, які залишаються невідомими, щодо різних підходів до застосування риторичних норм і фігур, щодо способів пристосування кожного письменника-проповідника до конкретного середовища і комунікативної ситуації. Можна було б також чимало дізнатися про окремих особистостей, а це теж є важливим чинником для вивчення століття, під час якого тотожність та індивідуальність письменників вперше починає набувати справді новочасних рис.

У вивченні українського бароко нещодавно велика вага стала надаватися аналізу соціологічного типу, розвитку політичних ідей, моральної філософії. Між іншими постатями вимальовується постать Інокентія Гізеля, який виступає першоплановим дійовцем інтелектуального і громадського життя: виявляється, що він не лише ймовірний (хоча й не доведений) автор широко обговорюваного *Синопису*, який не цілком слушно таврувався як суто 'проросійський' твір (див. Роте 1983: 49-56); він постає насамперед як мислитель значної глибини, знавець багатьох західних творів та ідей, які не обмежувалися до звичного корпусу творів, що читалися в Могилянській колегії (а тим паче в Московській!); він був, схоже, дуже талановитим політиком під час, мабуть, найважчого періоду українського життя в XVII ст.; він був також фундаментальною ланкою в

історії літургійної, богословської і моральної думки, яка тягнеться від Могили до Яворського.

Отже, українське і російське бароко слід розглядати як дві системи, що характеризуються літературними, мистецькими та філософськими творами дуже різноманітного типу, як дві системи, кожна з яких мала самобутні характеристики і автономний історичний розвиток. Але ці дві системи також пов'язані між собою заплутаною і складною грою історичних, політичних, ідеологічних і особистих зв'язків, без яких неможливо зрозуміти функціонування кожної з них. Ширше пізнання всіх творів, написаних найвидатнішими авторами тієї доби на різних східнослов'янських землях, конче потрібне для кращого розуміння як конкретних регіональних явищ, так і сукупної контекстуальності та інтертекстуальності, або ж – як писав свого часу Д. Фрік (Frick 1992, Frick 1997) – взаємного нерозуміння чи навіть взаємних обманів. Отже, слід провести ще велику роботу, щоб мати змогу робити висновки про XVII століття в Україні, Білорусі та Росії, про характер, аналогії та зв'язки, про специфіку всіх трьох великих складових східнослов'янського світу, кожна з яких розглядається як складна і автономна структурна сутність, але також як явища, пов'язані тривалими історичними, мовними, релігійними і політичними традиціями.

### Бібліографія

- Біда 1975: К. Біда, *Іоаникий Галятовський і його Ключ Розумення*, вид. Католицького Унів. ім. св. Климента Папи, Рим 1975.
- Броджі Беркофф 2006: Дж. Броджі Беркофф, *Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси*, у: А.М. Молдован (підгот.), *Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова*, Москва 2006, с. 327–340.
- Возняк 1911: М. Возняк, [Рецензія на видання А.Н. Титова, *Проповеди Св. Димитрія*], “Записки Наукового Товариства ім. Шевченка”, СІ, 1911, с. 182-183.
- Ейнгорн 1894: В.О. Ейнгорн, *О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича*, “Чтения в обществе истории и древностей российских”, III, 1894, с. 371-570.
- Костомаров 1874: Н.И. Костомаров, *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей*, II, СПб. 1874.
- Крекотень 1983: В.І. Крекотень, *Оповідання Антонія Радивилівського. З історії новелістики XVII ст.*, Київ 1983.

- Левченко 2003: Т.Л. Левченко, *'Ключ Розуміння' І. Галятовського як явище риторичної культури бароко*, Автореферат дисертації, Харківський Університет, Харків 2003.
- Марковский 1894: М. Марковский, *Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII в. с приложением неизданных проповедей из рукописных Огорода и Венца*, Киев 1894.
- Маслов 1926: С. Маслов, *Етюди з історії українських стародруків*, у: *Українська книга XVI-XII-XVIII ст.*, Київ 1926, с. 83-91.
- Описание 1869: *Описание документов и дел хранящихся в Святейшем Правительствующем Синоде*, 1, СПб. 1869, с. 381-426.
- Огиенко 1910: И.И. Огиенко, *Издания 'Ключа разумения' Иоаникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII в.* (отд. оттиск из "Русский филологический вестник"), Варшава 1910.
- Огиенко 1914: И.И. Огиенко, *Отголоски современности и местные черты в 'Ключе разумения' Иоаникия Галятовского, южнорусского проповедника XVII-го века*, Варшава 1914 (из "Русский филологический вестник", XXI, 1914, с. 539-550).
- Петров 1866: Н. Петров, *Из истории гомилетики в старой киевской академии*, "Труды Киевской Духовной Академии", I, 1866, с. 86-124.
- Самарин 1880: Ю.Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники*, у: Ю.Ф. Самарин, *Сочинения*, V, Москва 1880.
- Сазонова 2006: Л.И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее Новое время*, Москва 2006.
- Сумцов 1885: Н.Ф. Сумцов, *К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия*, 1 (Лазарь Баранович), Харьков 1885.
- Терновский 1869: Ф. Терновский, *Южнорусское проповедничество XVI и XVII века (по латино-польским образцам)*, Киев 1869.
- Титов 1909: А.Н. Титов, *Проповеди Св. Димитрия, Митрополита Ростовского на украинском наречии*, Москва 1909.
- Федотова 2005: М.А. Федотова, *Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследования и тексты*, Москва 2005.

- Чепіга 1985: І.П. Чепіга (підгот.), *Ключ Розуміння*, Київ 1985.
- Чистович 1867: І. Чистович, *Неизданні проповіді Стефана Яворського*, "Християнське читання", 1867, ч. I, с. 259-279, 414-429, 814-837; ч. II, с. 99-149.
- Шевчук 2004-2005: В. Шевчук, *Муза Роксоланська: українська література 16-17 століть: у двох книгах*, Київ 2004-2005.
- Шляпкин 1891: И.А. Шляпкин, *Димитрий Ростовский и его время (1651-1709)*, СПб. 1891.
- Яворский 1804-1805: С. Яворский, *Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворского*, I-III, Москва 1804-1805.
- Berndt 1975: M. Berndt, *Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt*, Berndt-Frankfurt 1975.
- Broggi Bercoff 2001: G. Brogi Bercoff, *L'omiletica di Varlaam Jasyns'kyj fra retorica e teologia. Alcuni esempi inediti*, "Rus-sica Romana", VIII, 2001, с. 19-26.
- Broggi Bercoff 2004: G. Brogi Bercoff, *The Hetman and The Metropolitan. Cooperation Between State and Church in The Time Of Varlaam Jasyns'kyj*, у: G: Siedina (підгот.), *Mazepa e il suo tempo: storia, società, cultura – Mazepa and His Time: History, Society, Culture*, Alessandria 2004, с. 417-444.
- Broggi Bercoff 2005: G. Brogi Bercoff, *Omiletica barocca di scuola polacca: due uomini, due stili*, у: M. Piacentini (підгот.), *Per Jan Ślaski*, Padova 2005, с. 39-49.
- Broggi Bercoff 2007: G. Brogi Bercoff, *I "Żywoty Świętych" di Łazarz Baranowicz*, у: A. Ceccherelli et al. (підгот.), *Italia Polonia Europa. Scritti in memoria di Andrzej Litwornia*, Roma 2007, с. 81-97 (= Accademia Polacca delle Scienze. Biblioteca e Centro di Studi a Roma. Conferenze, 120).
- Chynczewska-Hennel 1997: T. Chynczewska-Hennel, *Pojednanie polsko-ukraińskie w wierszach Łazarza Baranowicza*, у: *Kultura staropolska – kultura europejska: Prace ofiarowane J. Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, с. 325-330.
- Chynczewska-Hennel 2002-2003: T. Chynczewska-Hennel, *The Political, Social and National Thought of the Ukrainian Higher Clergy, 1569-1700*, "Harvard Ukrainian Studies", XXVII, 2002-2003, 1-4, с. 97-152.

- Erdmann 1999: M. Erdmann, *Heraldische Funeralpanegyrik des ukrainischen Barock. Am Beispiel des 'Stolp cnot Syl'vestra Kossova'*, München 1999.
- Frick 1992: D.A. Frick, *Zyzanij and Smotryc'kyj (Moscow, Constantinople, and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstanding*, "Journal of Ukrainian Studies", XVII, 1992, 1-2, c. 67-94.
- Frick 1997: D.A. Frick, *Misrepresentations, Misunderstandings, and Silences (Problems of Seventeenth-Century Ruthenian and Muscovite Cultural History)*, у: S.H. Baron and N. Shields Kollmann (підгот.), *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, DeKalb (Illinois) 1997.
- Frick 2002: D. Frick, *Lazar' Baranovyč: The Union of Lech and Rus'*, у: A. Kappeler, Z.E. Kohut, F.E. Sysyn, M. Von Hagen (підгот.), *Culture, Nations, and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter, 1600-1945*, Edmonton-Toronto 2002.
- Kuczyńska 2004: M. Kuczyńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczpospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna* (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659), Szczecin 2004.
- Langsch 1940: J. Langsch, *Die Predigten der 'Coena spiritualis' von Simeon Polockij vom literarischen Standpunkte gesehen*, Leipzig 1940.
- Rolland 1992: P. Rolland, *'Nieskoro' prawi 'monsztuk do tych trąb otrzymanie: On Lazar Baranovyč's Truby sloves propovidnyx and their Non-publication in Moscow*, "Journal of Ukrainian Studies", XVII, 1992, 1-2, c. 205-216.
- Shevelov 1985: G.Y. Shevelov, *Two Orthodox Ukrainian Churchmen of the Early 18th Century: Teofan Prokopovych and Stefan Iavors'kyj*, Cambridge (Mass.) 1985.

*Abstract*

Giovanna Brogi Bercoff

*Baroque Homiletic Literature in Comparative Perspective in Ukraine and Russia.*

Homiletic literature is one of the most typical and productive genres of Baroque literature in Ukraine and Russia, as well as in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the whole of Europe. Although this is well known, the investigation and publication of Baroque homiletic texts is far from complete, even for the most famous preachers. Preliminary work that I have attempted on the sermons of Stefan Javors'kyj/Javorskij has convinced me that it is impossible to analyze one single author scientifically and objectively without taking into consideration the works of the other preachers of the same time and area, such as A. Radivylovs'kyj, Łazarz Baranowicz/Lazar' Baranovyč, Simeon Polockij, Dimitrij Tuptalo, Metropolitan of Rostov, and others. Moreover, there were high ranking figures whose work as preachers is little known or effectively unknown, as is the case of Varlaam Jasyns'kyj, and even Petro Mohyla. Though the rhetorical rules, the situation of communication and the function (or *Sitz im Leben*) of sermons are often very similar, a comparative approach demonstrates that there are enormous differences between different authors, areas and periods. In my paper I will focus on some methodological issues and basic questions, such as: the relationship between these authors and their models; the dominant models; the ways in which the authors' application of common rhetorical rules and their religious backgrounds differed; the way the specifics of the sermons written in Ukraine differ from those written in Russia; the differences between sermons written in the various periods of baroque homiletics, from the early 1600s to the 1720s; the relationship between choice of language and the result each author achieves in his sermons; effective differentiation and the specifics thereof.

Research into Slavic studies over the last 20 years has led to many important results in the field of Baroque literature in the Eastern Slavic lands. However, I am convinced that no real progress can be made in the coming 20 years unless a great number of new texts are made available to scholars from different countries. Thousands of pages of important writers remain unpublished or are only accessible in rare old volumes, available in a handful of libraries. The first duty of scholarship now is to read and publish new texts: only later will heuristic and interpretative progress be possible.