

Леонід
УШКАЛОВ

ЛІТЕРАТУРА
І ФІЛОСОФІЯ:
доба українського бароко



Харків «Майдан» 2014

УДК 82.09
ББК 83.3(4Укр)
У 95

*Художнє оформлення
В. Носаня*

Ушкалов Л. В.

У 95 Література і філософія: доба українського бароко / Л. В. Ушкалов. – Харків: Майдан, 2014. – 416 с.

ISBN 978-966-372-580-2

У цій книзі на основі багатого джерельного матеріалу автор розглядає основні аспекти взаємодії української літератури XVII–XVIII століть із філософією. Зокрема, він аналізує цілу низку таких важливих для розуміння природи літератури понять, як «образ» чи «наслідування», різні форми існування філософії в ділянці літератури, жанри, що перебувають на межі філософії та літератури, порушує питання барокової біблійної герменевтики, літературної традиції тощо.

УДК 82.09
ББК 83.3(4Укр)

ЗМІСТ

Переднє слово	5
Вступ	9
Частина перша	
ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ	
БАРОКОВОЇ ЛІТЕРАТУРИ	
<i>Розділ 1. Що таке образ?.....</i>	34
<i>Розділ 2. Поняття «наслідування»</i>	53
<i>Розділ 3. Морфологія тексту.....</i>	112
<i>Розділ 4. Неперервність традиції.....</i>	141
Частина друга	
УКРАЇНСЬКА БАРОКОВА	
ЛІТЕРАТУРА І ФІЛОСОФІЯ	
<i>Розділ 1. Філософські матерії в літературі</i>	172
<i>Розділ 2. Барокова картина</i>	
людського життя.....	242
<i>Розділ 3. Літературно-філософські жанри</i>	331
<i>Розділ 4. Філологія в перспективі</i>	
богомислення	377
Висновки	396
Показчик імен.....	398

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Дорогий Читачу!
Книжка, яку ви щойно розгорнули, написана вже давно. Точніше, двадцять років тому, коли я жив літературою українського бароко. Не думаю, що з мого боку то була данина інтелектуальній моді або щось таке. Ясна річ, проблематика бароко ставала в Україні модною якраз тоді, та навряд чи ця обставина сама по собі могла на мене вплинути. Навряд чи бодай тому, що від часів юності й до сьогодні я пробую жити «поза контекстом». Ви скажете: це неможливо. Згоден. Але мені подобається ідея можливості неможливого...

Так чи інакше, тоді я запоем читав наші пам'ятки XVII–XVIII століть. Я прочитав тисячі й тисячі сторінок, пропахлих пилюкою віків. Не знаю, чи хтось читав тоді їх стільки, як я. Зрештою, деяких стародруків торкалась лиш моя рука – ніхто інший їх не читав напевно. Стародруки – то взагалі лектура не для всіх. За статистикою Королівської бібліотеки, в якій я здебільшого й працював, ті книжки замовляють у середньому один раз на сімдесят років. Тоді мені здавалось, що я відкрив Атлантиду. Звісно, то було суто суб'єктивне враження, тобто Атлантиду я відкрив щонайперше для самого себе, але якраз під впливом того враження я писав тоді тільки про літературу українського бароко. І писав власне тому, що ця література була мені надзвичайно цікава. Коли хочете, то був мій «паралельний світ», поза межами якого буяли в усій своїй красі «веселі дев'яності».

Утім, за якийсь час, здається, 1994 року, мої незабутні вчителі Олекса Васильович Мишанич (1933–2004) і Володимир Іванович Крекотень (1929–1995) почали досить наполегливо радити мені оформити мої матеріали як дисертацію й подати її до захисту. «Нам

у відділі¹, – казав мені Володимир Іванович, – потрібен доктор з таким складом розуму, як у вас». Не знаю, чи дослухався б я до порад моїх дорогих учителів, бо дисертації та захисти – справа дуже марудна, а я все життя хотів бути вільною людиною й займатися тільки тим, до чого лежить душа, – якби їх не підтримала дружина Олександра – мій найкращий друг, порадник і помічник, моя справжня опора в цьому житті... Словом, усі разом вони таки переконали мене в тому, що якраз захист докторської дисертації може створити для мене той острівець свободи, про який я завжди мріяв. Ось так я й написав свою докторську дисертацію. Вона називалась «Література українського бароко в її зв'язках із філософією».

Чому саме література й філософія? Важко сказати напевно. Можливо, тому, що колись давним-давно я хотів стати філософом. Філософом я не став, але ота юнацька любов до філософії, мабуть, всоталася і в мій стиль життя, і в коло моїх наукових зацікавлень. А може, тому, що першим українським письменником, який зацікавив мене по-справжньому, був Сковорода, у чиїх творах література і філософія нерозривно поєднані. Зрештою, у 1980-х та на початку 1990-х я з великим інтересом читав праці філософів. Сьогодні я цього вже майже не роблю, не знаю навіть чому. А тоді, як пам'ятаю, мене чи не найбільше приваблювала трійця: Олексій Лосев – останній у світі великий філософ-неоплатонік, блискучий феноменолог Роман Інгарден і не менш блискучий неомарксист Вальтер Беньямін. Зрештою, коли йдеться про українознавчу проблематику, то на першому місці для мене завжди стояв Дмитро Чижевський як автор варшавської книжки 1934 року «Філософія Г. С. Сковороди». Свого часу Євген Маланюк писав, мов, без книжки Чижевського про Сковороду «важко уявити духовне життя мого покоління». Я не наважусь повторити ці слова. Скажу лиш, що без цієї книжки не можу уявити свого власного духовного життя. Може, саме завдяки їй я й вирішив присвятити себе українистиці...

Моя дисертація про літературу та філософію так і залишилась «на правах рукопису»: її мало хто читав і мало хто зможе прочитати, навіть якщо схоче. Тому я й вирішив, нарешті, надрукувати цю працю, нічого не змінюючи в ній концептуально. Нехай це буде свого роду пам'ятка «втішання літературою та філософією» в переломний час,

¹ У відділі давньої української літератури Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України.

коли старий світ зникає, а на його місці з'являється невідомий новий світ («O brave new world...!»), і коли тобі досить непросто залишатись самим собою у вирі разючих навколишніх перемін. Іншими словами, я вирішив подати на ваш, сподіваюсь, не надто суворий суд себе самого, яким був двадцять років тому. Мабуть, десь я помилявся, десь був наївний, а вже напевно багато чого не знав, – однак нехай усе буде так, як воно було тоді.

Я змінив у тексті лише дві речі. Перша – більш присутня – манера письма. Я спробував зробити її трохи «вільнішою», бо дисертація – жанр особливий. З погляду стилістики він узагалі нудний і яловий. А крім того, у той час, коли я писав дисертацію, я перебував під досить сильним впливом ідеї «смерті автора». Цю ідею я тоді трактував як мало не магістральний шлях своїх студій. Мені хотілось писати так, щоб мого власного голосу не було чути – я хотів лиш слухати музику віків, розуміючи її єство й морфологію. Моє «я», моя індивідуальна пристрасть у такому разі виявлялася б хіба що в прагненні до все більш і більш філігранної побудови контекстів, у все меншому й меншому насильстві над культурними матеріями. Я хотів відчувати найтонші нюанси цих матерій і не хотів, щоб мої власні матриці й чужі методики віддзеркалювали в тексті самих себе. Ні. Жодного насильства над матерією – ось ідеал. Ясна річ, досягнути його не можна, бо наше знання кінчене, але цей ідеал має існувати бодай у формі мого прагнення до нього. Так я тоді думав. На практиці це означало ось що. Наприклад, ви хочете з'ясувати те, як наші старі автори розуміли поняття «образ». Що для цього треба зробити, крім належного вивчення відповідних інтерпретаційних праць? Треба прочитати якомога більше джерел і віднотувати всі контексти, в яких зринає поняття «образ». Наслідком цього буде кілька десятків якихось концептів. Тоді настає черга другого кроку: треба поєднати ці концепти в кілька «магістральних сюжетів». І нарешті, третій, завершальний, крок: допасувати ці «магістральні сюжети» один до одного так, щоб утворилась більш-менш цілісна картина... Це можна порівняти з роботою археолога, котрому випало щастя розкопати уламки мозаїчного панно якогось старовинного, давним-давно зруйнованого храму, а тепер треба те панно відновити. Ясна річ, у цій його роботі не повинно бути нічого суб'єктивного в сенсі волюнтаризму, тобто не повинно бути насильства над матерією. Маючи належні знання й досвід, він просто допасовує один до одного фрагменти мозаїки, а вже самі ті

фрагменти, посідаючи свої природні місця, показують йому те, чим вони колись були... Ось це і є «археологія», до якої я тоді прагнув. Її сліди виразно помітні в моїй книжці 1994 року «Світ українського бароко», та, мабуть, найвиразніше – у книжці 1999 року «3 історії української літератури XVII–XVIII століть». Така «археологія» надзвичайно цікава сама по собі. Але вона вимагає відповідної манери письма, коли ти перетворюєшся на «композитора» чужих текстів, часом дуже складних та ще й написаних різними мовами. І тоді твій власний текст стає багатомовною цитатною «мозаїкою» в буквальному розумінні цього слова. Звісно, така манера письма аж ніяк не сприяє «популярності» автора. Та й «задоволення від тексту» здатен отримати в такому разі далеко не кожен. Недаром, рецензуючи мою книжку «3 історії української літератури XVII–XVIII століть», Василь Васильович Яременко цілком слушно зауважив, що вона «розрахована на ідеального філолога-медієвіста», а їх, мовляв, «навіть серед професорської братії один-два на весь університет».

Пройшов час, і сьогодні «археологічна» методика вже не видається мені аж такою принадною бодай тому, що «смерть автора» означала якусь «гіперпозитивістську» манеру письма. Точніше кажучи, це була «смерть» моєї власної стилістики. Отож, у цій книзі я вирішив змінити застосовану в дисертації манеру викладу матеріалу.

Крім того, є ще одна зміна. У деяких місцях я розширив цитування джерел, у деяких, навпаки, скоротив, а твори часто цитованого в книзі Григорія Сковороди подаю за пізнішим виданням², щоб не повторювати тих численних помилок, які є у виданнях попередніх. Утім, кажу ще раз: усі ці зміни не мають концептуального характеру.

Здається, це все, про що я хотів розповісти вам, дорогий Читачу, у своєму короткому передньому слові. Далі – книжка про українську барокову літературу в її зв'язках із філософією. Бажаю вам приємного читання. Вважайте, що це така собі «мандрівка в часі», мандрівка в ту інтелектуальну атмосферу, в якій я жив два десятки років тому, словом, «мандрівка в молодість».

Щиро ваш, проф. *Леонід Ушкалов*

² *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011 (далі: *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів).

ВСТУП

Попри те що однозначних, а отже, остаточних, відповідей на питання «Що таке література?»³ й «Що таке філософія?»⁴ ніколи не було та, мабуть, ніколи й не буде, в європейській інтелектуальній традиції *літературу* (ту ділянку духовного життя, що теоретично відрефлексована поетикою й риторикою) та *філософію* (сферу розгортання логічних, натурфілософських, етичних та метафізичних ідей⁵), починаючи ще з доби грецької класики, було заведено тлумачити як реалії, що утворюють складну динамічну опозицію⁶. Принаймні характерна для «досократиків» невиразність кордону між поезією та філософією (згадаймо, як радикально протиставив свого часу «мистецтво» й «сократизм» Фрідріх Ніцше в «Народженні трагедії з духу музики») зникає вже в Платона. Великий філософ-міфотворець, котрий кохався в Гомеровій поезії та й сам, подекують, писав у юності вишукані епіграми⁷, автор художньо довершених діалогів, що їх

³ Згадаймо хоч би есей Жана-Поля Сартра «Qu'est ce que la littérature?» (1960).

⁴ Яскравим прикладом тут може бути праця Хосе Ортеги-і-Гассета «Que es filosofia?» (1957).

⁵ Див.: *Tatarkiewicz W. Historia filozofii. 7-e wyd. – Warszawa, 1970. – Т. I. – С. 2.*

⁶ Див.: *Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – Москва, 1991. – С. 116–117.*

⁷ Одну з приписуваних Платонові епіграм (див.: *Diogenis Laertii Vitae philosophorum, III, 33*) переклав свого часу по-латинському Григорій Сковорода. Цей переклад звучить так: «Ter tribus ut Musis olim Venus obvia facta est, / Cum Cupidone suo, talibus alloquitur: / Me colite, o Musae, o cunctorum prima deorum / Sum: mea sceptra omnes Diique hominesque colunt. / Sic Venus: verum in nos juris habes nil. / Musae Heliconae sacrum, non tua regna colunt» (в українському перекладі Миколи Зерова: «Музам колись дев'ятьом на шляху з'явилась Венера; / З нею –

можна було ставити на сцені поруч зі справжніми драмами (зрештою, так і робили в Римі)⁸, Платон усе-таки говорить про «стару незгоду між філософією та поезією» (*παλαιά μὲν διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ* – Держава 607b), бо, на його думку, міметична поезія є не чим іншим, як «наслідуванням наслідування», тобто онтологічною реальністю третього порядку (Держава 597e). Отже, поет-наслідувач іде від «світу ідей» до, сказати б, нульового рівня буття, тимчасом як філософ-діалектик стремить до буття абсолютного, здійснюючи розумове сходження від примарної феноменальності до «світу ідей» (Держава 514a–517c). Недаром на Платоновій драбині інкарнаційної ієрархії душа «шанувальника мудрості та краси» (*φιλόσοφου ἢ φιλοκάλου*) стоїть далеко вище від тієї душі, котра має «прилучитися до поезії або до якогось іншого [виду] наслідування» (*ποιητικός ἢ τῶν περὶ μίμησης* – Федр 248de).

Тим часом найгеніальніший учень Платона Аристотель у цілій низці своїх праць, зокрема в «Другій аналітиці», «Нікомаховій етиці», «Фізиці», «Поетиці», «Метафізиці», інтерпретує цю опозицію зовсім інакше. Поетичне «наслідування» (*μίμησης*) він прямо пов'язує з процесом пізнання природи речей. Отож, на його думку, поезія, розповідаючи «не про те, що було, а про те, що могло бути як можливе чи необхідне», куди «більш філософічна й поважна за історію, адже поезія говорить здебільшого про загальне, а історія – про конкретне» (Поетика 1451a35–b5)⁹. При цьому Аристотель, ясна річ, аж ніяк не був схильний ототожнювати поезію та філософію, окреслюючи поетичне мистецтво як таке, що належить до ділянки *τέχνη*, а філософію – як річ, належну до ділянки *σοφία*¹⁰.

її Купідон; слово зухвале – в устах: / «Музи, шануйте мене, я найперша з усіх олімпійців, / Всі перед берлом моїм хиляться люди й боги». / Мовила. Музи на те: «А над нами, богине, не владна. / Наша святиня не ти, наша любов – Гелікон») [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1106].

⁸ Фридендер Л. Картины из бытвой истории Рима в эпоху от Августа до конца династии Антонинов / Пер. с нем. – Санкт-Петербург, 1914. – Ч. 1. – С. 248.

⁹ Див. про це: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – Москва, 1930. – Т. 1. – С. 697–740; Ingarden R. Uwagi na marginesie Poetyki Aristotelesa // Ingarden R. Studia z estetyki. – Warszawa, 1966. – Т. 1. – S. 365–377; Гадаммер Г.-Г. Актуальность прекрасного // Гадаммер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – Москва, 1991. – С. 277–278.

¹⁰ Початкова, припустімо, гомерівська (Іл., XV, 410–413), семантика слова *σοφία* (майстерне володіння якимось ремеслом) уже в Платона (Алківіад II 146e, наст.; Гіппій більший 281c, наст.), а згодом і в Аристотеля істотно трансформу-

Таким чином, за Аристотелем, поезія, на відміну від софії-мудрості, має справу не з «формами», а з речами формально-матеріальними, «гілеморфічними», тобто такими, що належать до плинної сфери становлення.

Платонова й Аристотелева моделі тлумачення опозиції поезії та філософії стали взірцевими для всієї подальшої європейської інтелектуальної традиції. Започатковані ними сюжети набувають тут найрізноманітніших сенсів, розгортаючись то в бік радикального протиставлення філософії та літератури, то в бік підкреслення їхньої генетичної, функціональної чи вже гносеологічної спорідненості. Досить пригадати, з одного боку, наприклад, «Розраду від філософії» Боеція, де алегорична постать Філософії-розрадниці проганяє юрбу Муз із-перед очей «виплеканого наукою елеатів і академіків» «останнього римлянина», бо Музи лиш «марнують родючу ниву розуму яловою шарпаниною пристрастей» (Розрада від філософії I, 1), а з другого – зіперте на апофатичну метафізику Псевдо-Діонісія Ареопажита твердження Торквато Тассо про те, що «поет майже нічим не відрізняється від богослова та діалектика» й поруч із містиком «перевершує всіх своєю шляхетністю» (Міркування про героїчну поему, II).

Оці мисленнєві сюжети фігурували й на ґрунті української літературної систематики XVII–XVIII століть, яку репрезентує досить довга вервечка граматик, поетик, риторик, передмов, післямов, присвят тощо¹¹. Взяти для прикладу хоч би «Поетику» Феофана Прокоповича, написану 1705 року в Києві для студентів Могиллянської академії¹². Наголосивши на тій обставині, що «філософія або народжена, або виплекана поезією» («*philosophia aut nata, aut enutrita a poesi est*»), а «перша та найдавніша філософія була поетичною» («*primam*

ється. Принаймні Аристотель (Метафізика 982a) визначав поняття *σοφία* як науку про причини та початки).

¹¹ Див., зокрема: *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. – Москва, 1891–1904. – Вып. I–III; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – Киев, 1982; *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всебірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924.

¹² Про лекційні курси Прокоповича, прочитані ним у Києво-Могиллянській академії, див.: *Stupperich R.* Feofan Prokopovič und seine akademische Wirksamkeit in Kiev // *Zeitschrift für slavische Philologie.* – 1941. – Bd. XVII. – S. 70–102.

aemque vetustissimam philosophiam dicunt esse poeticam»¹³, Прокопович далі писав: «Аристотель говорить, що поезія переважає історію та є більш філософічною (praestantius quiddam et magis philosophicum quam historicum), адже філософія розглядає речі як такі, а не кожну зокрема, оскільки, як кажуть діалектики, науки про часткове не буває». «Одначе з цього пункту погляду, – продовжує український письменник, розвиваючи Аристотелеву думку, – поезія відрізняється також від філософії, зважаючи на те, що філософ розглядає загальне як таке й не обмежує його якимись особливостями (philosophus generalia generaliter pertractat, nec ea adstringit singularitate), тимчасом як поет, хоч і зображує вади або чесноти, але подає це у формі особливих учинків певної людини (poeta vero generalia quidem seu vitia, seu virtutes depingit, sed tanquam singulares alicuius personae actiones)... Отже, поезія і відрізняється від філософії та історії, і якимось чином немовбито тримається за них обома руками»¹⁴.

На мою думку, цю тезу Прокоповича красномовно підтверджує і його власна творчість, і вся література українського бароко, яка перебувала в найтісніших зв'язках із філософією. Яким же був сам «образ» філософії у творах наших письменників XVII–XVIII століть? Чим, власне кажучи, була для них філософія?

Відповіді на це питання могли звучати по-різному. Наприклад, Дмитро Туптало казав, що філософія – це пам'ять про смерть («память смертная») ¹⁵, а Григорій Сковорода трактував філософію як розмову з самим собою ¹⁶, щось на зразок платонівської «діаної», тобто «чистого мислення ідей» (Теетет 189e; Софіст 246ab, 263e, 264a). Однак перш за все наші барокові автори традиційно окреслювали філософію як «коханье ся в мудрости» ¹⁷, яке має неабияку вартість для людини. Наприклад, Кирило Ставровецький у своїй «Многоцінній перлині», звертаючись до філософії, не без патетики писав таке:

¹³ *Procopowicz Th. De arte poetica libri III.* – Mohiloviae, 1786. – P. 8.

¹⁴ *Ibidem.* – P. 107.

¹⁵ *Туптало Д.* Слово в субботу четвергья недѣли Великаго поста // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 39 зв.

¹⁶ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1070–1071.

¹⁷ *Беринда П.* Лексікон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 113.

Ты заблудшим исправленіе,
 Ты старцем укрѣпленіе,
 Ты бодрость лѣнливим,
 Ты мужество боязливим,
 Ты младенцем возраст и красота,
 Ты панієнства сокровище и высота.
 Ты нищих сокровище и богатство веліе,
 Ты смутных и плачевных вѣчное веселіе,
 Ты сущим во тмѣ безумія просвѣщеніе.
 Ты прагнущим славы скорое насыщеніе¹⁸.

При цьому, услід за славетною «Діалектикою» Іоана Дамаскина (перша частина «Джерела знання»¹⁹), українські письменники XVII–XVIII століть не забували час від часу вказувати на ту обставину, що справжньою Мудрістю є сам Господь Бог, а отже, філософія – то, зрештою, не що інше, як любов до Бога. Так, Іоанікій Галятовський у своєму «Другому казанні на честь Іоана Богослова» стверджував: «...Святыи апостол Іоан має в собѣ філософію, любов мудрости, и ест філософ, любячий мудрость, бо любил он Мудрость Бозскую, Христа, Збавителя нашего...»²⁰.

Прикметно, що, як свідчать численні українські барокові пам'ятки, любити Христа могли не лише Іоан Богослов чи старозаповітні пророки, але також Гомер²¹, Солон²², Аристотель²³,

¹⁸ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 98.

¹⁹ Див.: Йоана Дамаскина діалектика, або логіка // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 126. Див. про це: *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii. 7-e wyd. – Warszawa, 1970. – Т. I. – S. 162.

²⁰ *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 455 зв.

²¹ «Омир рече: «Свѣтилом земным возсіяет во языцех Христос и ходити начнет странно, совокупити хотя небесная со земным» [Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Львів, 1896. – Т. 1: Апокрифи старозавітні. – С. 34].

²² «Солон рече: «Непостижима и богочалная заря сніде с высоты и просвѣти сядящія во тмѣ и сѣни смертныи» [Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 1: Апокрифи старозавітні. – С. 34].

²³ «Аристотель рече: «Неусыпно естество Божіею существа и не имущи начала, от него же все крѣпкое существит ся Слово» [Памятки українсько-руської

Еврипід²⁴, Вергілій²⁵, Овідій²⁶ та інші стародавні поети й філософи, чия творчість становила, сказати б, «другий Старий Заповіт», тобто ще одну «префігурацію» євангельської історії.

І попри те, що філософ «такі речі трактує..., которіи *натуральтер*, способом приржоним дѣются»²⁷, він має змогу шляхом пізнання Божого творива набути знання також про речі надприродні, чи, як тоді заведено було казати, «супернатуральні». Більше того: пізнання Творця шляхом пізнання його творива поставало в той час справжнім підмурівком людської мудрості. «Истинное бо слово Павлово, или паче Божіе, – говорив, покликаючись на «Послання до римлян» святого апостола Павла²⁸, Феофан Прокопович: – «Невидимая его от создания міра творенми помышляема видим суть и присносущная сила его и Божество»²⁹. Що це означає? Та хоч би вміння бачити в гармонії космосу слід долоні Творця, бо той, хто не бачить цієї Божої долоні, а каже, що світ постав сам собою, як випадкове зчеплення атомів, – безумець. А ще єство «пренайсвятѣйшої Тройцѣ» філософ має змогу пізнати через різноманітні «троїсті» форми Бо-

мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 1: Апокрифи старозавітні. – С. 33].

²⁴ «Єврипидій рече: «Аз чаю неприкосновенному родитися от Дѣвы и воскресити мертвыя и паки судити» [Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 1: Апокрифи старозавітні. – С. 34].

²⁵ «Вергѣліуш поета, будучи поганином невѣрным, чи то от доброго, чи от злого духа наученный, написал о Пречистой Дѣвѣ и о царствіи Христовом такіи слова: «Юж вертается и Дѣвица, вертают и Сатурновы Царства» [Галатовський І. Небо нове. – Львів, 1665. – Арк. 51 зв.–52]. Галатовський має на думці знаменитий рядок із четвертої еклоги Вергілія: «iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna» (Eclogues IV, 6).

²⁶ «Овѣдіуш вѣршописец, будучи поганином, на выгнанию межи сарматами написал о Пречистой Богородици вѣрши, в которых Богинею си называет, мовячи: «Вѣр тому, що я мовлю, в тым ты упевняю, / же в сарматской краинѣ о том добре знаю, / з неба ся тут зявило чудо, повѣдают, / през Богиню, которую всѣ тут выславляют» [Галатовський І. Небо нове. – Львів, 1665. – Арк. 52]. Галатовський має на думці Овідієву згадку про «матір вічних богів» у першому листі першої книги «Листів із Понта».

²⁷ Галатовський І. Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 228.

²⁸ Послання св. ап. Павла до римлян I: 20.

²⁹ Прокопович Ф. Слово в недѣлю осмую на десять // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. 1. – С. 205.

жого творива, наприклад, «през слово ЕНС, бытность», так само, як і «през душу челоувчую, которая мает в собѣ три моци»³⁰.

Надаючи цьому мисленневому сюжету domeжної універсальності, Григорій Сковорода в діалозі «Кільце» згодом скаже так: «Сіе то есть быть пророком, или философом, прозрѣть сверх пустыни, сверх стихійной бражди, нѣчто новое, нестарѣющеся, чудное и вѣчное, и сіе возвѣщать»³¹. Але, мабуть, найвиразніше ця думка звучить у його трактаті «Силен Алквіада», де філософ писав: «Прозрѣвшій сквозь мрак сіе начало назывался у еврей пророком»³². Назывался и священником, то есть святое видящим и показующим, а чрез то людским освятителем. Индѣ такіе называлися *маги*, или волхвы. Индѣ халдеи, гимнософисты. У еллин іереи, софи, философи, іерофанты и протчая. Определенные ж в сію науку увольнялись всѣх житейских дѣл. Сіе значило посвящаться Богу. Тогда они в натурѣ и в книгах вольно искали *начала*»³³.

Щоправда, незбагненність Божого ества, а також змодельовані нею засади апофатичної теології, напрочуд яскраво віддзеркалені парадоксальною формулою Кирила Ставровецького «непостиженієм постизаю непостижимаго Бога»³⁴, посутньо обмежували, сказати б, гносеологічний оптимізм наших старих авторів, зрештою, залишаючи «супернатуральні» речі по той бік людського розуму. Красномовним свідченням цього може бути, скажімо, барвистий сюжет про зустріч одного з «улюблених письменників старої України»³⁵, святого Аврелія Августина з янголом, поданий у почаївській книжці 1772 року «Зерня Божого слова». Мовляв, Августин «вперил б'яше нѣкогда ум свой, да о тайнѣ Троицы глубочае нѣчто поразумѣет и яснѣе в ползу иным напишет. Но что ж доказал? Се, когда

³⁰ *Галатовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 124 зв.–125.

³¹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 568.

³² У староврейській мові є кілька слів, що означають «пророк»: *наві* (*nābî?*), як-от у Повторенні Закону 13: 1; *хозе* (*hōze^h*), як, припустимо, у Другій книзі царств 24: 11 чи в Книзі пророка Амоса 7: 12; *рое* (*rō²e^h*), як у Першій книзі царств 9: 9. *Наві*, за етимологією, – це найперше «глашатай», а *хозе* та *рое* – «провидець» (обидва ці слова утворені від синонімічних коренів зі значенням «бачити»). Сковорода, очевидно, мав на думці або якийсь одне із цих слів, або й обидва.

³³ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 736.

³⁴ *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 6.

³⁵ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – New York, 1991. – С. 28; *Tschizewskij D.* Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. – München, 1974. – S. 24.

в глибочайших о Божествѣ размышленіях понад берегом морским сам прехожаєт, видит нѣкоего зѣло красна младенца из глубины морской воду ложицею сребряною черплюща и в малую ямицу, якоже обычай дѣтем єсть, преливающа. Не вѣдай же, яко в образѣ младенца ангел Божій бѣше, вопросы, что бы хотѣл проливанієм оным сотворити и почто воду ону з моря преливает? Услыша же отвѣт таков от младенца онаго: «Хощу, мовил, тую всю воду з моря в сію ямичку преліяти». На каков отвѣт рече наш святый: «Како се может быти? Море бо єсть превеліє, ложица же єсть малая, єюже воду почерпаєш, ямица такожде мала єсть, в нюже преливаєш». На сіє паки отвѣща младенец мнимый, а самую вещью ангел Божій: «Удобнѣйше могло бы быти мнѣ воду всю морскую в малу ямицу, юже зриши, преліяти, нежели тебѣ сокровенная величества Божія и неизслѣдимую умом сотворенным Пресвятыя Троицы тайну достигнути и совершенно истолковать», – и, сія рек, невидим бысть»³⁶. А кількома роками раніше отці-василіяни, переказавши цей самий сюжет, додали до нього ще й ось такий коментар: «Святый же Августин от сего чудесе позна, яко нам подобает вѣрою живою исповѣдати и славити Святую Троицу, а не разумом слабым испытovati о величествѣ тоєй тайны»³⁷.

Отже, перед ликом Творця людський розум повинен визнати власне безсилля й поступитися місцем *viri*. Як казав у своїй «Душевної вечері» Симеон Полоцький, «величайшее єсть заблужденія начало, еже хотѣти божественная и весма ум челоувѣческой превосходящая мѣрою челоувѣческаго разума мѣрити»³⁸. Хоча, з другого боку, письменники старої України не вважали за справжню мудрість і таке пізнання природи речей, яке не мало в собі жодних «супернатуральних» інтенцій. Таке пізнання, як казав Григорій Сковорода, є не так філософія, як *морбософія*, тобто «глупомудріє», чи вже «*stulta philosophia*»³⁹. І цей сквородинський оксиморон стоєть перш за все тих натурфілософських, етичних і метафізичних моделей, що були характерні для способу думання тогочасних філософів-просвітників, передовсім французьких. Недарма дуже

³⁶ Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 286.

³⁷ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 2 зв.

³⁸ *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 225–225 зв. Пор., наприклад: *Kowalski K.* Remuneracya wszystkim w pospolitości od Maryi w cudownym obrazie Lwowskim... // *Hasło słowa Bożego.* – Lwow, 1754. – К. 218.

³⁹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1092, 1159, 480, 672, 1131.

популярні у XVIII столітті твори Вольтера чи Руссо для письменників українського бароко мали вагу хіба що як стилістичні посібники з французької мови, бо, як зазначав Самійло Миславський у своїй інструкції професорам Харківського колегіуму, ці автори «чѣм славнѣе своими дарованиями, тѣм изобильнѣе дерзновенными мнѣніями»⁴⁰. А ще раніше Феофан Прокопович стверджував, що атеїсти мають саму тільки машкару мудрості («вид премудрости»), адже «не было никогда и нынѣ нѣт таковаго народа, хотя бы и грубаго и малаго, который бы не исповѣдал быти нѣкоего Божества, что самое имѣем в доказательство, что есть Бог, – они от того ловят себѣ славу мудрости, будто паче всѣх и народов, и человек лучшее разсужденіе имѣли и познали, что Бога нѣт, и того ради вельми горды суть и страх Божій воспринимающих ругают, яко безумных и легкомысленных», ставлячи на місце Бога гідну «великаго смѣха матерію»⁴¹. Тим часом, на думку набожних письменників українського бароко, «безумными» та «легкомысленными» є якраз лібертини-безбожники. Наприклад, Григорій Сковорода у своєму катехізисі зауважував, так само, як і шанований ним Феофан Прокопович, що «всѣ вѣка и народы всегда согласно вѣрили, что есть тайная нѣкая, по всему разлившаяся и всѣм владѣющая сила», тобто Бог⁴², а в діалозі «Кільце» прямо назвав лібертинів «ругателями мудрых, противниками Богу и предкам своим»⁴³.

Зрештою, усяка «премудрость міра сего», зокрема й та, що була колись «в еллинских философах, невѣдущих Бога», в українській літературі XVII–XVIII століть зазвичай постає блідою-блідою тінню

⁴⁰ Лебедев А. С. Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1885. – Кн. 4. – С. 13.

⁴¹ Прокопович Ф. Слово в день святых апостол Петра и Павла // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – С. 242–243. Пор., наприклад: *Bachmiński B. Rozpoznanie Boga i religii z przeświadczenia rozumu a na Woltera, Russa i innych libertynow, ateistów.* – Berdyczow, 1783. – Т. 1. – С. 1 (передмова до читача, б. п.).

⁴² Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 215.

⁴³ Там само. – С. 561. Про сквородинську критику ідеології лібертинства див.: *Roussow G. G. S. Skovoroda et sa lutte contre le matérialisme // Études Slaves et Est-Européennes.* – 1957. – Vol. II. – Fasc. 1. – P. 15–30; *Tschiżewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker.* – München, 1974. – S. 213.

супроти «премудрости духовной, какова єсть в христiанѣх»⁴⁴. Та вона й не могла бути інакшою, стверджував Кирило Ставровецький у своїй учительній Євангелії, бо стародавні філософи вірили тільки в те, «чесого достигнут мудростю и досягнут своим розумом»⁴⁵, чи, за словами Стефана Яворського, «яже ум чelовѣческiй сказуєт и чувства являют, сих держажуся, а яже ум превосходит, тая, аки баснословіє нѣкое, отметаху»⁴⁶. І було б великою помилкою гадати, – казав Феофан Прокопович, – буцімто «человѣк, поелику чelовѣк єсть и силою Духа Святаго не обновлен, имѣет мудрованіє не точію плотское, но и духовное, якоже нѣциі стоическою філософією прелщенніи глаголют...»⁴⁷. Звідси впливав і характерний для літератури українського бароко всеосяжний християнський ексклюзивізм. Як сказано в почаївській книжці «Зерня Божого слова»: хоч стародавні поганські філософи «так много писали о добродѣтелях, рекше о цнотах, хотя так много наук прекрасных сложили о укрощеніи душевных страстей, о управленіи обычаєв наших подлуг разума и совѣсти, хотя сами так цнотливое и воздержное житіє проводили, обаче ничтоже у Бога себѣ заслужили, – не были бо в ласцѣ Божіей...»⁴⁸. Принаймні, як наголошував Мелетій Смотрицький, пелагіанська гадка, нібито «погани та всі ті народи, котрі вірили в єдиного Бога й доброчесно жили згідно з природним правом, хоч і не відали про Тройцю в трьох Персонах, можуть бути врятовані», явно суперечить науці Євангелії та святих отців⁴⁹.

⁴⁴ *Туптало Д.* Поученіє на память святаго великомученицы Єкатерины // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 406.

⁴⁵ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 26 (друга пагін.).

⁴⁶ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 356.

⁴⁷ *Прокопович Ф.* Слово в день Рождества Господа нашего Иисуса Христа // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. 1. – С. 129.

⁴⁸ *Сѣмя слова Божія.* – Почаїв, 1772. – С. 215.

⁴⁹ *Смотрицький М.* Рукопись Мелетия Смотрицького з р. 1609 // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V: Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 273. Див. також: *Росієу Н.* Kazania i homilie. – Roszaiow, 1788. – S. 649; *Прокопович Ф.* Особливе разсужденіє о грѣхѣ смертном и простительном // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новгорода и Великих Лук, четыре сочиненія. – Москва, 1773. – С. 252–254, 283–284; Начатки догмато-нравоучительнаго богосло-

Саме з огляду на цю обставину, – казав у своєму фундаментальному трактаті «Камінь віри» Стефан Яворський, – «древніє філософи, теченіє звѣзд и различныя сокровеннаго естества тайны постигающіи, не возмогаша постигнути воскресеніє мертвых» і «Павлу святому, во Афинѣх на ареопагѣ Христа благовѣствующу..., ругахуся»⁵⁰. А трохи згодом, витлумачуючи цей самий епізод апостольських дій⁵¹, Сковорода зазначить: «...Кая мудрость быть может в не познавших естества Божія? Одно тлѣнное естество в сердцах их царствовало. Зѣвали они на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли... Одно точію осязаемое было у них натурою, или физыкою, физыка философією. А все неосязаемое – пустою фантазією...»⁵². І справа не тільки в цих стародавніх «епікуреях» та «стоїках», які сперечалися колись із Павлом в афінському ареопазі. Їхніми прямими послідовниками є й багато хто з новочасних інтелектуалів. Як казав учитель Сковороди Георгій Кониський, «мудрецы вѣка нашего прилѣжно испытуют о естествѣ Божіих тварей, чудных произрастѣніях и ископаемостях земли, кои доселѣ дѣйствительно были тайною, а нынѣ содѣлались во многом открытыми... Похваляя однако любопытство и труд их, не станем притом стыда нашего таить, что рѣдко кто-либо испытует о тайнах спасенія нашего...»⁵³. І ніби продовжуючи цю тему Кониського, один із персонажів діалогу Сковороди «Розмова п'яти подорожніх...» зауважить: «...Мы... измѣрили море, землю, воздух, небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в лунѣ гор, рѣк

вія. – Почаїв, 1770. – С. 808–809, 854–855. Пелагіанство постає тут не чим іншим, як апологією відрубного від Божого промислу природного існування. Наприклад, Стефан Яворський спеціально підкреслив слова «Ареопага» Петра Скарги: «Одні казали, що природа обходить без Господа Бога, сама по собі, мов, за власним еством земля народжує і зело, і тварин, та й люди самі в собі, без Бога, мають здатність народжуватися й жити», – зазначивши на березі: «Pelagiani» [*Skarga P. Aereopagus // Skarga P. Kazania przygodne. – Kraków, 1610. – S. 775* (книга з особистої бібліотеки Стефана Яворського; зберігається в Харківській державній науковій бібліотеці ім. В. Г. Короленка під № 527298)].

⁵⁰ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 356. Див. також: *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 131.

⁵¹ Дії 17: 19–32.

⁵² *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 660.

⁵³ *Кониський Г.* Слово в день Рождества Христова // Собрание сочинений Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. 1. – С. 265–266.

и городов, нашли закомплетных⁵⁴ міров неищетное множество, строгим непонятныя машины, засыпаем бездны, воспящаем и привлекаем стремления водныя, чтоденно новые опыты и дикія изображенія...»⁵⁵. І далі: «Я наук не хулю и самое послѣднее ремесло хвалю: одно то хулы достойно, что, на них надѣясь, пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьи, полу и возрасту для того оттворена дверь, что щастіе всѣм без выбора есть нужное...»⁵⁶.

«Верховнѣйшою наукою», про яку говорить тут наш письменник, на ту пору було не що інше, як *наука самопізнання*. Загалом беручи, самопізнання, що його зазвичай пов'язують найперше з філософією Сковороди⁵⁷, – є одним із найпримітніших мисленневих сюжетів літератури українського бароко. Уже ієромонах Віталій у своїй славетній «Діоптрі» говорив про верховенство цієї науки для кожного християнина. «Во истинном познаніи самага себе, – писав він, – возлежит высота премудрости Христовы. Во сравненіи тоя премудрости всяческоє наученіе ест невѣдѣніе. Аще бы еси и всѣх любомудрѣйших ученых имѣл совершенное познаніе, кая от сего полза, если себе не вѣси...»⁵⁸. А трохи згодом Захарія Копиcтeнський повторить цю саму думку: «Мнози многая свѣдят, самѣх

⁵⁴ Прикметник «закомплетный» означає: такий, що перевершує якесь визначене число.

⁵⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 512.

⁵⁶ Там само. – С. 514. Пор.: *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 151 зв.

⁵⁷ Див., наприклад: *Мірчук І. Г.* С. Сковорода. Замітки до історії української культури. – Прага, 1925. – С. 10; *Lo Gatto E.* L'idea filosofico-religiosa russa da Skovoroda a Solovjov // *Bilychnis. Rivista di studi religiosi.* – Romae, 1927. – P. 82; *Haase F.* Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda // *Jahrbuch für Kultur und Geschichte der Slaven.* – 1928. – Bd. IV. – Hft. 1. – S. 24; *Arsieniew N. von.* Bilder aus russischen Geistesleben: I. Die mystische Philosophie Skovorodas // *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas.* – Königsberg; Berlin, 1936. – Bd. I. – Hft. 1. – S. 4; *Čyževskij D.* Skovoroda-Studien: IV. Skovoroda und Valentin Weigel // *Zeitschrift für slavische Philologie.* – 1935. – Bd. XII. – S. 324; *Winter E.* Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine (1955–1939). – Leipzig, 1942. – S. 118; *Kultschytzkij A. von.* Der universalistische Humanismus Komensky's und der personalistische Humanismus Skovoroda's // *Kratochvil Jos. a spolupracovníci. Má vlast. VII. díl.* – Stuttgart, 1974. – S. 38; *Erdmann-Pandžić E.* Bemerkungen zu Leben und Werk von H. S. Skovoroda // *Zeitschrift für Slavistik.* – 1990. – Bd. 35. – № 5. – S. 654.

⁵⁸ Діоптра, сирѣч Зерцало, albo Изображеніе извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 57 зв.

же себе не знають. Бо нѣкаторыи маюť вѣдомость около живіолов⁵⁹, яко філософове, другіи вѣдомость комплексіи, яко лѣкарове, иныи в тѣлах небесных, яко астрологове, иныи зась о справах мѣсцких, яко юристове, але о самых собѣ вѣдомости не маюť...»⁶⁰.

Слід зазначити, що наші письменники XVII–XVIII століть розглядали самопізнання перш за все в, сказати б, «ванітативному» ключі. Чи не найяскравішим свідченням цього може бути те тлумачення напису «Пізнай себе» на Дельфійському храмі Аполлона, що його подав у своєму «Слові в суботу четвертого тижня Великого посту» Дмитро Туптало. «Положи в умѣ твоєм испытаніє таково, – писав він: – хто еси ты? откуда? и камо грядеши? Кто еси? Человѣк тлѣнен, гноен, немощен и всяким бѣдам подлежащ. Откуда? От персти земныя создан, от похоти плотскія зачат, от болѣзней матерних рожден, от нечиста мѣста произшед. Камо грядеши? В гроб, и нѣсть инаго конца кому, ни царю, ни князю, ни богату, ни нищу, ни премудру, ни невѣжи, токмо гроб, а в гробѣ истлѣніє, червь, смрад, гной, персть, таже весма уничтоженіє. Всяк убо знай себе самага»⁶¹. Ось така гірка відповідь на вічне питання: хто ми, звідки, куди йдемо? Відповідь у ключі мотиву «марнота марнот». І попри те, що найвідоміший український «філософ самопізнання» Григорій Сковорода на значну міру абстрагується від цих інтенцій коштом евдемонізму⁶² (навіть евдемонізму рокайльного^{63!}), попри те, що в нього можна добачити деякі риси оригенівської науки про «всеосяжну віднову творива» (апокатастасис)⁶⁴, мовляв, усі ми народжені для щастя, – його

⁵⁹ Тобто першоелементів.

⁶⁰ *Копистенський З.* Омелія, албо Казанье на роковую память в Бозѣ велебного блаженной памяти Єліссеа в схиммонасех Євтіміа Плетенецкого // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 169.

⁶¹ *Туптало Д.* Слово в суботу четвертыя недѣли великаго поста // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 41.

⁶² Див.: *Єфремов С.* Історія українського письменства. – Мюнхен, 1989. – Т. 1: Від початків до М. Костомарова. – С. 256–257; *Mirčuk J. H. S.* Skovoroda, ein ukrainischen Philosoph des XVIII. Jahrhunderts // *Zeitschrift für slavische Philologie.* – 1928. – Bd. V. – S. 59; *Janiw V.* Zusammenfassendes Schlusswort der Skovoroda-Veranstaltung (an der Universität zu Innsbruck, am 19. Oktober 1973) // *Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794).* – München, 1975. – S. 44.

⁶³ Див.: *Angyal A.* Die slawische Barockwelt. – Leipzig, 1961. – S. 304–305.

⁶⁴ *Tschizewskij D.* Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. – München, 1974. – S. 101.

розуміння ества самопізнання цілком суголосне попередній українській традиції. Принаймні Сковорода схильний трактувати його як осереддя справжньої філософії. «Не в том совершенная премудрость, чтоб весь мір перезнать, – писав він. – Кто может сіе? А невозможное и ненужное есть то же. Но если все знаешь, что для тебе надобное, сіе значит совершенную мудрость. Пересмотрѣвъ всѣ планеты и приобрѣвъ всѣ міры, не имѣя и не зная тое, что для тебе, и скуден, и не знаток, и не весел еси»⁶⁵. При тому Сковорода трактував самопізнання як універсальну форму осягнення Софії-Премудрості, як самісіньке осереддя «вічної філософії». «Еще нам не было слышно имя сіе «*математика*», – каже протагоніст «Розмови п'яти подорожніх...», – а наши предки давно уже имѣли построенные храмы Христовой школы. В ней обучается весь род человекской сроднаго себѣ щастія: и сія-то есть *католическая*, то есть всеродная, наука. Языческие кумирницы, божницы или капища суть тож храмы Христоваго ученія и школы; в них и на них написано было премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее слово сіе: *γνῶθι σεαυτὸν*, *nosce te ipsum*, узнай себе. Без прекословія, то ж точно, что у нас самых. Вот: «Внемли себѣ, вонми себѣ...»⁶⁶ (Мойсей). «Царствіе Божіе внутрь вас есть»⁶⁷ (Христос). «Вы есте храм Бога жива»⁶⁸ (Павел)...»⁶⁹.

Ось такую поставала філософія для наших письменників XVII–XVIII століть. Цей її образ підтверджують і увиразнюють також образи того чи іншого окремого філософа. Наприклад, щойно згадану ідею самопізнання українські барокові автори не раз подавали у формі славетного сюжету про нещасливу пригоду Фалеса, котрий, задивившись якось на зорі, упав у яму. Ось як це робив Симеон Полоцький у своїй «Вечері душевній». «Кая бо полза есть человеку, – писав він, – аще, забыв себе, теченіе планет усмотряет небесных, аки разсуждает трав и зелій всяких, разсмотряет плоти человекская, естества изслѣдует всяческих животных и весма всѣх тварей небесных и земных вѣдѣніе взыскати тщится, себе же самага не прилежит познати, кая си есть полза, воистинну поношеніе и смѣх человекви. Якоже прилучилося Фалису, філософу милисійскому, от единыя

⁶⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 178.

⁶⁶ Вихід 23: 21; Повторення закону 4: 9; 6: 12; 8: 11.

⁶⁷ Євангелія від св. Луки 17: 21.

⁶⁸ Перше послання св. ап. Павла до коринтян 3: 16.

⁶⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 514.

бабы обругану быти. Той бо возвед нѣкогда очеса своя на высоту небесную усмотряти теченіе звѣздное, случаем же впаде в яму и повредися болѣзненно, что видяши єдина баба поношаше єму, глаголюще: «Оле безумнаго філософа, горних теченіе изслѣдити хотѣвша, низу же ямы ископанная усмотрѣти неумѣвшаго»⁷⁰.

Крім Фалеса, улюбленим героєм українських барокових апофтегм та фабул був також кінік Діоген Синопський. Його образ зринає у творах найрізноманітніших жанрів, починаючи від богословсько-полемічних трактатів і закінчуючи панегіриками чи «сократівськими» діалогами. Досить пригадати хоч би «Юстифікацію невинності» Мелетія Смотрицького⁷¹, «Вірші на жалісний погреб Сагайдачного» Касіяна Саковича⁷², «Євхаристеріон» Софронія Почаського⁷³, «Сад Марії Богородиці»⁷⁴ та «Вінок Христа»⁷⁵ Антонія Радивилівського, «Алфавит»⁷⁶ і «Театрон»⁷⁷ Івана Максимовича, «Бєсїду першу» Сковороди⁷⁸ або почаївську книжку «Зерня Божого слова»⁷⁹.

З великою пошаною українські письменники XVII–XVIII століть ставилися й до Платона, називаючи його, згідно з давньою традицією, «премудрим»⁸⁰ та «боговидцем»⁸¹. Divinus Plato зазвичай

⁷⁰ *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 112 зв.–113. Див. також: *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 447; *Максимович І.* Оѳеатрон, или Позор нравоучительный. – Чернігів, 1708. – Арк. 366 зв.; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 118.

⁷¹ *Смотрыцькій М.* Iustificacia niewinniści. – S. l., 1623. – К. 4 v.

⁷² *Сакович К.* Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 43.

⁷³ *Почаський С.* Евхаристірион, або Вдячність ясне превелебнѣйшому в Христѣ его милости господину отцу кир Петру Могилѣ // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 296.

⁷⁴ *Радивилівський А.* Огородок Марії Богородицы. – Київ, 1676. – С. 469.

⁷⁵ *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 151–151 зв.

⁷⁶ *Максимович І.* Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 112–113 зв.

⁷⁷ *Максимович І.* Оѳеатрон, или Позор нравоучительный. – Чернігів, 1708. – Арк. 311, 345, 404 зв.

⁷⁸ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 437.

⁷⁹ *Сѣмья слова Божія.* – Почаїв, 1772. – С. 437.

⁸⁰ *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 239.

⁸¹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 729.

виступав на ту пору героєм апофтегматики⁸², на нього охоче покликалися⁸³, робили віршовані парафрази його висловів⁸⁴, ба навіть приписували йому вишукані сентенції на взір «Θεὸς γεωμετρεῖ», – що її знаходимо в пізньому сквородинському діалозі «Зміїний потоп»⁸⁵.

А з-поміж римських філософів чи не найбільшою популярністю в літературі українського бароко користувався Люцій Анней Сенека. Це гідні засвідчити бодай численні цитати з римського класика, що є у творах Захарії Копистенського⁸⁶, Іпатія Потія⁸⁷, Мелетія Смотрицького⁸⁸, Афанасія Кальнофойського⁸⁹, Антонія Радивилівсько-

⁸² «Плагон філософ вопрошающему себе «На что Бог создал мир сей и нас?» рекл: «Понеже добрый есть». Тако отвѣщал великий он мудрец и сим отвѣтом выразил, что за саму и за єдину безмѣрную благодать свою Бог создал сію всю вселенную...» [Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 568. Див. також: *Радивилівський А. Вѣнец Христов.* – Київ, 1688. – Арк. 116 зв.; *Максимович І. Θεάτρον, или Позор нравоучительный.* – Чернігів, 1708. – Арк. 146 зв.–147].

⁸³ Див.: *Pociej H. Relatia u uwazenie postępkow niektórych około cerkwi ruskich wileńskich // Памятки українсько-руської мови і літератури.* Т. V: Памятки полемичного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 232; *Dubowicz J. Hierarchia, або О zwierzchności w Cerkwi Bożej.* – Lwow, 1644. – S. 115; *Максимович І. Θεάτρον, или Позор нравоучительный.* – Чернігів, 1708. – Арк. 2 зв., 31 зв., 93, 94 зв., 109, 176 зв., 207, 272, 288 зв., 347; *Начатки догмато-нравоучительного богословія.* – Почаїв, 1770. – Арк. 4 зв. (присвята); *Сковорода Г. Повна академічна збірка творів.* – С. 163, 729, 737, 945, 1080, 1096, 1127, 1143.

⁸⁴ «Свято царство, аще бы софи царствовали, / Или самы царіе философвали» [*Максимович І. Θεάτρον, или Позор нравоучительный.* – Чернігів, 1708. – Арк. 210].

⁸⁵ «Бог землемірить» [*Сковорода Г. Повна академічна збірка творів.* – С. 944]. Ці слова приписував Платонові улюбленець Сковороди Плутарх у «Мораліях» [див.: *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia. Graece et latine.* – Paris, 1844. – Т. II. – P. 875], хоча насправді це псевдоплатонівська фраза [див.: *Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker.* – München, 1974. – S. 77].

⁸⁶ *Копистенський З.* Омілія, албо Казаньє на роковую память в Бозѣ велебного блаженнои памяти Єліссеа в схиммонасех Свтіміа Плетенецкокого // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 168.

⁸⁷ *Pociej H. Kazania i homilie.* – Poczajow, 1788. – S. 204–206, 472, 478–479, 572.

⁸⁸ [*Смотрицький М.*] Θρηνοσ, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 1 (передмова до читача).

⁸⁹ *Kalnofoyski A. Τερατούρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętucodownym monasteru Piecharskim, iako у obudwu świętych piecharach.* – Kiiow, 1638. – S. 12 (передмова, б. п.), 68, 165, 245.

го⁹⁰, Дмитра Туптала⁹¹, Івана Максимовича⁹², Григорія Сковороди⁹³, Івана Леванди⁹⁴ або в книжках на зразок «Зерня Божого слова»⁹⁵ чи «Образу примирення грішної людини з Богом»⁹⁶.

Однак справжнім утіленням ідеї «коханья ся в мудрости», справжнім «князем філософів»⁹⁷ українські письменники доби бароко, що були виплекані «другою схоластикою»⁹⁸, зазвичай називали «преславнаго всѣх любомудрцев»⁹⁹ Аристотеля. Покликання на його авторитет можна часто бачити в богословсько-полемічних¹⁰⁰ та «учительних»¹⁰¹ трактатах, у житіях святих¹⁰², у марійній поезії¹⁰³, у церковних казаннях¹⁰⁴ тощо, а цитати з Аристотеля легко входили навіть до складу байок¹⁰⁵, літописів¹⁰⁶ і листів¹⁰⁷.

⁹⁰ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 384.

⁹¹ Туптало Д. Руно орошеннос. – Чернігів, 1680. – Арк. 37 зв.

⁹² Максимович І. Θέατρον, или Позор нравоучительный. – Чернігів, 1708. – Арк. 25 зв., 49 зв.–51, 54 зв., 72–72 зв., 162, 198, 250, 292 зв., 309–309 зв., 323 зв.

⁹³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1062, 1263.

⁹⁴ Леванда І. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. 1. – С. 22.

⁹⁵ Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 224, 242, 564.

⁹⁶ Образ примиренія грѣшнаго челоувѣка с Богом. – Почаїв, 1756. – Арк. 51.

⁹⁷ Див., наприклад: Kossow S. Патериков, або Żywoty ss. Oycow pieczarskich. – Кіюв, 1635. – С. 5 (передмова до читача).

⁹⁸ Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – New York, 1991. – С. 25–26.

⁹⁹ Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 241 зв.

¹⁰⁰ Dubowicz J. Hierarchia, або O zwierzchności w Cerkwi Bożej. – Lwow, 1644. – S. 25; Baranowicz L. Nowa miara starej wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 67.

¹⁰¹ Максимович І. Θέατρον, или Позор нравоучительный. – Чернігів, 1708. – Арк. 35 зв., 84 зв., 92 зв., 106, 109, 161 зв., 175 зв., 184, 208, 219 зв., 273 зв., 285, 304.

¹⁰² Патерік, или Отечнік печерській. – Київ, 1661. – Арк. 2 (передмова).

¹⁰³ Максимович І. Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 128.

¹⁰⁴ Rociey H. Kazania i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 455; Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 112.

¹⁰⁵ «Басня наша да заклочитася сими Аристотеля о музыкѣ словами: ῥυθμὸς δὲ χάριστεν διὰ τὸ ἡνῶριον καὶ συντεταγμένον» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 168]. Слова: «У ритмі нам дає насолоду відомість і порядок» – це трохи неточна цитата з Аристотелевих «Природознавчих питань» (19, 39). Пор.: «Ῥυθμὸς δὲ χάριστεν, διὰ τὸ ἡνῶριον καὶ τεταγμένον ἀριθμὸν ἔχειν».

¹⁰⁶ «И Аристотелево о челоувѣцѣ реченіе не ложно естъ: «Якоже в животных нѣсть лучшаго животнаго, яко челоувѣк, егда управляется разумом, сице нѣсть худшаго, егда разуму не повинуется, тогда бо лютость челоувѣческая всѣх звѣрей ярость превосходит...» [Туптало Д. Лѣтопись // Сочинения святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 31].

¹⁰⁷ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1070–1071, 1107, 1153.

При цьому думки стародавніх поганських, чи, як тоді казали, «зовнішніх», філософів наші письменники, як правило, трактували в суто християнській стратегії. «Что бо есть любить кого? – питає, наприклад, Дмитро Туптало, щоб одразу ж відповісти: – Есть желати ему блага и творити, когда возможно, якоже глаголет Аристотель и подтверждает Павел...»¹⁰⁸. Мені здається, що стара тертулліанівська опозиція *Афін* та *Єрусалиму* в літературі українського бароко загалом не втратила власної напруги. Про це красномовно свідчать передовсім численні суто «тертулліанівські» пасажі наших авторів. Наведу всього лиш один приклад, узятий з трактату Лазаря Барановича «Нова міра старої віри». «Чому ж це старий українець геньбує старим Римом? – питає наш полеміст. – Тому що церква, неначе та цнотлива Сюзанна, десятою дорогою обходить дідів старого Риму – стародавніх мудреців. Обходить велемовних Ціцеронів, аби не постраждати вкупі з Ієронімом од янгольської десниці – їй вистачить і Божого слова. Обходить Аристотелеві аргументи, бо ж чує пересторогу великого апостола поган: «Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією та марною оманюю за переданням людським, за стихіями світу»¹⁰⁹. А крім того, наші письменники повсякчас указують на «еллінство», тобто поганство, і того ж таки «князя філософів» Аристотеля¹¹⁰, і «боговидця» Платона¹¹¹, і Сенеки¹¹²,

¹⁰⁸ *Туптало Д.* Слово на поминовеніє // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 116.

¹⁰⁹ *Baranowicz Ł.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – К. 4 v. (appendix). Останні слова – цитата з Послання св. ап. Павла до колосян 2: 8.

¹¹⁰ «...Аще и еллинскій философ Аристотель рече, обаче хрїстіанам надбноє: «Друг есть едина душа в тѣлесах двою» [*Туптало Д.* Поученіє на память святых верховных апостол Петра и Павла // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 90].

¹¹¹ «Платон философ, хотя и язычник был, справедливо писал, что познание Бога не долговременным ума томленіем и многословіем приобретається, как знанія вещей естественных, но долговременным искусом в добром и цѣломудренном житіи» [*Конисский Г.* Слово в день святого апостола Петра и Павла // Собраніє сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. 1. – С. 232–233].

¹¹² «Познал то, хотя еллинским заблужденіем помрачен, Сенека, который о не-постоянном житіи нашем дает разумѣніє: на всяк день, рече, умираем» [*Туптало Д.* Слово на поминовеніє // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 116–117].

і куди рідше згадуваних ними Анаксагора¹¹³ чи Біона Бористеніта¹¹⁴.

Це була, так би мовити, універсальна негація «зовнішньої» філософії. Але наші автори досить часто робили гострі випадки супроти того чи іншого стародавнього мислителя також у ході розгляду конкретних питань. Наприклад, сперечаючись із католицькими авторами про «чистилище» (*purgatorium*), православні письменники-полемісти інколи прямо пов'язували цю, як вони казали, «папіську опінію» із засудженою П'ятим вселенським собором наукою Оригена про «всеосяжну віднову творива», а її – своєю чергою – з філософією «божественного» Платона¹¹⁵. І таким чином критика ідей «чистилища» й «апокатастасису» поставала водночас не чим іншим, як критикою Платона. Та найбільшої негації серед усіх стародавніх філософів у літературі українського бароко зазнав, поза сумнівом, Епікур, якого наші письменники послідовно трактували як безбожника й крайнього гедоніста¹¹⁶, котрий стверджував, нібито «після смерті немає жодного блаженства» («*post mortem nulla voluptas*»)¹¹⁷. «Епікурейці, – писав, наприклад, Касіян Сакович, – визнавали цілковиту

¹¹³ «О, ежели тот [Анаксагор], поганином будучи, познал себе быти пелгримом на сем свѣтъ, а мы, будучи христіанами, чи посмѣем себе тут тубыльцами назвати?» [*Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 46].

¹¹⁴ «И воистинну, философ языческій [Біон], философ поганскій, философ, Бога истиннаго невѣдущій (что удивленія достойно), да праведно ж отвѣчал по согласному бо всѣх философов ученію...» [*Козачинський М.* Философія Аристотелева. – Львів, 1745. – Арк. 2].

¹¹⁵ Див., зокрема: *Antigrafe, abo Odpowiedz na script uszczypliwy przeciwko ludzom starożytney religiey Graeckiey* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Санкт-Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1269–1270; [*Smotryc' kuj M.*] Θρηνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 166 v., 177 v.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 187 зв.–190; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 561; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 661; *Лопатинський Ф.* Обличеніє неправды расколническія. – Москва, 1745. – Арк. 12 зв. (друга пагін.); *Начатки догмато-нравоучителнаго богословія.* – Почаїв, 1770. – С. 732–733.

¹¹⁶ Див.: *Antigresis, abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Санкт-Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 529–531; [*Mohyla P.*] Λίθος, abo Камієнь z проcy prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiey // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. 1. – Т. IX. – С. 296, 298; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 72].

¹¹⁷ *Galatowski I.* Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym. – Czernihow, 1681. – S. 63.

смертність душі, тому, як правило, проводили свої дні в насолодах і надмірностях, кажучи: їж, пий, веселися, після смерті немає ніякого блаженства»¹¹⁸. Для українських письменників XVII–XVIII століть ім'я Епікура було, власне кажучи, метонімією всього стародавнього й новочасного лібертинства, чиє поширення¹¹⁹ недвозначно засвідчує, що антихрист уже близько. «...Послѣдня наша сія времена настают, – писали отці-василіяни в книзі «Зерня Божого слова», – ругатели по своих похотех ходящии и нечестіих, отдѣляющии себе от единости вѣры, тѣлесни, духа не имущии, которіи смерть за ничто вмѣняют и того ради небрегут о ней ни мало. Дал бы то Бог, щоб и вѣсть сих богомерзких Епикуров невинных ушес ваших не доходила»¹²⁰. Чи не один тільки Сковорода пробував трактувати філософію Епікура інакше. Принаймні він любив цитувати Епікурову сентенцію: «*Благодареніе блаженной натурѣ за то, что нужно дѣлала нетрудным, а трудное ненужным*»¹²¹, – услід за своїм учителем Михайлом Козачинським¹²² захищав старогрецького філософа від несправедливих закидів на його адресу та навіть назвав Христа наприкінці 30-ї пісні «Саду божественних пісень» «єврейським Епікуром»¹²³, певно, нав'язуючись при цьому до славетних «Домашніх розмов» свого улюбленця Еразма Роттердамського¹²⁴.

¹¹⁸ Сакович К. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 490. Останні слова – то не сентенція Епікура, а рядок зі старовинної студентської пісні: «Edite, bibete, post mortem nulla voluptas».

¹¹⁹ Як зазначалося в одному спрямованому проти просвітників полемічному трактаті, що з'явився друком 1790 року, тобто невдовзі після початку Великої французької революції, «безбожність на сьогодні вже не є тільки прихованим та обмеженим на якомусь клапті землі злом; це зараза, яка поширилась по містах, дворах і цілих країнах» [Głos prawdy wołający. Przeciwno dzisiejszym liberynom w greszczach religii. – Kalisz, 1790. – S. 240–241].

¹²⁰ Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 511.

¹²¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 173.

¹²² Див.: Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – Киев, 1987. – С. 336–337. Пор., наприклад: Przybylski J. Wiekі uczone starożytnych greków i rzymian. – Kraków, 1789. – S. 66.

¹²³ «Хочеш ли жить в сласти? Не завидь ни гдѣ. / Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ. / Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи; / Покой смерть, не вред. / Так живал авинейскій, так живал и єврейскій / Епикур Христос» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 85].

¹²⁴ Див. про це: Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків, 1993. – С. 75.

Підбиваючи підсумок, можна сказати, що в українській літературі XVII–XVIII століть філософію було заведено трактувати як любов до явленого у твориві Абсолюту, а філософа – як читача книги Божого творива. Це – по-перше. А по-друге, за часів українського бароко література й філософія дуже тісно взаємодіяли. Скажімо, неабиякого поширення набуло на ту пору явище літературно-філософського синкретизму в межах жанрових структур богословсько-полемічних та учительних трактатів, котрі буквально рясніють іменами філософів і богословів. Наприклад, Мелетій Смотрицький у своєму славетному «Треносі» покликався здебільшого на богословів: Августина, Альберта Великого, Амвросія Медиоланського, Ансельма Кантерберійського, Роберто Белларміно, Бернара Клервоського, Бонавентуру, Василя Кесарійського, Псевдо-Діонісія Ареопажита, Дуранда, Григорія Назіанзина, Григорія Ниського, Ієроніма Стридонського, Іоана Дамаскіна, Іринія Ліонського, Оригена, Тому Аквінського, Тертуліана. Тим часом у «Театроні» Івана Максимовича зринають найперше імена стародавніх філософів: Анаксагора, Антисфена, Аристіппа, Аристотеля, Біона Бористеніта, Боеція, Демокрита, Діогена Синопського, Епіктета, Зенона Елейського, Карнеада, Катона, Кратета, Ксенофана Колофонського, Ксенофонта Афінського, Марка Аврелія, Піфагора, Платона, Плотина, Плутарха, Порфирія Тірського, Сенеки, Сократа, Фалеса, Ціцерона. Можна пригадати й віршовані твори, в яких місце поетичних образів посідають філософські поняття, застосовувані, скажімо, у ході розгляду тринітарної проблематики. Наприклад, Лазар Баранович у своїй «Аполлоновій лютні» подав ось такі вірші:

Ze Syn iest Verbum, Ratio mentalis,
De Rationis Ente dyszkurs talis,
De Rationis Ente śmieley mogę
Bigłym ti logik to w tym nie mam trwoę.
Ale o Synie nie śmiem dyszkutować,
Ens Rationis, te mam adorowacz.
Logiki takiey Mistrz Ociec iedyny
Urodził Syna, nie zrodzi go iny¹²⁵.

¹²⁵ *Baranowicz L. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 303–304.*

Поza сумнівом, варто звернути увагу й на примітну сув'язь *поетики, риторики та логіки*, коли поетику трактували як «другу риторику», чи вже «віршовану риторику»¹²⁶, а власне риторичний курс часто завершували розглядом питань діалектики, тобто логіки¹²⁷, зважаючи на що не тільки ритор, але й поет створював свої тексти, як казав Митрофан Довгалевський, «згідно з правилами логіки»¹²⁸.

Словом, характерна для європейської традиції, як казав Гадамер, «плідна напруга» між літературою та філософією за часів українського бароко поставала у формі їхньої особливої *конвергентності*. Це явище багато важить для історика літератури, а його вивчення здатне забезпечити належну адекватність (*adaequatio intellectus et rei*) опису й інтерпретації барокових текстів на всіх щаблях фундаментальної риторичної тріади: *inventio – dispositio – elocutio*, – а також дає змогу окреслити місце літератури в духовному універсумі бароко.

І ще одна обставина, на якій я хотів би наголосити. Бароко, як і всякий «великий стиль»¹²⁹, засновується на власній системі універсалій, котрі утворюють, так би мовити, «первісну продукуючу модель», щось на зразок Платонового «першообразу» (*παραδείγματος εἶδος*), наслідком еманції якого є певна сукупність форм, кажучи словами Гастона Башляра, «становлення Буття у Слово». При цьому універсалії української барокової літератури досить часто тлумачилися з пункту погляду найширших світоглядних засад, утворюючи таким чином ділянку спекулятивної поетики й риторики (*poetica speculativa, rhetorica speculativa*). Це явище, яке я, услід за Романом Інгарденом¹³⁰, Максом Верлі¹³¹ та іншими, називаю *філософією літератури*, так само надзвичайно цікаве й заслуговує на пильну увагу.

¹²⁶ Див., наприклад: *Прокопович Ф.* Духовный регламент. – Москва, 1776. – С. 41.

¹²⁷ Див.: *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могиланской академии. – Киев, 1982. – С. 12, 17–18, 20–22.

¹²⁸ *Довгалевський М.* Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 34.

¹²⁹ Див. про це, зокрема: *Гартман Н.* Эстетика / Пер. с нем. – Москва, 1958. – С. 381.

¹³⁰ Див.: *Ingarden R.* O poznaniu dzieła literackiego // *Ingarden R.* Studia z estetyki. – Warszawa, 1966. – Т. 1. – С. 244, 266–267; *Ingarden R.* O poetyce // *Ingarden R.* Studia z estetyki. – Warszawa, 1966. – Т. 1. – С. 275.

¹³¹ *Верли М.* Общее литературоведение / Пер. с нем. – Москва, 1957. – С. 44.

Ясна річ, явище поєднання літератури та філософії в різних його формах є добре знаним сюжетом у працях істориків українського бароко. Я можу пригадати тут уже класичні праці Миколи Сумцова¹³², Павла Житецького¹³³, Івана Франка¹³⁴, Олександра Лаппо-Данилевського¹³⁵, Миколи Петрова¹³⁶, Сергія Єфремова¹³⁷, Михайла Возняка¹³⁸, Михайла Грушевського¹³⁹, Сергія Маслова¹⁴⁰, Дмитра Чижевського¹⁴¹, Георгія Флоровського¹⁴², Миколи Гудзія¹⁴³, Андреаса

¹³² *Сумцов Н.* Иннокентий Гизель (К истории южно-русской литературы XVII века) // Киевская старина. – 1884. – Т. X. – Окт. – С. 180–226; *Сумцов Н.* Иоанникий Галаятовский (К истории южно-русской литературы XVII в.). – Киев, 1884; *Сумцов Н.* История южнорусской литературы в семнадцатом столетии. – Харьков, 1885. – Вып. 1: Лазарь Баранович.

¹³³ *Житецкий П.* Малорусские вирши нравоучительного содержания // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Март. – С. 388–408.

¹³⁴ *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Київ, 1984. – Т. 41. – С. 194–470.

¹³⁵ *Лаппо-Данилевский А.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. – Москва, 1990.

¹³⁶ *Петров Н.* Очерки по истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. – Киев, 1911.

¹³⁷ *Єфремов С.* Історія українського письменства. 4-е вид. – Мюнхен, 1989. – Т. 1: Від початків до М. Костомарова.

¹³⁸ *Возняк М.* Історія української літератури. – Львів, 1921–1924. – Т. II: Віки XVI–XVIII. – Ч. 1–2.

¹³⁹ *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925; *Грушевський М.* Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI.

¹⁴⁰ *Маслов С.* Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность: Опыт историко-литературной монографии. – Киев, 1984.

¹⁴¹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – New York, 1991; *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934; *Чижевський Д.* Український літературний барок. Нариси. Частина перша // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. – Прага, 1941. – Т. 3. – С. 41–108; *Чижевський Д.* Український літературний барок. Нариси. Частина друга // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. – Прага, 1942. – Т. 4. – С. 145–210; *Чижевський Д.* Український літературний барок. Нариси. Частина третя // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. – Прага, 1944. – Т. 5. – С. 78–142; *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Нью-Йорк, 1956.

¹⁴² *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 3-е изд. – Paris, 1983.

¹⁴³ *Гудзий Н.* Феофан Прокопович // *Гудзий Н.* Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII–XVIII вв. – Киев, 1989. – С. 280–305.

Андяля¹⁴⁴, Ришарда Лужного¹⁴⁵, Володимира Крекотня¹⁴⁶, Дмитра Наливайка¹⁴⁷, Людмили Софронової¹⁴⁸ та інших. Щоправда, спостереження на цю тему мають здебільшого принагідний характер. Виняток становить хіба що феномен поєднання поезії та філософії у творчості Григорія Сковороди, якому присвячено цілу низку праць¹⁴⁹. Отож, спираючись на досвід попередників, я хочу описати й витлумачити, по-перше, *основні концепти та ідеї української барокової філософії літератури*, а по-друге, *найголовніші форми тогочасної літературно-філософської конвергенції*. Матеріалом для моїх спостережень і висновків будуть твори перш за все таких авторів (подаю за абеткою): Лазар Баранович, Данило Братковський, Самійло Величко, Іван Величковський, Григорій Граб'янка, Василь Григорович-Барський, Іоанікій Галятовський, Інокентій Гізель, Митрофан Довгалевський, Іван Дубович, Афанасій Кальнофойський, Михайло Козачинський, Георгій Кониський, Ісає Копинський, Сильвестр Косов, Йоасаф Кроковський, Феофілакт Лопатин-

¹⁴⁴ Angyal A. Die slawische Barockwelt. – Leipzig, 1961.

¹⁴⁵ *Luźny R.* Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: Z dziejów związków kulturalnych polsko-ukraińskich w XVII–XVIII w. – Kraków, 1966.

¹⁴⁶ *Крекотень В.* Тема науки в барочной украинской поэзии 30-х годов XVII века // Барокко в славянских культурах. – Москва, 1982. – С. 255–275.

¹⁴⁷ *Наливайко Д.* Українське літературне барокко в європейському контексті // Українське літературне барокко: Збірник наукових праць. – Київ, 1987. – С. 46–75.

¹⁴⁸ *Софронова Л.* Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII вв.: Польша, Украина, Россия. – Москва, 1981.

¹⁴⁹ Див., зокрема: *Багалій Д.* Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. – Харків, 1926; *Грам'як Р.* Єдність поетичної і філософської творчості Г. С. Сковороди // Григорій Сковорода 250: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – Київ, 1975. – С. 143–147; *Іванько І.* Проблема жанрової специфіки філософських творів Г. С. Сковороди // Філософська думка. – 1972. – № 5. – С. 84–92; *Іванько І.* Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – Київ, 1983; *Шудря К.* Творча взаємозумовленість філософії і мистецтва Г. С. Сковороди // Етика і естетика: Міжвідомчий науковий збірник. – Київ, 1974. – Вип. 16. – С. 134–140; *Genyk-Berezovská Z.* Myslitelský a básnický odkaz Hryhoriije Skovorody (Předmluva) // *Skovoroda H.* Rozmluva o moudrosti: výbor ze Skovorodova díla / Texty vybrala, uspoř. a předml. naps. Z. Genyk-Berezovská; z ukr. přel. a pozn. opatřila Fr. Sokolová. – Praha, 1983. – S. 7–27. *Shevelov G. Y.* Prolegomena to Studies of Skovoroda's Language and Style // *Shevelov G. Y.* In and around Kiev. Twenty-two Studies and Essays in Eastern Slavic and Polish Linguistics and Philology. – Heidelberg, 1991. – P. 251–297.

ський, Іван Максимович, Петро Могила, Іван Орновський, Симеон Полоцький, Іпатій Потій, Феофан Прокопович, Антоній Радивилівський, Теофіл Рутка, Касіян Сакович, Григорій Сковорода, Мелетій Смотрицький, Яків Суша, Кирило Ставровецький, Дмитро Туптало, Стефан Яворський, Варлаам Ясинський. При тому я хочу залучити до аналізу широке коло жанрів української барокової літератури, починаючи від богословсько-полемічного трактату, пенітенціалія, панегірика чи «сократівського» діалогу й закінчуючи еротичною лірикою включно із сороміцькими віршиками.

ЧАСТИНА ПЕРША

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ БАРОКОВОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Розділ 1

ЩО ТАКЕ ОБРАЗ?

У колі універсалій української літератури XVII–XVIII століть одне з найважливіших місць, поза сумнівом, посідає *образ*. На його позначення на ту пору використовували цілу низку слів, зокрема такі: *архетип, вид, видѣніє, знак, знаменіє, изображеніє, ікона, киталт, подобенство, пропорціо, символ, тип, effigies, exemplum, figura, imago, similitudo*. Наші тогочасні письменники тлумачили його перш за все як *схожість* одного предмета з іншим. «Образ (imago), – цитував Іоана Дамаскина Афанасій Кальнофойський у своїй «Тератургемі», – це схожість (similitudo), приклад (exemplum) та зображення (effigies), що відтворює в собі певну річ, чийм образом виступає»¹⁵⁰. Згодом, десь через сотню років по тому, Стефан Яворський подасть майже таке саме визначення образу. На його думку, образ – це не що інше, як «подобіє нѣкоє, являющее в себѣ того, егоже есть образ»¹⁵¹. Ясна річ, далеко не всяку схожість («подобіє») можна називати образом. Як казав той-таки Яворський, «образу, еже быти образом, не довлѣет едино подобіє, ибо и брат брату подобен есть, но нѣсть его образом. Да будет убо образ образом, нужда есть на подражаніє и явленіє своего первообразнаго учинену быти и аки бы от первообразнаго происходство имѣти»¹⁵².

Як бачимо, основним для цієї універсалії постає її міметичний, тобто наслідувальний, вимір. Образ, – наголошував Стефан

¹⁵⁰ Kalnofoyski A. Тераτοурγημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętowodnym monasteru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 84.

¹⁵¹ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 2.

¹⁵² Там само. – С. 234.

Яворський, – це «послѣдованіє нѣкое по подобію лица и членов первообразнаго»¹⁵³. Отже, є образ і є першообраз. Їх слід чітко розрізняти вже бодай тому, що образ «не во вѣм єсть подобный тому, єгоже являет. Ино бо єсть образ, а ино образуемое. На примѣр: образ челоуѣка тѣло точію челоуѣческое и то от части являет, душевныя же силы явити не может»¹⁵⁴.

Ось такою була, я б сказав, вихідна теза в роздумах наших письменників доби бароко про єство образу. А взірцем для подальшого структурування цього поняття, як правило, ставала для них добре відома шестичленна класифікація образів, розроблена свого часу Іоаном Дамаскиним у третій книзі трактату «Про образи»¹⁵⁵. Розгляньмо коротко цю класифікацію в тій її версії, як вона постає у творах українських письменників XVII–XVIII століть. За основу я хотів би взяти відповідні міркування Стефана Яворського, викладені в його блискучому полемічному трактаті «Камінь віри».

З огляду на те, – каже наш учений богослов, – що «невидимый и безтѣлесный, и неописанный, и необразный» Бог-Творець¹⁵⁶ є, крім усього іншого, «найвищим митцем» (*ἀριστοτέχνης, будовник, математик, геометр, ремесник, маляр, художник*)¹⁵⁷, усе Боже

¹⁵³ Там само. – С. 152.

¹⁵⁴ Там само. – С. 2.

¹⁵⁵ Відзначу принагідно, що із суперечки довкола питання про сходження Святого Духа зумовлювали різне трактування імагології Дамаскина православними й католицькими українськими письменниками. Варто порівняти, наприклад, щойно цитований мною «Камінь віри» митрополита Рязанського та Муромського Стефана Яворського [*Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 4–5*] з трактатом «Хоругва згоди й миру» письменника-єзуїта Теофіла Рутки [*Rutka Th. Chorągiew zgody u pokoju. – Lublin, 1691. – S. 109, 148–149*].

¹⁵⁶ *Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 38.* – Пор. з окресленнями Бога-Творця в інших авторів: *Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 37 зв., 42, 54 зв., 69 зв.–70, 86; Максимович І. Молитва Отче наш, от Христа Господа сложена. – Чернігів, 1709. – Арк. 3; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 15 зв.; Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 255 зв.; Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 431.*

¹⁵⁷ Див. ці різні окреслення Творця у творах Кирила Ставровецького [*Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 140, 223 зв.*], Афанасія Кальнофойського [*Kalnofoyski A. Тераѳоуруѣца, lubo Cuda, które były tak w samym świętosłodotwornym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 90–91*], Лазаря Барановича [*Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 326*], Антонія Радивиловського [*Радивиловський А.*

твориво постає не чим іншим, як довжелезною вервечкою *Божих образів*.

«Первый, – продовжує Стефан Яворський, – есть образ естественный, Отца предвѣчнаго единосущный Сын, Слово Отчес... Сей образ во всем равен есть тому, егоже есть образ, кромѣ отчества и сыновства, рождения и нерождения»¹⁵⁸. І як же з'являється цей перший природний образ Абсолютного? На це питання, мабуть, найкраще відповів свого часу Іоанікій Галятовський у своєму «Справжньому Месії». Бог-Отець, – писав він, – породжує Сина «през розум свой, гды познавает Отец себе самого, на той час стается отцевскій образ, отцевское Слово умное, которій образ албо которое Слово называется Сыном Божиим»¹⁵⁹. Це – щодо першого образу Бога.

На другому місці в цій вервечці Божих образів стоїть людина. «Вторый образ, – каже Яворський, – есть созданием от Бога происходящ, нѣкое далечайшее подобіе в себѣ имущее. И таков есть образ Божій – человек...»¹⁶⁰. Отже, ідеться про те, що людина є об-

Вънец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 90–91 зв.], Феофана Прокоповича [*Прокопович Ф.* Натурфілософія, або Фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 150], Георгія Кониського [*Кониський Г.* Філософія природи, або Фізика // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 73, 243], Григорія Сковороди [*Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 215] та інших.

¹⁵⁸ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 4.

¹⁵⁹ *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 299. Див. також: *Galatowski I.* Stary Kościół Zachodni nowemu Kościołowi Rzymskiemu pochodzenie Ducha S. Od Oycа samego, nie od Synа pokazuje. – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 25 (друга пагін.); [*Smotryc'kyj M.*] Ὁρθῶς, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – K. 94 v.; *Kalnofoyski A.* Тераτοῦργημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętucodownym monasteru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach. – Киіов, 1638. – S. 90–91; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 139 зв.; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 471, 485 зв.; *Тунтало Д.* Поученіе о поклоненіи іконом святым // Сочиненія святаго Дмитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 36; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 217–218.

¹⁶⁰ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 4. Див. також: [*Smotryc'kyj M.*] Ὁρθῶς, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – K. 212 v.–213 v.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителнос. – Рахманів, 1619. – Арк. 5 (друга пагін.); *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословия. – Унів, 1692. – Арк. I (передмова, б. п.); *Транквіліон-Ставровецький К.* Перлю многоцѣнноє. – Могилів, 1699. – Арк. 2–2 зв.; *Kalnofoyski A.* Тераτοῦργημα, lubo Cuda, które były tak

разом і подобою Бога. І тут я хотів би підкреслити, що наші барокові автори, услід за старими богословами, зокрема Василиєм Кесарійським, Іоаном Златоустом, Ієронімом Стридонським та іншими, чітко розрізняли в людині «образ Божій» і «подобіє Божіє». «Образ Божій, – писав, наприклад, Дмитро Туптало, – пріємлет душа во время своего от Бога создания, подобіє же Божіє в ней совершается в крещеніи. Образ в разумѣ, подобіє в произволеніи, образ в самовластїи, подобіє в добродѣтелях»¹⁶¹.

Далі йде третій різновид Божих образів – Біблія. Про це Яворський писав так: «Третій род образов есть Писаніє Святое, поелику невидимыя вещи аки видимая сказует и снисходителства еже к нам употребляющ самага Бога в образѣ челоувѣка... являет...»¹⁶². Поза всяким сумнівом, те саме мав на думці й Сковорода, коли, надаючи Біблії статусу особливої ділянки буття, казав у своєму «Зміїному потопі»: «...Біблія есть символичный мыр, затѣм что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятіє вѣчныя

w samym świętociodotwornym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 90–91; *Могила II*. Собраніє краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданїях вѣры православно-католїческія христіанскїя. – Почаїв, 1783. – Арк. 4; *Евангеліє учителное*. – Київ, 1637. – С. 504; *Діоптра*, сирѣчь *Зерцало*, albo *Изображеніє извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ*. – Кутейно, 1654. – Арк. 134, 150 зв.; *Гізелъ I*. Мир с Богом челоувѣку. – Київ, 1669. – С. 270; *Галатовскій I*. Месїа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 100 зв.; *Радивиловскій А*. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 266 зв., 355; *Баранович Л*. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 254; *Полоцький С*. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 469 зв., 470 зв.; *Максимович I*. Θέατρον, или *Позор нравоучителный*. – Чернігів, 1708. – Арк. 40 зв., 273–273 зв.; *Максимович I*. Молитва Отче наш, от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 67; *Максимович I*. Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 352 зв.; *Туптало Д*. Книга житїй святых. – Київ, 1700. – Арк. 10, 40; *Конискій Г*. Філософія природы, або *Фізика* // *Конискій Г*. Філософскї твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 238; *Величковскій П*. О умнѣй молитвѣ // *Житіє и писанїя молдавского старца Паисїя Величковского с присовокупленїем предисловїи на книги св. Григорїя Сїнаїта, Филофея Сїнаїского, Ісїхїя Пресвитера и Нїла Сорского, сочиненных его другом и споснником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвенїи и молитве*. – Москва, 1892. – С. 167; *Начатки догмато-нравоучителнаго богословія*. – Почаїв, 1770. – С. 145, 291–293.

¹⁶¹ *Туптало Д*. Розыск о расколнїческой брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 253.

¹⁶² *Яворскій С*. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 4.

натуры, утаення в тлѣнной так, как рисунок в красках своих»¹⁶³. Як гадав наш філософ, Бог оприявнює власне єство в біблійному слові й через слово ж таки веде все твориво назад до самого себе. А якщо це так, то між морфологією буття та морфологією Божого слова існують якісь фундаментальні паралелі, і коли ти збагнеш смисл Святого Письма, ти водночас збагнеш природу всіх речей.

Щось схоже можна сказати й про четвертий різновид Божих образів, що ним виступає все твориво. «Четвертый род образов, – писав Яворський, – может быти всяка тварь, послыку возводит человѣка в познаніе Творца...»¹⁶⁴. У цій картині світу «разнообразная Премудрость Божія», кажучи словами Сковороди, виразно проступає крізь конкретно-чуттєву оболонку творива, надаючи йому якогось глибинного символічного характеру: досконале влаштування космосу згідно з «мірою, числом та вагою» засвідчує Божий «промисел 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?»¹⁶⁵. Сама краса Божого творива стає вічним і невичерпним джерелом природного благочестя людини, тобто її впевненості в тому, що Бог-Творець таки є. Чи вже Він залишається цілком трансцендентним щодо світу, як, скажімо, у «Загальній філософії» Георгія Кониського, чи по-неоплатонічному іманентизується, як у «Змііному потопі» Сковороди, – твориво все одно виступає в ролі особливого образу Творця, точніше кажучи, у ролі Його тасмничого дзеркального відображення. Недарма думка святого апостола Павла: «Отож, тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці, але потім – обличчям в обличчя...»¹⁶⁶ – привертала таку пильну увагу наших авторів XVII–XVIII століть: Кирила Ставровецького¹⁶⁷, Петра Могили¹⁶⁸,

¹⁶³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 943.

¹⁶⁴ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 4.

¹⁶⁵ Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 23.

¹⁶⁶ Перше послання св. ап. Павла до коринтян 13: 12.

¹⁶⁷ Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учителнос. – Рахманів, 1619. – Арк. 160 зв.

¹⁶⁸ Див.: Могила П. Собраніє краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно-католїчскія христїанскія. – Почаїв, 1783. – Арк. 40.

Іоаникія Галятовського¹⁶⁹, Антонія Радивиловського¹⁷⁰, Лазаря Барановича¹⁷¹, Івана Максимовича¹⁷², Стефана Яворського¹⁷³, Дмитра Туптала¹⁷⁴ та інших.

А далі йде наступний, п'ятий, різновид Божих образів. «П'ятий род образів, – каже Яворський, – єсть проображеніє будущих вещей...»¹⁷⁵. Письменник має на думці передовсім те, що сюжети й образи Старого Заповіту є «прообразами» майбутньої євангельської історії. Я б сказав, що це такий собі вербальний модус існування Христа до Різдва. Зрештою, про це прямо писав Антоній Радивиловський: «От самого початку створеня свѣта в розных фигурах, символах и знаменіях скрыте ознаймовал нам Бог Воплощеніє Сына своего...»¹⁷⁶. Більше того, у бароковій картині світу самє християнство існувало задовго до приходу у світ Спасителя. Власне кажучи, воно існувало вже від часу креації. «Христіане, – як стверджував, наприклад, Іоаникій Галятовський, – зась были от початку свѣта: Адам, Ное, Мелхіседек, – бо оне вѣрили в Христа, который мѣл пріити на свѣт»¹⁷⁷. Але Адам, Ной, Мелхіседек та інші персонажі старозаповітної історії не лише вірили в Христа, але й пророкували про нього. Той-таки Галятовський писав, що Адам «пророковал о пристю его [Христа], мовячи: «Остави челоуѣк отца своего и матеръ и прилѣпится к женѣ своей, и буде та оба во плоть єдину»¹⁷⁸, – бо св. Ієронѣм, св. Лео, св. Августин повѣдают, же тыи слова Адам пророкуючи мовил о Христѣ, котрій мѣл пріити 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»¹⁷⁹.

¹⁶⁹ Див.: *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 324–324 зв.

¹⁷⁰ Див.: *Радивиловський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 133.

¹⁷¹ Див.: *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 168 зв.

¹⁷² Див.: *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 302.

¹⁷³ Див.: *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 745.

¹⁷⁴ Див.: *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 15 зв.

¹⁷⁵ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 5.

¹⁷⁶ *Радивиловський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 6 зв.

¹⁷⁷ *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 101 зв.

¹⁷⁸ Книга Буття 2: 24.

¹⁷⁹ *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 144.

І нарешті, останній, шостий, різновид Божих образів – образи-взірці. «Шестый род образов есть, – завершує Яворський свій виклад православної імагології, – имиже являються нѣкія чудесныя, преславная же и мужественная дѣла во славу убо содѣявших тыя, в подражаніе и незабвенную память послѣдним родом»¹⁸⁰. Образ постає тут не чим іншим, як взірцем для наслідування, такою собі екзистенційною парадигмою. Я можу помилятися, але мені здається, що саме в цьому сенсі наші письменники XVII–XVIII століть вживали слово «образ» чи не найчастіше¹⁸¹. Ясна річ, найвищим і найуніверсальнішим взірцем для наслідування є Син Божий. Зрештою, що таке життя християнина, як не «наслідування Христа»? «Христос, – писав у своєму «Справжньому Месії» Іоанікій Галятовський, – предуставлений єст образ, албо *кавза екземпляріс*, причина прикладная предуставленія людзкого, бо всѣ люде предуставленія подобны суть в житіи и в терпеніи Христови як образови...»¹⁸².

Оці змодельовані Божими «мыслями» (λόγοι) образи, у свою чергу, моделюють різноманітну *мистецьку іконіку*, адже «мистецтво

¹⁸⁰ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 5.

¹⁸¹ Див.: *Транквіліон-Ставровецкий К.* Євангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 95, 3 (друга пагін.); Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 131 (друга пагін.); *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 64–64 зв.; Патерік, или Отечествен печерскій. – Київ, 1661. – Арк. 138; *Радивиловський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 622–623; *Радивиловський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 57; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 50, 70 зв., 317 зв.–319 зв.; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 275 зв., 280, 305, 307, 354; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 48 зв.; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 90; *Максимович І.* Оѣаѣтров, или Позор нравоучителный. – Чернігів, 1708. – Арк. 3 зв.; *Максимович І.* Богомысліе. – Чернігів, 1710. – Арк. 242, 245; *Туптало Д.* Книга житій святых. – Київ, 1705. – Арк. 77 зв., 99 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 256, 882.

¹⁸² *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 196. Див. також: [Smotryc'kuj M.] Θρηνοσ, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskieu Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 9 в.; Діоптра, сирѣч Зерцало, албо Изображеніе извѣстное живота человекскаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 4, 5; Поученіе о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных с приложеніем обычной науки о догматах вѣры католической в кратцѣ собранное особом духовнім, наипаче превзѣтером парохіалнім благопотребное. – Унів, 1754. – Арк. 1 зв. (передмова, б. п.); Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 5, 242–243.

є певним наслідуванням (*imitatio*) природи...»¹⁸³, а митець, «наче другий Бог, кує в людських душах заміни субстанції речей»¹⁸⁴. І ось тут починається розмова про образи власне мистецькі.

Ясна річ, наші автори XVII–XVIII століть звично вживають слово «образ» на позначення творів світського живопису чи скульптури¹⁸⁵, культової ікони¹⁸⁶ тощо, – для яких «природа є мірою», бо чим ретельніше вони наслідують останню, тим досконалішими є. «Візьмімо хоча б один приклад, – каже Феофан Прокопович, – як вельми талановитий художник Апеллес так досконало намалював Олександра Великого, що тримає блискавку, яка наче блискає за полотном, – унаслідок чого (люди) навіть казали, що є два Олександри: один – син Філіппа, ніким непереможний, а другий – твір Апеллеса, недосяжний для жодного мистецтва»¹⁸⁷.

Як бачимо, мистецький образ постає тут особливою *ілюзією* якоїсь речі. Що означає створювати («*facere*», «*ingere*»), припустімо, поетичний образ? Не що інше, як «наслідувати (*imitare*) ту річ, вигляд чи подібність якої зображується. Звідси й образ називають зображенням (*imago, effigies*)»¹⁸⁸. При цьому поет має

¹⁸³ Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 152.

¹⁸⁴ Довгалевський М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 37.

¹⁸⁵ Див.: Туптало Д. Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 47 зв.; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 475; Радивилівський А. Огородок Марії Богородици. – Київ, 1676. – С. 431; Максимович І. Θέατρον, или Позор нравоучителный. – Чернігів, 1708. – Арк. 7; Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 155.

¹⁸⁶ Див.: Транквіліон-Ставроецький К. Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 41 зв.; Kossow S. Патериков, або Żywoty ss. Oycow pieczarskich. – Kiiow, 1635. – S. 92–93; Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 223; Galatowski I. Stary Kościół Zachodni nowemu Kościółowi Rzymskiemu pochodzenie Duchu S. Od Oycy samego, nie od Syna pokazuie. – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 53 (друга пагін.); Туптало Д. Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 69, 82; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1695. – Арк. 2 (передмова б. п.); Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 129; Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 33.

¹⁸⁷ Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 152. Див. також: Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 74.

¹⁸⁸ Procopowicz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 13. Див. також: Крекотень В. Київська поетика 1637 р. // Літературна спадщина Київської

«прагнути не лише зовнішньої схожості з предметом, але також і певної симетрії або сумірності», тобто «виражати м'яке в м'якому, ніжне в ніжному, приємне в приємному»¹⁸⁹, – а художник може, так би мовити, «універсалізувати» чи «узагальнювати» об'єкти наслідування, як те чинив «Зевкс¹⁹⁰, преславный иконописец», котрий, намагаючись «сотворити изображение в честь Юноны, не уповая премудростию хитрости разума своего, не первѣе взял кисть в руку свою, но избранных дѣвиц, благолѣпием лица украшенных, по всем градѣ созираше, косяжде разсмотрѣвая природную красоту, паки от всѣх пять точию избра и от них в косяждо что бѣ лѣпотнѣйшаго и изряднѣйшаго собирая, начертаниѣм изяви...»¹⁹¹.

Природні й мистецькі образи репрезентують, отже, різні шаблі ієрархії буття. «Природа, – писав Феофан Прокопович, – творить справжні речі, а мистецтво – уявні... власне не речі, а певні образи речей. Тому малювання можна назвати сном тих, що не сплять»¹⁹². Ось так. Мистецтво – сон наяву, а мистецькі образи – рівні фантазмам сну, одні з яких бувають «з полноты тѣла..., иныи же з великих постов и жажды..., третіи з мимошедшей мысли и печали..., четвертіи з бѣсовского навѣта и мечтанія..., пятыи от Божія откровенія...»¹⁹³.

Так чи інакше, цілком очевидно, що визначальною рисою мистецького образу наші барокові письменники вважали *ілюзіонізм*. Можливо, саме ця обставина спричинилась до того, що засновані на ідеї *ілюзорності* земного життя людини найпопулярніші барокові мотиви «марнота марнот» і «життя – це сон» часто розроблялись за

Русі і українська література XVI–XVIII ст. – Київ, 1981. – С. 126; Довгалецький М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 33; Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 754.

¹⁸⁹ *Procopowitz Th. De arte poetica libri III.* – Mohiloviae, 1786. – P. 113–114.

¹⁹⁰ Ідеться про давньогрецького художника Зевксиса з Геракліє.

¹⁹¹ *Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный.* – Чернігів, 1708. – Арк. 122 зв.–123.

¹⁹² *Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т.* – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 153. Див. також: *Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т.* – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 75.

¹⁹³ *Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учителнос.* – Рахманів, 1619. – Арк. 78 (друга пагін.). Див. також: *Сакович К. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.* – Київ, 1988. – С. 413–418; *Туптало Д. Руно орошеннос.* – Чернігів, 1680. – Арк. 87.

допомогою «малярського» іконічного ряду. «Свѣт сей облудный, – писав, наприклад, 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 маліованых. Так на сем свѣтѣ облудном ктось находит ласку, ктось пріязнь, ктось статок, ктось родовитость, ктось щасте...»¹⁹⁴. На думку письменника, наш світ – чистої води ілюзія. Наш світ – усього лиш майстерня художника з розвішаними на стінах картинами, і все, що в ньому є, – «маліоване». Як на мене – це просто розкішний і надзвичайно глибокий образ. Та, може, ще більш виразною ілюзорність світу постає тоді, коли уявити його в образі маліованого винограду Зевксиса, що його птахи сприймали за справжній. Саме так і робить Антоній Радивилівський, коли пише: «...Люде, коториы уганяются за роскошами сего свѣта, суть подобны оному птаству, которое до маліованых ягод Зевкісовых прилѣтывало. Зевксис он, славный маляр, хотящи негдысь з птаства себѣ кротофилю¹⁹⁵ учинити, отмаліовал на таблици так штучне на древѣ ягоды, же коли колвек на подворе выставил, птаство яко до правдивых ягод прилѣтывало, але, гды, прилѣтивши, обачило, же здрада, бо маліоване, без жадного посылку назад отлѣтовало. Кто ж не видит, же свѣт сей прелестный ест подобный славному оному маляреви Зевксисови?»¹⁹⁶.

Те саме стосується й образів літературних, наприклад, тих, що походять зі стародавньої міфології. Той-таки Радивилівський писав у «Вінку Христа»: «Правлят поетове, иж Персеуш, Ювишов сын, забивши Медузу..., заслужил себѣ тоє, абы з низкости земной перенесеный был в небо... Не ест то правда, але фабула поетов»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Радивилівський А. Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 107–108.

¹⁹⁵ Тобто жарг.

¹⁹⁶ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 292. Див. також: Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный. – Чернігів, 1708. – Арк. 24–24 зв., 76. Зазначу принагідно, що ця та інші оповідки про стародавніх грецьких художників узяті з тридцять п'ятої книги «Природознавчої історії» Плінія Старшого.

¹⁹⁷ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 29 зв. Див. також: Полоцький С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 345 зв.; Туптало Д. Поученіє на усѣкновеніє честныя главы святаго Іоанна Предтечи // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 192–194; Алфавит духовный в пользу іноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ,

«Фабула» означає тут «ілюзія-вігадка». А коли Лазар Баранович пише у своїй «Аполлоновій лютні»: «Wolność maia poetowie, iako w baukach, tak u w mowie»¹⁹⁸, – ілюзією-вігадкою постають власне вже будь-які поетичні сюжети-«байки». Та й загалом, слово «байка» («фабула») в українській бароковій літературі найчастіше вживалося в значенні «вігадка»¹⁹⁹. Певна річ, саме тому наші тогочасні

1713. – Арк. 3 (присвята, б. п.); [Григорович-Барський В.] Пошехонца Василя Григоровича-Барського-Плаки-Албова, уроженца кievського монастиря антиохійського путешествіє к святим мѣстам в Європѣ, Азїи и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное, нынѣ же на иждивенїи его светлости князя Григорїя Александровича Потемкина для пользы общества изданное в свѣт. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 104; Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 263; Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 658.

¹⁹⁸ Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 550. Див. також: Козачинський М. Августейшей непобедимой імператрицѣ ея священнейшему царскому величеству Єлисаветѣ Петровнѣ... – Київ, 1744. – Арк. 16 зв. (б. п.).

¹⁹⁹ Див.: [Smotryc'kuj M.] Θρηνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 27; Транквілон-Ставровецкий К. Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 185 зв., 211 зв.; Kalnofoyski А. Тераτοούρηια, lubo Cuda, które były tak w samym świętocydotownym monastyru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 1; Dubowicz J. Hierarchia, abo O zwierchności w Cerkwi Bożey. – Lwow, 1644. – S. 94, 110; Галятовський І. Месїа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 65 зв., 165, 366; Galatowski I. Stary Kościół Zachodni nowemu Kościółowi Rzymskiemu pochodzenie Ducha S. Od Oуca samego, nie od Syna pokazując. – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 99 (друга пагін.); Galatowski I. Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem funduią według rzymskiej terazniejszey wiary powey prawdziwemi odpowiedziami Cerkwi Wschodniej wywroczone u zniesione... – Б. м., 1683. – S. 74–75; Беринда П. Лексікон славенороскїй и имен толкованіє. – Київ, 1627. – Ст. 2; Гізель І. Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 100; Тунтало Д. Книга житїй святых. – Київ, 1700. – Арк. 25 зв., 142 зв., 200 зв.; Тунтало Д. Книга житїй святых. – Київ, 1705. – Арк. 20 зв., 277; Тунтало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 90 зв., 175, 344–344 зв.; Прокопович Ф. Истинное оправданіє правовѣрных христіан, крещенієм поливателним во Христа крещаемых. – Санкт-Петербург, 1724. – Арк. 2 зв., 3 зв., 6, 36; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 318, 356; Лопатинський Ф. Обличеніє неправды расколническія. – Москва, 1745. – Арк. 46 зв., 98 зв.; Кониський Г. Слово при вступленїи в паству // Собраніє сочиненїй Георгїя Конисскаго, архїєпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. 1. – С. 11; Історія русов или Малой Россїи. Сочиненіє Георгїя Конискаго, архїєпископа Бѣлорусскаго. – Москва, 1846. – С. 187; Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 391; Величковський П. О умнѣй молитвѣ // Житїє и писанїя змѣлдавскаго старца Паисїя Величковскаго с присовокупленїєм предисловїи на книги св. Григорїя Синаи-

письменники постійно наголошували, що Христос, будучи «природним образом» Бога-Отця, а також вічним образом для наслідування, не має стосунку до ідеї «образ» в якомусь іншому сенсі. Саме звідси походять їхні численні полемічні стріли, спрямовані проти єресі докетизму, згідно з якою Христос-людина – його народження, життя й страждання – це не більше, ніж ілюзія. «...Геретики были, – писав, зокрема, Іоанікій Галятовський, – которыи мовили, же не мѣл Христос правдивого тѣла, але *фантастикум котус*, змышленос тѣло мѣл»²⁰⁰. Іншими словами, вони визнавали Христа – справжнього Бога й справжню людину – «за одну мару, за привидѣніє albo фантазму»²⁰¹.

Таким чином, мистецький образ є міметичною ілюзією, *фікцією*, річчю, належною до сфери діяльності людини як homo ludens, – що, власне кажучи, і визначає його сенс. Але це в жодному разі не применшує його ролі та значення в людському житті. А в чому ж полягають ці роль і значення? По-перше, образ, сказати б, «вириває» віддзеркалені ним речі з часового плину й ніби прилучає їх до вічності²⁰². Саме образ у нашому перемінному світі може «зупинити» летючу мить, уберегти бодай щось від піску забуття. По-друге, мистецький образ має здатність повчати, хвилювати й розважати людську душу²⁰³. А по-третє (і це, може, найголовніше), він виконує роль своєрідного місточка між «видимою» та «невидимою» природами. Він веде людину до Абсолютного, до того, що перебуває по той бік нашого чуттєвого досвіду, тобто він дозволяє людині стати причетною до *ноуменального* рівня речей. «Ничтоже бывает во умѣ, аще не прежде будет в чувствѣ, – писав Стефан Яворський, –

та, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 162.

²⁰⁰ *Галятовський І. Месія правдивый*. – Київ, 1669. – Арк. 80.

²⁰¹ *Радивилівський А. Вѣнец Христов*. – Київ, 1688. – Арк. 498. Див. також: Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 14, 53, 68, 183; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1695. – Арк. 323.

²⁰² Див.: Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 3–4 (друга пагін.); *Ornowski J.* Bogaty w parentele, sławę u honory wirydarz herbownewi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 7 (б. п.).

²⁰³ Див.: *Varanowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 164–165; *Довгалевський М.* Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 41.

якоже філософія учит и самим искусом познаваем сію истину. Все бо, яке в умѣ имама, быша прежде в чувствѣ нѣкоем: или в чувствѣ видѣнія, или слышанія, или уханія, вкушенія, осязанія, и просто рещи: чувства суть аки нѣкія врата, имиже входит во ум всяко познаваемо»²⁰⁴. А ось ця сама думка у ранішому викладі Симеона Полоцького: «Дух нѣсть видим плотскими очима. Ум паки не может умствовать духа, развѣ во образѣх чювством подлагаемых. Тако бо глаголет князь всѣх любомудрцев: «Не может быти в умѣ, еже не бяше в коем любо чювствѣ». Тѣм же Бог невещественная хотя челоуком явити, являет во образѣх видимых и плотских...»²⁰⁵. Ну, ось воно – уявлення про образ як про щось таке, що «возводит ум на первообразное»²⁰⁶, як про «видимий образ невидимого».

І оце перебування образу на зламі двох природ чітко віддзеркалює його власна структура. «В каждом образѣ едином, – писав Іоаннікй Галятовський, – ест матерія и форма, которыи речевисте рознятся и может едно быти без другого: и матерія без формы, и форма без материи... Наприклад, в образѣ Христовом... ест там матерія злато албо сребро, албо дорогій камень, албо кость слоніовая, албо едwab, албо фарба зеленая, червоная, бѣлая, чорная..., ест теж там и форма – подобенство Христа, Бога нашего...»²⁰⁷.

Єдність матерії та форми в структурі образу можна описати й за допомогою тричленної опозиції, як те робив Антоній Радивилівський: «В каждом образѣ три рѣчи маются от нас уважати: наперед, матерія, иж образ ест златый албо сребрный, люб на чом ином выраженный. По-вторе, кшталь²⁰⁸, иж ест пієнкне и штучне зроблений. По-третє, выображенє, иж выражает того, чїим ест об-

²⁰⁴ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 77–78.

²⁰⁵ *Полоцький С.* Жезл правления, утверждения, наказания и казнения. – Москва, 1667. – Арк. 120.

²⁰⁶ Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 11 (друга пагін.). Див. також: *Kalnofoyski A.* Тераѳоуруѳиа, lubo Cuda, które były tak w samym świętoscudotwornym monastyrze Piecharskim, iako у obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 84; Євангеліє учителное. – Київ, 1637. – С. 582, 675–676; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 3, 9, 77, 433; *Гунтало Д.* Розыск о расколической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 174 зв.; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 690.

²⁰⁷ *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 209.

²⁰⁸ Слово «кшталь», очевидно, означає тут власне «форму». Пор.: «forma albo ksztalt» [Katechizm Rzymski. – Kalisz, 1603. – S. 106].

разом и подобієм...»²⁰⁹. А можна вжити для цього платонічні терміни «образу твірного» та «образу утворюваного». «Ах! не называй краску образом, – писав Сковорода у своєму «Зміїному потопі». – Она есть одна точію тѣнь во образѣ, а сила и сердце есть рисунок, сирѣчь невещественная мысль и тайная начертанія, до коих то пристаєт, то отстаєт краска... Самыи точныи образы²¹⁰ еще прежде явления своего на стѣнѣ всегда были во умѣ живописцу. Они не родились и не погибнут»²¹¹.

При тому не слід забувати, що, коли наші старі письменники говорять про «образ», вони найчастіше мають на думці образи святі – ікони. І це надає поняттю «образ» додаткових (і дуже важливих!) конотацій. З цього погляду, у літературі українського бароко начебто воскресають ті імагологічні сюжети, ідеї та концепти, що їх християнські богослови активно розробляли ще у VIII та в першій половині IX століть, за часів візантійського «іконоборства». Воно й не дивно, якщо зважити на те, що ідеї іконоборців по суті були заактуалізовані протестантами. Як писав Дмитро Туптало, свого часу «погибла бѣ ересь іконоборная от Востока и Запада даже до лѣт Лютера и друга его Калвина, иже по тысяши и пять стѣх от Рождества Христова лѣтѣх начаша своя ереси розсѣвати и отметати ікони святых...»²¹².

²⁰⁹ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 435 зв.

²¹⁰ Філософ має на думці неоплатонічне поняття τὸ εἶδος εἶδος: «Сіи форми у Платона називаються *идеи*, сирічѣ *видѣнія*, *виды*, *образы*» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 945].

²¹¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 944.

²¹² Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 173. Див. також: Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 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.; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 55, 56, 70 зв.–71 зв., 105 зв.–108, 112 зв., 151, 164 зв.–165 зв., 214–214 зв., 220, 254–254 зв., 258–268, 277 зв., 289–290, 303 зв., 349, 352 зв., 530–530 зв., 531 зв., 563 зв.–565 зв., 673–673 зв., 665–666 зв.; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 10 зв.–18 зв., 262 зв., 263 зв.–266, 416–416 зв., 637 зв.–638; Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 31–37 (друга пагін.); Галятовський І. Небо новое. – Львів, 1665. – Арк. 59 зв., 61–61 зв., 68 зв., 102 зв.; Галятовський І. Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 209 зв.–210; Прокопович Ф. Слово о великом дѣлѣ Божіи // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи... – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – Арк. 436 зв.; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 20–21.

Саме в ході напруженої полеміки з протестантами щодо ества ікон та щодо їхнього пошанування-«проскінезису» православні українські автори часів бароко, услід за східними отцями (Василій Кесарійський, Іоан Дамаскин та інші), постійно наголошували, що в образі шанується *форма*, але не *матерія*²¹³, що «образова честь переходить на сам екземпляр, до якого має стосунок»²¹⁴, а християнські ікони в жодному разі не є те саме, що й образи поганських богів, тобто «болвани», чи «ідоли», оскільки «ідол» «єсть образ или подобіе ложнаго бога», «ікона же святая єсть изображеніем Христа, Спасителя нашего, Бога истиннаго в подобіи челоувѣчествѣм на земли с челоувѣки пожившаго, или Пречистыя Дѣвы Богородицы, или коего святаго угодника Божія...»²¹⁵.

Ясна річ, будь-який малярський образ – це певна розповідь, певна історія, коли хочете, «німа книга». «Картина, – прямо казав Григорій Сковорода, – єсть книга нѣмая»²¹⁶. І в цьому сенсі вся-

²¹³ Див.: *Кониський Г.* Слово в святый Великий пяток // Собрание сочинений Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. 1. – С. 23 (друга пагін.); *Baranowicz L.* Lutnia Apollinowa. – Кііов, 1671. – S. 20; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 3; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 23.

²¹⁴ В оригіналі: «obrazowa cześć przechodzi na samy exemplarz, do którego ma relatią» [*Kalnofoyski A.* Γερατοῦρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętucodotwornym monasteru Piecharskim, iako у obudwu świętych piecharach. – Кііов, 1638. – S. 85–86]. Див. також: Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 8 (друга пагін.); *Галатовський І.* Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 208; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 16; *Туптало Д.* Поученіе о поклоненіи іконом святым // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 36 зв.; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 23, 156. – Слід зауважити, що слово «exemplarz» означало в Кальнофойського те саме, що й «архетип», «первообразное» чи «прототип».

²¹⁵ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 155. Див. також: *Могила П.* Собраніе краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно-католическія христіанскія. – Почаїв, 1783. – Арк. 60 зв.; *Галатовський І.* Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 208; *Галатовський І.* Боги поганскіи, в болванах мешкаючи // *Галатовський І.* Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 388–389; *Прокопович Ф.* Слово о почитаніи святых ікон в недѣлю первую святыхъ четыредесятницы // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи... – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. 1. – С. 77–80.

²¹⁶ *Сковорода Г.* Певна академічна збірка творів. – С. 684. Див. також: Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок

ка картина, на думку Афанасія Кальнофойського, чимось схожа на «ієрогліфи єгиптян»²¹⁷. Словом, це таке собі «писання книжне» для неписьменних²¹⁸. Маю зауважити, що ця стара думка (пригадаймо хоч би сентенцію папи Григорія Великого «*Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestas pictura*») цілком суголосна мистецтву барокової доби з його «неосинкретизмом», що знайшов свій вияв, наприклад, в емблематичній поезії чи якихось інших «поеземалярських» формах²¹⁹.

Отже, і картини, на яких змальовані поганські боги, і картини, на яких змальовані Христос, Богородиця та святі, – це німі розповіді. Але про що розповідають перші? Хто такі Зевс, Аполлон, Афродіта, Артеміда та інші стародавні боги, чиї образи так чудово відтворені поетами, художниками й скульпторами? Звичайні люди, обожені після смерті, – відповідають наші письменники часів бароко, – до того ж люди «сквернії», «нечестивіи», «богомерзкіи»,

церкве Всадной подается. – Київ, 1620. – С. 18–19 (друга пагін.); *Туптало Д.* Розыск о расколической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 21. Автором цієї думки вважають грецького лірика й епіграматиста VI–V століть до н. е. Симоніда Кеоського. Принаймні Лессінг у своєму знаменитому трактаті «Лаокоон, або Про межі живопису і поезії» писав: «Блискуча антитеза грецького Вольтера, що живопис – німа поезія, а поезія – промовистий живопис, була, мабуть, не запозичена з підручника. То був влучний здогад, яких багато є в Симоніда...» [*Лессінг Г.-Е.* Мінна фон Барнгельм. Емілія Галотті. Лаокоон. – Київ, 1976. – С. 172]. Сковорода міг знати цю думку, скажімо, з Плутарха, який у трактаті «Як юнакові слухати поетичні твори» писав: «поезія – це озвучене малярство, а малярство – німа поезія» [*Плутарх.* Как юноше слушать поэтические произведения // Памятники поздней античной научно-художественной литературы II–V века. – Москва, 1964. – С. 16], або з курсів поезики (наприклад, Феофан Прокопович цитував її в п'ятому розділі другої книги свого курсу).

²¹⁷ *Kalnofoyski A.* Тераτούρῆμα, lubo Cuda, które były tak w samym świętowodotwornym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 85.

²¹⁸ Див.: *Kalnofoyski A.* Тераτούρῆμα, lubo Cuda, które były tak w samym świętowodotwornym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 85; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 17, 78; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 108; *Туптало Д.* Розыск о расколической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 21 зв.

²¹⁹ Див. про це: *Сазонова Л.* Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). – Москва, 1991. – С. 86–100; *Hernas Cz.* Zarys rozwoju literatury barokowej // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira. – Warszawa, 1969. – S. 294; *Tazbir J.* Rola żywego słowa w polskiej propagandzie wyznaniowej // *Tazbir J.* Szlaki kultury polskiej. – Warszawa, 1986. – S. 146.

«в скарעדствах грѣховных дни своя иждившіи»²²⁰. Тому і їхні мистецькі образи, як казав Стефан Яворський, «по веществу суть нѣчто, по образителству же суть ничто»²²¹. Зрештою, це не просто «ніщо», порожнеча, фікція, це – чистої води спокуса, бо, коли ти дивишся на ці образи, у твоїй пам'яті відразу ж зринає все те «нечестя», що з ними пов'язане. «Взиранієм на ідолы прескверные языческих богов..., – стверджував Дмитро Туптало, – воспоминашеса житіє, блудодѣяннїя чрезестественная и прочая скарעדства. Воспоминанієм же тѣх умы человекскїи помыслами скверными растлѣвахуся, на таяжде беззаконїя вождельюща, еже боги их сквернїи дѣяху»²²². Ось усього лиш один приклад, наведений Іваном Максимовичем у книзі «Богородице Дѣво». Якось безіменна черничка читає собі книгу й раптом натрапляє на гравюру, де була змальована гола Венера. Може, то було щось схоже на «Сплячу Венеру» Джорджоне чи «Венеру Урбінську» Тіціана, а може, і щось пікантніше – щось на зразок «Венери й Адоніса» того ж таки Тіціана, «Венери, Вулкана й Марса» Тінторетто або «Венери й Марса» Карло Сарачені. Так чи інакше, ця картина міцно запала бідолашній черничці в пам'ять, і вона почала марити любовними втіхами:

Сей языческой Венеры богинѣ
 Случилось видѣти образ на картинѣ
 Папѣрной, иже в зѣльном безстудѣ
 Изображенный, богомерзком блудѣ.
 Отсюду прїят мысль в сердце лукаву
 Преклонитися к блуду скверनावу.
 И много время тѣм ся услаждала,
 Похотїю плоть свою распаяла.
 Внїиде же в ню дух нечист и ю мучил,
 Блудною мыслію непрестанно тучил²²³.

²²⁰ Див.: Євангеліє учителнос. – Київ, 1637. – С. 314; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 155; *Туптало Д.* Книга житїй святих. – Київ, 1700. – Арк. 108; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 154 зв.

²²¹ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 79.

²²² *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 161.

²²³ *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 248. Див. також: *Туптало Д.* Руно орошеннос. – Чернігів, 1680. – Арк. 47 зв.

А от ікони – то щось зовсім інакше, бо вони, як казав Антоній Радивилівський, спрямовують людську душу «на святоє житіє»²²⁴. Більше того, вони володіють надприродними енергіями, бо здатні творити дива. У літературі українського бароко можна знайти сотні, а може, навіть тисячі історій про дива святих ікон²²⁵. І ті дива надзвичайно різні. Це може бути, наприклад, людська кров, що летиться з рани мальованої Богородиці, як про те розповідав Захарія Копистенський: «Єдин арапин, идучи до дому своего и яко діавола в себѣ маючи, устрѣлил Пресвятую Богородицу в колѣно. И зараз, о чудо! аки показала Богородица енеркган, то ест дѣйство образа своего: крве много выллялося от раны пострѣлена и капала на землю»²²⁶. Це може бути намальована рука Ісуса-немовляти, яка бере шматочок хліба, як те сталося зі святим Онуфрієм: «И приступил Онуфрій к иконѣ, яко не смысленный еще суци отрок, бесѣдоваше к младенцу на руках Дѣвических держимому, на иконѣ изображенному, аки к живому глаголющи: «И ты такожде мал еси, якоже и аз, обаче

²²⁴ Див.: *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 438; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 17; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 162.

²²⁵ Описи чудес святих образів, щонайперше богородичних, див.: *Патерік, или Отечник печерскій.* – Київ, 1661; *Галатовський І.* Небо новое. – Львів, 1665; *Галатовський І.* Скарбница потребная и пожитечная всему свѣту, пресвятая Богородица Слещкая з великими скарбами, з чудами своими // *Галатовський І.* Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 344–371; *Гора Почаевская* стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущемо и іконою чудотворною Пресвѣтаты Дѣвы Матере Божія Маріи почтена и всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1695; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705; *Kossow S.* Патеріков, або Żywoty ss. Oycow pieczarskich. – Kiiow, 1635; *Kalnofoyski A.* Parergon cudow świętych obrazu Przewzysty Bogarodzice w monasteru Kupiatickim. – Kiiow, 1638; *Kalnofoyski A.* Терапоурунця, lubo Cuda, które były tak w samym świętucudotwornym monasteru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638; *Susza J.* Phenix tertiano redivivus albo Obraz starozytny Chelmski Panny y Matki Przenayświętszey sławą cudownych swoich dzieł... // *Koronacya cudownego obrazu Nayswiętszey Maryi Panny.* – Berdyczow, 1780. – S. 7–356; *Гора Почаевская* стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущемо и іконою чудотворною Пресвѣтаты Дѣвы Матере Божія Маріи почтена и всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772.

²²⁶ Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкве, которая под розсудок церкве Веходней подается. – Київ, 1620. – С. 27 (друга пагін.).

аз хожду в хлѣбню и испрошую хлѣб и ям, а ты никогда же яси, почто тако? Пріими убо мою часть и яжд». Изображений же младець Христос, аки жив сый, простер ручку свою, приѣмше от руки Онуфрієвы подаваемый ему хлѣб...»²²⁷. А може бути щось до болу реалістичне, як ось ця історія про життя звичайної жінки Тетяни Возної із села Погорільці (теперішнє Привільнє) на Рівненщині, розказана в книжці 1772 року «Почаївська гора»: «Жена именем Татіанна, прозывается Возная, з веси Погорѣлец з-под Дубна, будучи в неволю взята и в той неволѣ тридесять лѣт замедлѣ. Воспомянувши на образ чудотворный Почаевскій Пречистыя Дѣвы Богородицы, молися, да свободена будет от тоя неволи, обѣщаніе творя пойти и поклонитися образу чудотворному Почаевскому, и в том обѣщаніи свободена бысть от неволи»²²⁸. Ось воно – людське життя в кількох рядках: татари-людологи беруть нещасну дівчину в полон, і вона скніє в неволі тридцять років, а потім молиться чудотворному образу Почаївської Богородиці й дивом повертається додому.

* * *

Який же висновок впливає з усього мого викладу? Мені здається, коротко його можна сформулювати так: письменники українського бароко розглядали образ як спосіб існування небесної та земної ієрархії, як особливий модус буття, одним із проявів якого є мистецтво взагалі й мистецтво слова зокрема.

²²⁷ *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 123 зв.–124.

²²⁸ Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущемо и іконою чудотворною Пресвятыя Дѣвы Матере Божія Маріи почтена и всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772. – Арк. 15–15 зв.

Розділ 2

ПОНЯТТЯ «НАСЛІДУВАННЯ»

Як я вже казав, з поняттям «образ» дуже тісно пов'язане поняття «наслідування» (μίμησις, imitatio), чию вагу в літературі українського бароко важко переоцінити. І це зумовлене не лише тим, що в тогочасній систематиці літератури «наслідування»-«мімезис» відіграло, поза всяким сумнівом, ключову роль²²⁹, десь так, як, наприклад, у «Поетиці» Аристотеля чи в славетній книжці Ерїха Ауербаха «Мімезис. Відображення дійсності в західноєвропейській літературі». Ні. Поняття «наслідування» віддзеркалює дуже важливі аспекти людського життя взагалі. Це поняття, як засвідчують праці, скажімо, Анрі Бергсона «Два джерела моралі й релігії», Дьєрдя Лукача «Специфіка естетичного», Арнольда Тойнбі «Дослідження історії» та інші, могло виступати в ролі ключової категорії навіть у ХІХ–ХХ століттях, коли в усіх сферах людського життя сформувався, за словами Ортеги-і-Гассета, «новий, полярний щодо традиційного, лад»²³⁰. Що вже говорить про європейську культуру часів так званого «рефлексивного традиціоналізму» (Сергій Аверинцев), зокрема й українського бароко, коли

²²⁹ Див.: Сивокінь Г. Давні українські поетики. – Харків, 1960. – С. 47–50; Наливайко Д. Київські поетики ХVІІ – початку ХVІІІ ст. в контексті європейського літературного процесу // Літературна спадщина Київської Русі і українська література ХVІ–ХVІІІ ст. – Київ, 1981. – С. 178–179; Маслюк В. Латиномовні поетики ХVІІ – першої половини ХVІІІ ст. про поетичний вимисел і реальну дійсність // Іноземна філологія. – Вип. 60. Питання класичної філології. № 17. – Львів, 1980. – С. 155; Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики ХVІІ – першої половини ХVІІІ ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – Київ, 1983. – С. 32–33; Вомперський В. Риторика в Росії ХVІІ–ХVІІІ вв. – Москва, 1988. – С. 83–84.

²³⁰ Ортега-і-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-і-Гассет Х. «Дегуманізація искусства» и другие работы: Сборник / Пер. с испан. – Москва, 1991. – С. 83.

«наслідування»-«мімесис» відіграло тут куди більшу роль! На ту пору це поняття було ледь не всеосяжним, бо культура жила тоді під знаком традиції, коли все «старе» є добром, в все «нове» – злом.

Власне кажучи, українські письменники XVII–XVIII століть трактували «старе» й «нове» переважно як антоніми, що перебувають у контексті опозицій на зразок «святість – анафема», «світло – темрява», «Христос – Веліал» тощо. Досить згадати хоч би дуже красномовну вервечку антитез, що її вибудував свого часу Іпатій Потій у своєму листі до князя Костянтина Острозького: «...як старовина з новиною, ґрунт і скеля з легковажністю й тростиною, широта з тіснотою, плідність з неплодністю (*cum sterilitate*), святість з анафемою, добрий початок з невдачею, квіт троянди з маковим квітом, запашна олія з болотом, світло з темрявою, Христос з Веліалом...»²³¹.

Цілком природно, що «ізобрѣтеніє новостей неподобающих..., чрез него же хотящи кто у иных обрѣсти славу, тщится вымыслити и ново изявити вѣщи нѣкія не обычныя, к удивлѣнію подвижущія, в ученіи о яковой истиннѣ» в пенітенціалії Інокентія Гізеля «Мир людини з Богом» постає різновидом «гордині», а отже, «смертним» гріхом, що його в ході напруженої душевної боротьби-«психомахії» «треба истребляти, смиряючи гордый умысл поддаваніем своего разума под разсужденіе иных»²³². Зрештою, у цій

²³¹ *Pociej H.* Oświęconemu xiążęciu a iaśnie wielmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Bożej xiążęciu Ostrozskiemu... // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1008–1010. Див. також: *Respons Hierariusza Pocieia, metropolity całej Rusi, biskupa Włodzimierskiego i Brzeskiego, na list Melecycusza, patryarchy Alexandryjskiego* // *Pociej H.* Kazania i homilie. – S. 1., s. a. – S. 33, 55 (appendix); *O Пресвятѣй Троици и о иных артыкулах вѣры единое, правдивое церкве Христовы* // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 162; *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 2 зв. (передмова, б. п.); *Dubowicz I.* Hierarchia, або O Zwierchności w Cerkwi Bozey. – Lwow, 1644. – S. 36, 109; [*Mohyla P.*] Λίθος, або Камієн з проcy prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 127; *Полоцький С.* Жезл правления, утверждения, наказанія и казненія. – Москва, 1667. – Арк. 15 зв., 57 зв.; *Varanowicz Ł.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 262; *Максимович I.* Осм блаженства евангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніє. – Чернігів, 1709. – Арк. 8; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 248, 296, 754, 768.

²³² *Гізель I.* Мир с Богом челоувѣку. – Київ, 1669. – С. 216–217, 599. Див. також: *Поученіє о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных.* – Унів, 1745. – Арк. 128 зв.; *Kulczycki P.* Treść theologiczney nauki obyczajney. – Poczaiow, 1787. – S. 52–53.

картині світу інакше й бути не може, бо, як казав Лазар Баранович, «новина – це мати впертості, сестра забобонів (*superstitione*), донька легковажності»²³³.

Слід сказати, що така настанова характерна для християнської традиції, починаючи з найдавніших часів. Ще апостол Климент Римський (I ст. н. е.) наполегливо застерігав від «пристрасті до нового», розглядаючи її в низці найгірших людських вад (Перше послання до коринтян, XXX). І саме церква залишалася чи не найголовнішим гарантом функціонування міметичної моделі в усіх сферах духовного життя людини за часів українського бароко. Особливо це стосується церкви православної.

«*Omnis in religione novitas est vanitas*. Усяка новина у вірі – це марнота й полова...»²³⁴ – стверджував, наприклад, Лазар Баранович, а Петро Могила запевняв, що навіть од янгола небесного церква не може прийняти жодних новин у навічно встановлених правилах²³⁵. Звідси – постійний наголос на *наслідувальності*. Наведу тут усього лиш кілька промовистих цитат із різних джерел: «І так, браття, нагадую вам, щоб ви належно дотримувалися святих канонів та настанов святих отців, *наслідуючи їх...*»²³⁶; «...митрополита і владик, які *наслідують* справжніх католиків і отців святої Східної церкви...»²³⁷; «грецька церква дотримується як інших, так і тих двох апостольських канонів, отже (*ergo*) – *наслідує* апостольську науку»²³⁸; «*стара*

²³³ *Baranowicz L.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 30. Див. про це: *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы / Пер. с франц. и англ. – Москва, 1987. – С. 137. – Пор.: *Olszewski H.* Ustroj polityczny Rzeczypospolitej // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira. – Warszawa, 1969. – S. 65.

²³⁴ *Baranowicz L.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 262.

²³⁵ Див.: [*Мохыла П.*] Λίθος, або Камієнь з проcy prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 37.

²³⁶ Ekthesis, або Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 343.

²³⁷ Antirresis, або Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 866.

²³⁸ Antigræfe, або Odpowiedz na script uszczypliwy przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1230.

Русь тримається *старих* учителів»²³⁹. Неважко помітити, що основне смислове навантаження припадає в цих цитатах на слова «наслідувати» й «старий». І з таких цитат можна при бажанні укласти цілу антологію.

Отже, «наслідування» й «старовина» – це добре, а всяка «новина» – це зле. Я б сказав, що для українського православ'я часів бароко було дуже характерне радикальне *заперечення «новин»*²⁴⁰, появу яких у конфесійній сфері наші богослови найчастіше пов'язують із Реформацією (Петро Могила у зв'язку з цим називав її не Реформацією, а «деформацією» церкви²⁴¹), адже в протестантів «що день – то новина, а що людина – то інша віра»²⁴². «Тако древле в Афинѣх, – зауважував з цього приводу Стефан Яворський у своєму «Камені віри», звертаючись до протестантів, – нѣции от епікуру Павлу святому Воскресеніє Иисусово благовѣствующему ругахуся... И якоже оніи афинейскіи епікуры ни во что же упражняхуся, развѣ глаголати что или слышати новое, тако и вам, подражателем тѣх, вся нова угодна бывает»²⁴³. Справжня віра освячується тут авторитетом старовини²⁴⁴, а прилучення до неї «апостата»-відступника

²³⁹ Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 36.

²⁴⁰ Див., наприклад: Antiresis, або Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 944; Antigrafe, або Odpowiedz na script uszczyplivy przeciwko ludziom starozytney religiey Graeckiey // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1283; Вишенський Іван. Книжка // Вишенський Іван. Твори. – Київ, 1959. – С. 56, 97–98; Ясинський В. Предословіє к читателю благочестивому // Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 4 зв. (б. п.).

²⁴¹ Див.: [Могила P.] Ліθος, або Kamień z procy prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiej... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 205.

²⁴² Antiresis, або Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 700. Див. про це: Krzyżanowski J. Historia literatury polskiej: alegoryzm – preromantyzm. 7-e wyd. – Warszawa, 1986. – S. 117.

²⁴³ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 111.

²⁴⁴ Див., наприклад: Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 58–59; Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 51 зв.–52, 69 зв.; [Григорович-Барський В.] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго Плаки-Албова, уроченна кієвскаго монастыря антиохійскаго путешествіє к святым мѣстам в Европѣ, Азії и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 557.

постає як зворотний шлях до *старої* науки Євангелія і святих отців. Недарма Захарія Копистенський назвав свій фундаментальний богословсько-полемічний трактат «Палінодією», тобто «поворотом на стару, вірну дорогу»²⁴⁵.

Традиціоналізм української духовної культури XVII–XVIII століть посутньо підтримувала також тогочасна латинська школа, чий міметичний характер виявлявся вже в суто організаційному «травестуванні» старих форм. Згадаймо, як один із персонажів роману Василя Наріжного «Бурсак» казав із цього приводу: «Шанований стан бурсаків – це ніби крихітна копія блискучого Риму, і консул керує ним разом із сенатом. На консула обирають найстаршого з богословів, інші ж богослови та філософи стають сенаторами; ритори стають лікторами..., поетів називають целерами..., а решта – то плебеї, або чернь...»²⁴⁶. Те саме стосується й методів викладання наук. Свого часу Олександр Лаппо-Данилевський писав, що, згідно з чинними тоді правилами, професор «не повинен був ні висловлювати нових суджень, ні тлумачити нових питань, чиїх засновків не можна було б знайти в якогось авторитетного автора, ні обстоювати щось протилежне аксіомам філософів та загальному розумінню їх школами»²⁴⁷. Це він писав, маючи на увазі професорів філософії єзуїтських колегій. Але точнісінько те саме можна сказати й стосовно професорів Києво-Могилянської академії та інших православних навчальних закладів, адже їхня система освіти скопійована з єзуїтських колегій.

Ясна річ, міметичне обертання в межах усталеної парадигми наші письменники могли пояснювати і якимось інакше, наприклад вказівкою на те, що в цьому світі взагалі немає нічого нового. «Філософії в світї нїсть новія, – прямо казав Михайло Козачинський у своїй «Аристотелевій філософії», – она всегда одна (ничего бо под солнцем новаго нїт)...»²⁴⁸. Але ці нотки «культурного песимізму»

²⁴⁵ Див.: Франко І. Увага про назву «Палінодія» // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1903. – Т. LIV. – Кн. 4. – С. 3 (Miscellanea).

²⁴⁶ Нарезный В. Т. Бурсак // Нарезный В. Т. Сочинения: В 2 т. – Москва, 1983. – Т. 2. – С. 14.

²⁴⁷ Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. – Москва, 1990. – С. 32.

²⁴⁸ Козачинський М. Філософія Аристотелева по умствованію перипатетиков изданная. – Львів, 1745. – Арк. 3 зв.

à la Екклезіаст по суті нічого не змінюють. Принаймні, мені здається, Дмитро Чижевський мав усі підстави стверджувати, що історія української філософії аж до Григорія Сковороди була «більш історією навчання філософії, аніж історією філософії»²⁴⁹. І це аж ніяк не означає, що ціла плеяда блискучих українських інтелектуалів XVII–XVIII століть, зокрема Інокентій Гізель, Стефан Калиновський, Михайло Козачинський, Георгій Кониський, Йосиф Кононович-Горбацький, Йоасаф Кроковський, Сильвестр Кулябка, Іларіон Левицький, Феофан Прокопович, Касіян Сакович, Дмитро Туптало, Георгій Щербацький, Стефан Яворський, Іларіон Ярошевський, не мали хисту до оригінальної філософської творчості. Аж ніяк. Це всього лиш свідчення *шкільного*, а отже, специфічно *наслідувального*, характеру їхнього філософування. Недаром оригінальна філософія Сковороди розгортається шляхом свідомого заперечення шкільної традиції. Ось персонажі діалогу «Асхань» розмірковують про те, що таке «прообраз», і один із них висуває тезу, ніби живцем узятю зі шкільного підручника біблійної герменевтики. На це інший співрозмовник відповідає: «Пожалуй, брось твое (однако ж)! Не представляй мнѣ подлых школьных богословцов кваснин»²⁵⁰. А в пізньому діалозі «Суперечка біса з Варсавою» Даймон прямо закидає Варсаві «воздвизаніє брани» «на всѣ академіи, на всѣ школы и на всѣ их книги»²⁵¹.

Словом, за часів бароко стиль думання українських письменників посутньо визначала міметична настанова. Принаймні учитель Сковороди Георгій Кониський, розмірковуючи в «Малій логіці» про форми правильного мислення, спеціально вказував на те, що стародавнє більш гідне віри, ніж сучасне²⁵². Але стиль думання – це ще далеко не все. Мені здається, що міметична настанова була визначальною для тогочасного стилю життя взагалі, бо життя людини в цій картині світу має сенс і виправдання як особливий за характером *μίμησις*²⁵³, перш за все як *θεομίμησις*

²⁴⁹ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – New York, 1991. – С. 30.

²⁵⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 295.

²⁵¹ Там само. – С. 873.

²⁵² Кониський Г. Мала логіка // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 173.

²⁵³ Див.: *Pociej H. Kazanie i homilie*. – *Poczaiow*, 1788. – S. 194, 560; [*Smotryc'kyj M.*] *Θρηνης*, to iest Lament iedyney ś. *Powszechney Apostolskiey Wschodniy*

(термін, що ним Псевдо-Діонісій Ареопагіт позначав «обоження»- $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$)²⁵⁴.

Першорядна для християнської ментальності ідея $\theta\epsilon\omega\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ у полягає в тому, що завдяки містичному поєднанню людської та Божої природ у Христі людина отримує можливість «увійти до Божого життя, до життя власне Пресвятої Тройці, і стати, згідно з апостолом Петром, «учасником Божої істоти», « $\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \kappa\omicron\iota\tau\omega\nu\omicron\iota\ \phi\upsilon\beta\epsilon\omega\varsigma$ » (2 Петр. 1: 4)»²⁵⁵.

Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 15 в.; Патерик, или Отечник Печерский. – Київ, 1661. – Арк. 5 зв., 6 зв. (присвята, б. п.), 161; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 53, 130, 198; *Galatowski I.* Starę Kościoł Zachodni... – Nowogrod-Siewierski, 1678. – К. 2 в. (присвята, б. п.); *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 91 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 6 зв., 119 зв., 250, 372 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1795. – Арк. 8; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 5, 13–13 зв., 303, 323, 363 зв., 379, 396, 437, 441, 510 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 25 зв., 49 зв., 55, 74 зв., 95 зв., 150, 158, 182 зв., 189 зв., 327, 529; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю Фомины // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 15, 16 зв. (друга пагін.); *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 100, 112 зв., 139, 219 зв., 243 зв., 316, 341 зв., 379–379 зв., 394, 401, 415, 456, 466 зв., 468–468 зв., 495, 50 (друга пагін.); *Климентій Зіновійєв.* Вірші. Приповісті посполиті. – Київ, 1971. – С. 82; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 37 зв., 82, 113 зв., 115, 146, 186; *Максимович І.* Θέατρον, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 2 (передмова, б. п.), 227, 284 зв., 305; Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 100; *Лопатинський Ф.* Обличеніє неправды расколническія... – Москва, 1745. – Арк. 3; *Величковський П.* О умнѣй молитвѣ // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 175; *Величковський П.* Письма // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 220.

²⁵⁴ Див.: *Лосский В. Н.* Паламитский синтез // Богословские труды. Сб. 18. – Москва, 1978. – С. 198.

²⁵⁵ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви / Пер. с франц. // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 138. – Про «теозис» див. також: *Потов И. В.* Идея обожения в древне-восточной церкви. – Москва, 1909; *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое бого-

Звідси – славетна настанова «наслідування Христа» («*imitatio Christi*»)»²⁵⁶.

Усякому християнині, – писав, наприклад, Петро Могила, – «муки Христовы не толко духовне, леч и тѣлесне потреба наслѣдо-

словие. – Киев, 1991. – С. 337–391; *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 296–299.

²⁵⁶ Див.: *Вишенський Іван.* Книжка // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 45, 84, 123; *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Pozzaiow, 1788. – S. 84; *Antirresis,* або *Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 682; [*Smotryc'kuj M.*] Θρηνος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiesey Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 9 v.; Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Веходней подается. – Київ, 1620. – С. 299–300; *Kossow S.* Патерков, або *Żywoty ss. Oycow pieczarskich.* – Kiiow, 1635. – S. 76, 78; Свангеліє учителное. – Київ, 1637. – С. 260, 482, 645; *Транквіліон-Ставроецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 57, 76; *Галятювський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 64–64 зв.; *Галятювський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 274 зв.; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 59 зв., 96, 207–207 зв., 210, 238; *Радивилевський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 280, 462; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 394, 489 зв., 516 зв.; *Максимович І.* Осм блаженства евангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніє. – Чернігів, 1709. – Арк. 1 (передмова до читача, б. п.), 5 зв., 12, 23, 28 зв., 33, 47; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 84 зв., 115; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 241 зв.–246 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 855, 882; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 122 зв.; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю двадесятую по Святом Дусѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 2. – С. 562; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю двадесят третію по Святом Дусѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 2. – С. 609; *Туптало Д.* Поученіє на память святих девяточисленних мучеников Кізіческих // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 47; *Туптало Д.* Слово на пречестную память иже во святих отца нашего Тіхона чудотворца, епископа Амафунтскаго // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 65–66; *Туптало Д.* Поученіє на усѣкновеніє честныя главы святого Іоанна Предтечи // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 188–189; *Кроковський Й.* Акафіст святей великомучениць Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 13; Поученіє о святих тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 1 зв. (присвята, б. п.); Службы преподобным отцем Печерским, иже мощи в ближной и даллой пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 14, 17, 22, 50 зв.; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 56 зв., 167; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоуѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 5, 242–243.

вати»²⁵⁷, – вказуючи на дуже поширений в українській бароковій літературі Павлів мотив «співрозп'яття», що отримує тут різні інтерпретації, починаючи від традиційної чернечої, як у послідовника Йова Княгиницького ієромонаха Феодосія Манявського («Терпеніє ничто бо ино єсть, токмо крест и смерть, на нем же пригвождаем страстныя движенія, ярость и гнѣвъ, и похоть злую, и умерщвляем волю нашу злую и склонность єя до желаній свѣта и плоти, не дающе ей двизатися...»²⁵⁸) чи в пізнішій анонімній поезії «Апокаліпсис перший»²⁵⁹, і закінчуючи сьомою піснею «Саду пісень» Сковороди:

Сраспни мое ты тѣло, спригвозди на крест.
 Пусть буду звнѣ не цѣлой, дабы внутри воскрес.
 Пусть внѣшний мой изсхнет!
 Да новый внутри цвѣтет.

Се смерть животна²⁶⁰, –

²⁵⁷ *Могила П. Крест Христа Спасителя // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 398.*

²⁵⁸ *Завѣт духовный в ієромонасах Феодосія, игумена бывшего обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич. – Львов, 1868. – С. 64.*

²⁵⁹ *Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв. – Ленинград, 1929. – Т. I. – Вып. 3. – С. 96. Див. також: [Smotryc'kyj M.] Ордѣноу, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskioy Wschodnioy Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 18 v.; *Транквіліон-Ставроцький К.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 51, 201 зв.; *Галатовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 163; *Радивловський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 460–460 зв.; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложена. – Чернігів, 1709. – Арк. 107; *Максимович І.* Царскій путь креста Господня, вводящий в живот вѣчный. – Чернігів, 1709. – Арк. 7, 125 зв.–136; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 283, 297–297 зв., 306; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 80; *Туптало Д.* Поклоненіє Господу нашему Ісусу Христу // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 89 зв.; *Туптало Д.* Поученіє в честную память иже во святих отца нашего Гурія, архієпископа Казанскаго // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 312; *Величковський П.* Письма // Житіє и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго с присовокупленієм предисловій на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайскаго, Исихія Пресвитера и Нила Сорскаго, сочиненных его другом и спостником старцем Василиєм Поляномерульским о умном трезвеніи и молитве. – Москва, 1892. – С. 224, 240; *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 150–151.*

²⁶⁰ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 57.

де смерть Спасителя на хресті потрактована як полишення «плоті» («розутілення»), взірцеве для кожної мудрої людини.

Крім Христа, взірцем для наслідування постає також Діва Марія. «Натура челоуѣкови дала зеркало, абы, позираючи в оноє, себе самого... могл познати, – повчав Антоній Радивилівський, – так Бог Отець в церкви святой подал за зеркало... Дѣву Марію²⁶¹ в той цѣль,

²⁶¹ Варто пам'ятати, що образ Софії-Премудрості Божої – Марії – церкви – втілював у східній патристиці ідею піднесення творива до Бога, тобто «обоження». Див.: *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. – Москва, 1972. – С. 41; *Антоний, митрополит.* Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. – Москва, 1986. – Сб. 27. – С. 61–80. Про естетичну іпостась проблеми «обоження» див.: *Острогорский Г.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum.* – Praha, 1927. – С. 35–48. Нагадаю також, що екзальтований марійний культ посутньо характеризує барокове світобачення, зокрема й українське. Див., наприклад: *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674; *Галатовський І.* Небо новое. – Львів, 1665; *Галатовський І.* Скарбница потребная и позыгечная всему свѣту // *Галатовський І.* Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 344–371; Гора Почаєвская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущою и іконою чудотворною Пресвятыя Дѣвы Матере Божія Марії почтена и всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707; Патерік, или Отечник Печерській. – Київ, 1661; *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676; *Сенютович І.* Передмова до Канонів Богородичних 1716 р. // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 513–518; *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680; *Туптало Д.* Слово на празденство явлення пречистыя ікони Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи в градѣ Казанѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 98–119; *Туптало Д.* Поученіє на празденство Пресвятыя Богородицы Донскія // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 151–165; *Туптало Д.* Слово в день Покрова Пресвятыя Богородицы // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 279–289; *Туптало Д.* Слово на Успеніє Пресвятыя Богородицы // *Титов А.* Проповеди святителя Димитрія, митрополіта Ростовскаго, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 55–75; *Kalnofoyski A.* Parergon cudow. – Kiiow, 1638; *Kalnofoyski A.* Терагоубруццѣ, lubo Cuda, które byly tak w samym śwѣtocudotwornym monastyrу Piecharskim, iako y obudwu śwѣtych piecharach. – Kiiow, 1638; *Susza J.* Phenix tertiano redivivus albo Obraz starozytny Chelmski Panny y Matki Przenayswietszey sławѣ cudownych swoich dzieł... // Коронасау cudownego obrazu Найсвиetszey Maryi Panny. – Berdyczwow, 1780. – S. 7–356. Пор. з відповідними марійними творами тогочасних українсько-польських та

абысмо в ней нас самых познали и през самых нас познане абысмо до познания Божого пріити могли, так розважаючи: Бог есть Створитель, а мы створенс, Бог есть Господь, а мы рабы, без которого моци и провидѣнія аки быти, аки что доброго чинити можемо. Кто маєт

власне польських авторів: *Arnold od świętego Floryana*. Insiquia, to iest Tzymfalne znaki przy koronacyi Nayświętszey Maryi Panny // *Rostkowski M.* Zbiór na wybor panegirycznie kaznodziejskich pereł honor dawno od Troycy sss. w niebie, a teraz od o. s. Benedykta XIII na ziemi, Nayświętszey Maryi P. y Matki w cudownym iey obrazie na s. górze Rożańcowey nad Podkamieniem. – Lwow, 1731. – S. 24–36; *Barszczewski I.* Kazanie panegiryczne na konkluzyi solennej incoronacyi cudownego obrazu n. Maryi Panny w Podkamieniu // *Rostkowski M.* Zbiór na wybor panegirycznie kaznodziejskich pereł honor dawno od Troycy sss. w niebie, a teraz od o. s. Benedykta XIII na ziemi, Nayświętszey Maryi P. y Matki w cudownym iey obrazie na s. górze Rożańcowey nad Podkamieniem. – Lwow, 1731. – S. 155–170; *Birkowski F.* Kazania na niedziele y święta doroczne. – Kraków, 1620; *Brodowicz T.* Kazanie na niesporze w wigilią koronacyi cudownego obrazu Nayświętszey Maryi Panny Poczaïowskiego // Dzieło uroczystego uwienczenia rzymskimi watykańskimi koronami cudownego Poczaïowskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaïow, 1775. – K. 1–7 v.; *Horn R.* Kazanie na dniu trzecim między oktawą koronacyi Nayświętszey Maryi Panny w cudownym obrazie Poczaïowskim // Dzieło uroczystego uwienczenia rzymskimi watykańskimi koronami cudownego Poczaïowskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaïow, 1775. – K. 36 v.–44 v.; *Jezercki S. R.* Marya godna korony, uznana bo zawsze bez ambitu do korony // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 39–47 v.; *Kopiński K.* Koronacya wzajemna przez Maryę Chrystusa, przez Chrystusa Maryi całą wiecznością nieskoncona // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 96–103 v.; *Kowalski K.* Remuneracya wszystkim w pospolitości od Maryi w cudownym obrazie Lwowskim od świętego Łukasza malowanym ukoronowanej... // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 217–227; *Koziorowicz A.* Wdzięczność, albo Troiaka wdzięczności korona od sług wieczystych dziedzicznej Pani, a od Pani sługom, cudami sławney w Poczaïowskim obrazie ww. oo. Bazylianów Maryi solennej ukoronowanej // Dzieło uroczystego uwienczenia rzymskimi watykańskimi koronami cudownego Poczaïowskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaïow, 1775. – K. 17–22 v.; *Koźłowski F.* Korona sprawiedliwości świętym obrazom prawdziwieni cudami usławionym, przy koronacyi obrazu Nayświętszey Maryi Panny... // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 56–66 v.; *Matuszewicz D.* Tryumf meśmiertelny Maryi w cudownym obrazie Lwowskim od świętego Łukasza malowanym // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 48–55 v.; *Michalowski J.* Chwała Bogarodzicy w przymiotach wiary, miłości y nadziei... // Dzieło uroczystego uwienczenia rzymskimi watykańskimi koronami cudownego Poczaïowskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaïow, 1775. – K. 58 v.–64; *Osiecki B.* Przymicye pracy kaznodziejskiej przeblagosłowioney Maryi Panny, Matki Boskiej... – Częstochoł, 1738; *Paprocki P.* Kazanie na koronacyi obrazu łaskami słynącego Nayświętszey Maryi Panny w katedrze Chełmskiej obrządku greckiego // Koronacya cudownego obrazu Nayświętszey Maryi Panny. – Berdyczow, 1780. – S. 469–491; *Pisarski M.*

познанє себе самого, таковий боязнь Божію, любовь, вѣру, надѣю и иньи цноты заховати может...»²⁶².

Взірцями для наслідування постають також Божі янголи. Традиційне від часу Оригена²⁶³ й добре знане в Україні з часу «Ізборника Святослава» 1076 року²⁶⁴ тлумачення чернечого життя як «ангело-подражателного» можна знайти в численних пам'ятках, зокрема в «Писанні проти лютерів»²⁶⁵, у «Духовному заповіті» Феодосія Манявського²⁶⁶, у «Печерському патерику»²⁶⁷, у «Книзі житій святих»

Kazanie na koronacyi cudowney Matki Bozkiej w Chelmie // Koronacya cudownego obrazu Nayświętszey Maryi Panny. – Berdyczow, 1780. – S. 434–452; *Prasolowicz P.* W koronie ukoronowanej w Podkamieniu Maryi... // *Rostkowski M.* Zbior na wybor panegiryczno kaznodziejskich pereł honor dawno od Troycy sss. w niebie, a teraz od o. s. Benedykta XIII na ziemi, Nayświętszey Maryi P. y Matki w cudownym iey obrazie na s. górze Rozańcowey nad Podkamieniem. – Lwow, 1731. – S. 122–131; *Rudnicki S.* Kazanie na uroczystość Narodzenia Przeczystey Bogarodzicy Panny // Dzieło uroczystego uwienczenia rzymskiemi watykańskimi koronami cudownego Poczaïowskiego obrazu Przeczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaïow, 1775. – K. 7 v.–12; *Rupniewicz S.* Królowa koron nayjaśniejsza... // *Rostkowski M.* Zbior na wybor panegiryczno kaznodziejskich pereł honor dawno od Troycy sss. w niebie, a teraz od o. s. Benedykta XIII na ziemi, Nayświętszey Maryi P. y Matki w cudownym iey obrazie na s. górze Rozańcowey nad Podkamieniem. – Lwow, 1731. – S. 8–18; *Szubowicz A.* Korona wszelkney szczęśliwości... // Dzieło uroczystego uwienczenia rzymskiemi watykańskimi koronami cudownego Poczaïowskiego obrazu Przeczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaïow, 1775. – K. 122–129 v.; *Tarszeński D.* Podobieństwo koronacyi cudownego obrazu Nayświętszey Maryi Panny... // Koronacya cudownego obrazu Nayświętszey Maryi Panny. – Berdyczow, 1780. – S. 552–590; *Waxmański H.* Zbawienne kroki... // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 13–21 v.; *Wilezek M.* Fundament Metropolii Xięstwa Ruskiego kapitalnego miasta Lwowa // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 306–309 v.; *Wysocki S.* Zbior wszystkich zasług... // Hasło słowa Bożego... – Lwow, 1754. – K. 147–162 v.

²⁶² *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 623. Див. також: *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 186; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 73.

²⁶³ Див.: *Мейендорф ІІ.* Введение в святоотеческое богословие. – New York, 1985. – С. 102.

²⁶⁴ Див.: *Изборник 1076 года.* – Москва, 1965. – С. 193.

²⁶⁵ *Списаніє против лютеров // Памятники полемической литературы в Западной Руси.* – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 154, 156.

²⁶⁶ *Завѣт духовный в іеромонасах Феодосія, игумена бывшаго обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич.* – Львов, 1868. – С. 63.

²⁶⁷ *Патерік, или Отчник Печерскій.* – Київ, 1661. – Арк. 100, 145 зв., 196 зв.

Дмитра Туптала²⁶⁸, у «Службах преподобним отцям печерським»²⁶⁹, у листах Григорія Сковороди, де філософ зазначав, що «янголами» ченців називають «не тому, що вони не мають тіла, а тому, що вони в усьому прощаються з тілом»²⁷⁰. Такими самими взірцями постають також святі. Як сказано, наприклад, у «Печерському патерику» про художника Алімпія: «Подражатель явился божественному Луцѣ евангелисту преподобный сей отец наш Алімпій Печерскій»²⁷¹. Ясна

²⁶⁸ Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 8, 252 зв., 253 зв., 645; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 150 зв., 535 зв.

²⁶⁹ Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближней и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 1 зв., 4 зв., 10 зв., 16, 18 зв.–19 зв., 23, 30, 33, 39, 41 зв., 43, 46, 50 зв.–51, 54 зв.

²⁷⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1146.

²⁷¹ Патерік, или Отечник Печерскій. – Київ, 1661. – Арк. 161. Див. також: Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713; Баранович Л. Меч духовный. – Київ, 1666; Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674; Величковський П. О умнѣй молитвѣ // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 162–196; Величковський П. Письма // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 197–236; Вишенський Іван. Книжка // Вишенський Іван. Твори. – Київ, 1959. – С. 41–158; Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Львів, 1665; Діоптра сирѣч Зерцало, або Изображеніе извѣстное живота чловѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654; Завѣт духовный в іеромонасах Феодосія, игумена бывшаго обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич. – Львов, 1868. – С. 56–96; Княгиницький Йов. Письмо основателя Скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону, заключающее в себе критический разбор составленного последним «Исповѣданія вѣры» // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). – Киев, 1883. – Т. I. – С. 218–225 (приложения); Конисський Г. Слово в день святаго великомученика Георгія // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 170–180; Конисський Г. Слово в день святой великомученицы Варвары // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 254–264; Кроковський Й. Акафіст святѣй великомученицѣ Варварѣ. – Чернігів, 1749; Кроковський Й. Вѣнец от дванадесят звѣзд святѣй Варварѣ // Кроковський Й. Акафіст святѣй великомученицѣ Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 36–37 зв.; Кроковський Й. Житіе и страданіе святаго великомученицы Варвары // Кроковський Й.

річ, міметична модель охоплювала не лише сакральні виміри людського життя. Якщо, скажімо, Петро Могила, не вагаючись, назвав Касіяна Саковича «другим Епікуром»²⁷², тобто чоловіком, який живе як справжній гедоніст, – це виразна вказівка на «наслідувальність». Таку вказівку мають і дуже поширені в українській бароковій поезії панегіричного характеру образи на зразок порівняння гетьмана Конашевича-Сагайдачного зі спартанським царем Леонідом, Нестором, Ахіллом, Аяксом, Гектором, Периклом, Фемістоклом, Курцієм, Помпеєм²⁷³, а Богдана Хмельницького – з героями Троянської вій-

Акафіст святїй великомучениць Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 38–50 зв.; *Максимович І.* Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707; *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681; *Прокопович Ф.* Слово в день святого благовѣрнаго князя Александра Невскаго // Феодана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – С. 1–19; *Прокопович Ф.* Слово в день святого равноапостольнаго великаго князя Владимира // Киевская старина. – 1888. – Т. XXII. – Июнь (приложение); *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учительнос. – Рахманів, 1619; *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680; *Туптало Д.* Книга житїй святых. – Київ, 1689; *Туптало Д.* Книга житїй святых. – Київ, 1795; *Туптало Д.* Книга житїй святых. – Київ, 1700; *Туптало Д.* Книга житїй святых. – Київ, 1705; *Туптало Д.* Слово на память святого праведнаго Сімеона Богопрїимца // Сочиненія святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 27–38; *Туптало Д.* Поученіє на память святых девяточисленных мучеников Кїзіческих // Сочиненія святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 45–64; *Туптало Д.* Слово на пречестную память иже во святых отца нашего Тїхона чудотворца, епископа Амафунтскаго // Сочиненія святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 64–83; *Туптало Д.* Поученіє на память святого великомученика Євстафія Плакїды // Сочиненія святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 258–278; *Туптало Д.* Поученіє в честную память иже во святых отца нашего Гурїя, архієпископа Казанскаго // Сочиненія святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 298–332; *Туптало Д.* Поученіє на пречестную память великаго святителя Ніколая, архієпископа Мірлїкійскаго // Сочиненія святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 412–418; *Kalnofoyski A.* Тераτοῦργια, lubo Cuda, które byly tak w samym śwętocudotwornym monastyrу Piecharskim, iako u obudwu śwętych piecharach. – Kiiow, 1638; *Kossow S.* Патериков, або Żywoty ss. Oycow pieczarskich. – Kiiow, 1635.

²⁷² [Могыла Р.] Лиѳо҃, або Камієн з проcy prawdy Cerkwie śwętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 298.

²⁷³ *Сакович К.* Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні

ни, Помпеєм, Цезарем²⁷⁴. Принаймні їх навряд чи слід трактувати всього лиш як наслідок застосування нашими поетами риторичної техніки «прикрашання слів» (*ornare verbis*).

Традиціоналістська настанова та пов'язана з нею міметичність, як я вже казав, були чинні й на ґрунті власне літературної творчості. Загалом беручи, європейська література аж до початку доби романтизму розвивалася на засадах так званої «естетики (поетики) тотожності»²⁷⁵. Згадаймо, як іще Рудольф Унгер писав про літературу часів середньовіччя: «Індивідуальна особистість у середні віки рідко коли підіймалася вище певного й за нашими мірками низького рівня самовизначеності»²⁷⁶. Зате тим сильніше давався взнаки вплив традиції й усталених поглядів, матеріалу, мотивів, форм... У величезній більшості випадків... книга відсилає нас тут не до людини [тобто її автора], а до інших книг, перекладом, обробкою чи перекладом яких вона є»²⁷⁷. Власне кажучи, те саме стосується й літератури часів бароко²⁷⁸.

Характерна для будь-якого літературного твору причетність до попередньої літературної традиції (Олександр Веселовський говорив свого часу про те, що кожна нова поетична епоха обертається в межах старих образів, «тільки наповнюючи їх тим новим розумінням життя, яке власне й становить її прогрес стосовно

в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 41, 48.

²⁷⁴ Історія русов или Малой Россіи. Сочинение Георгія Конискаго, архієпископа Бѣлорускаго. – Москва, 1846. – С. 142.

²⁷⁵ Див. про це: *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. – Москва, 1970. – С. 345–360; *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. – Москва, 1979. – С. 80–160; *Аверинцев С. С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. – Москва, 1991. – С. 3–26.

²⁷⁶ Середньовічна, а також наступна традиція, услід за Боецієм, трактувала особистість як «неподільну субстанцію розумної природи (*naturae rationabilis individua substantia*)» – у перекладі Іоанікія Галятовського – «натуры разумной истность нероздѣльная» [*Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 94].

²⁷⁷ *Унгер Р.* Философские проблемы новейшего литературоведения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – Москва, 1987. – С. 155.

²⁷⁸ Див., наприклад: *Сазонова Л. И.* Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). – Москва, 1991. – С. 30–74; *Minárik J.* Baroková literatura: svetová, česká, slovenská. – Bratislava, 1984. – S. 23–24.

минулого»²⁷⁹, – хоча й «нове розуміння життя», як усяке розумове явище, «неможливе поза участю в тій чи іншій традиції»²⁸⁰) на ґрунті риторичного слова набуває особливого характеру бодай тому, що тут панує цілком свідоме «наслідування» взірця. Скажімо, Софроній Почаський (ода «Талія» з «Свхаристеріона») наслідує Вергілієву буколіку «Тітіре, ти в холодку опочив під буком гіллястим...»²⁸¹, Феофан Прокопович як автор трагедокомедії «Володимир» – драму Плавта «Amphitrio»²⁸², а в «Елегії» про блаженного Олексія – третю й четверту елегію першої книги «Скорботних елегій» Овідія²⁸³.

Спеціально вказуючи на те, що «наслідування – це душа поезії» («imitatio... est anima poeseos»)²⁸⁴, українські теоретики літератури часів бароко розрізняли два види «наслідування»: «наслідування природи» (imitatio naturae) й «наслідування твору» (imitatio operis). Говорячи про «наслідування природи», вони спиралися, як правило, на Аристотеля та на його пізніших інтерпретаторів, наприклад на Юлія Цезаря Скалігера²⁸⁵, Якоба Понтана²⁸⁶ й інших, хоча іноді вказували й на Платонову схему міметичної ієрархії²⁸⁷. Отже, «наслідування природи» аж ніяк не мислилося тут суто ілюзійним актом (зауважу принагідно, що наша стара література знає «наслідування» реальних чи ілюзорних форм буття, у ході якого літературний образ поставав, сказати б, їхнім «іконічним» словесним відбитком, подібно до того, як середньовічний мініатюрист, намагаючись передати слова Псалтиря: «Положиша не небеси уста

²⁷⁹ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Ленинград, 1940. – С. 51.

²⁸⁰ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. – Москва, 1986. – С. 439.

²⁸¹ Див.: Пачовський Т. «Метаморфози» Овідія в українській літературі // Публічній Овідій Назон: До 2000-річчя з дня народження. – Львів, 1960. – С. 69.

²⁸² Див.: Петров Н. И. Южнорусская литература XVIII века, преимущественно драматическая // Русский вестник. – 1880. – Т. 147. – Май. – С. 382.

²⁸³ Див.: Прокопович Ф. Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. – Москва; Ленинград, 1961. – С. 494–495 прим.

²⁸⁴ Procopowitz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 16. Див. також: Довгалевський М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 34.

²⁸⁵ Див.: Julii Caesaris Scaligeri viri clarissimi. Poetices libri septem... Editio secunda. Apud Petrum Santandreaum. – MDLXXI.

²⁸⁶ Див.: Jakobi Pontani de societate Iesu. Poeticarum institutionum libri III. – Ingolstadtii, MDXCVII.

²⁸⁷ Див.: Довгалевський М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 39.

своя, и язык их преїде по земли»²⁸⁸, зображував людські постаті з неймовірно довгими язиками, котрі сягають мало не до землі²⁸⁹, тобто дзеркально-мертво переносив у малярство словесні форми репрезентації певних ідей, малював слова). На думку Феофана Прокоповича, «наслідування природи» «тотожне з поетичним вимислом (eademque est cum effictione poetica)»²⁹⁰. Таким чином, «під поетичним вимислом, або наслідуванням, варто розуміти не лише фабулярне плетиво, але й усі ті форми 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)»²⁹¹.

Тлумачення іншого виду «наслідування» – *imitatio operis* – укажує на те, що українські барокові теоретики літератури культивували настанову на підкорення індивідуальної творчості *літературній традиції*. «Наслідування вірців», – зазначав Феофан Прокопович, – це не що інше, як «старанне вивчення авторів, завдяки якому ми прагнемо уподібнитися до якогось визначного поета (scilicet praestantis alicuius poetae similes studemus evadere)»²⁹².

При цьому *imitatio operis* тлумачиться, з одного боку, як шкільне вправління в «мистецтві поетичному» (*ars poetica*) чи «мистецтві риторичному» (*ars rhetorica*), а з другого – як необхідна умова становлення будь-якого літературного твору. Сама практика шкільного «наслідування вірців» мала власним наслідком те, що «при читанні в колегіях класичних авторів більш за все звертали увагу на форму творів, а не на їхній дух»²⁹³. Таке явище здавна характеризувало християнську культуру, зокрема школу, де «зовнішній», тобто поганський, текст поставав, як правило, у препарованій формі риторичної чи поетичної «матерії». Так, в ухвалі одного

²⁸⁸ Книга Псалмів 72 (73): 9.

²⁸⁹ Див.: Буслаєв Ф. Византийская и древнерусская символика (по рукописям от XV до конца XVI в.) // Буслаєв Ф. Древнерусская народная литература и искусство. – Санкт-Петербург, 1861. – Т. 2. – С. 203.

²⁹⁰ Procopowitz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 68.

²⁹¹ Ibidem. – P. 16.

²⁹² Ibidem. – P. 68.

²⁹³ Шульгин Я. Несколько данных о школах в правобережной Украине в половине XVIII в. // Киевская старина. – 1891. – Т. XXXIV. – Июль. – С. 105. Пор.: Hernas Cz. Varok. 4-e wyd. – Warszawa, 1980. – S. 215.

з партикулярних соборів XI століття зазначалося: «Тим, хто проходить еллінські вчення і вивчає їх не заради лише навчання, але й наслідують їхні марнотні думки й вірує в них, як в істинні, і таким чином наповняє на них, як на таких, що мають міць..., – анафема»²⁹⁴, – а згодом Георгій Схоларис, звинувачуючи відомого візантійського неоплатоніка Георгія Геміста Плетона у відступництві від Христової віри, запевняв, що той «читав і вивчав старогрецькі книги, спершу поетів, потім філософів, не заради того, щоб вивчити мову, як роблять усі християни, а задля наслідування їхніх думок...»²⁹⁵. Та й українська школа часів бароко позначена приблизно такою самою рецептивною настановою, причому не лише стосовно греко-римської класики, але й стосовно будь-яких інших джерел, які на ідейному рівні не узгоджувалися із засадами православної доктрини.

А що таке *imitatio operis* як необхідна умова становлення літературного твору? Це «наслідування», – відповідав Феофан Прокопович, яке «полягає в певному збігові нашого мислення з мисленням якогось взірцевого автора (*posita in quandam mentis nostrae cum probati alicuius auctoris conformatione*)»²⁹⁶. У такому разі процес, кажучи словами Вільгельма фон Гумбольдта, «перетворення дійсного на образ» можна описати ось так.

Усякий літературний твір постає, спираючись у технічному плані на: 1) «тему», 2) «взірець» і 3) «матерію». «Фундаментом» твору виступає «тема». Задля того щоб розгорнути, чи, як тоді казали, «ампліфікувати», її в текст певної жанрової структури, потрібні «взірець» і «матерія». Отже, будь-який літературний жанр репрезентує довша чи коротша низка взірцевих авторів, а новий текст структурується як їхнє «наслідування» в розумінні збіжності «нашого мислення з мисленням якогось взірцевого автора». «Матерія» тим часом виступає в ролі конструктивного матеріалу нового літературного тексту, інакше кажучи, засобом ампліфікаційної практики, таким собі «вбранням думки». Зауважу принагідно, що термін *materia* в укра-

²⁹⁴ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – Москва, 1930. – Т. I. – С. 847.

²⁹⁵ Гарэн Э. Византийские и итальянские платоники Кватроченто // Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: Избранные работы / Пер. с итал. – Москва, 1986. – С. 157.

²⁹⁶ Procopowitz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 71. Поп.: Сурпiani Soarii societatis Iesu Tabulae rhetoricae. – Leopoli, 1722. – P. 9–10.

їнських барокових поетиках мав подвійне значення згідно з подвійним значенням терміна *imitatio*: у перспективі *imitatio naturae* «матерія» означала об'єкт «наслідування», передовсім людські вчинки (*actiones humanae*), а в перспективі *imitatio operis* – конструктивний матеріал. Наприклад, Митрофан Довгалецький у відомому трактаті «Сад поетичний» подав широкі добірки різної образності, що нею поет у разі потреби міг би скористатися, ампліфікуючи ту чи іншу «тему». Взагалі, тогочасні поетики й риторики, як правило, мають у своєму складі так звані «сховища» (*conditorium*) різноманітних конструктивних матеріалів²⁹⁷.

Традиціоналістські засади означали культивування топосів (*τόποι*, *loci communes*), з огляду на що життєві реалії важили для поета лише як «збудники» певної ідеї – кореляту «теми» майбутнього твору. Цим їхня роль у креаційному акті, власне кажучи, і вичерпувалась – на ґрунті «мистецтва поетичного» життєві реалії існують для поета-творця (*factor, fictor, imitator*) уже як трансформовані в літературну «матерію». Вони таким чином перестають бути рушіями творчого процесу, поступаючись місцем у цій ролі літературній традиції. Отже, шлях творення поетичної речі за законами риторики пролягає від наслідуваних явищ життя до сфери літературної традиції. І своє завершення він знаходить саме на теренах останньої. Як наслідок – поетична модель певної життєвої реалії виявляється моделлю літературної традиції «наслідування природи», а творчий процес постає, крім усього іншого, раціональною діяльністю, спрямованою на упорядкування явищ життя за допомогою топосів, тобто «наслідування природи» цілком опосередковане тут «наслідуванням твору» на всіх щаблях риторичного методу становлення тексту: *inventio – dispositio – elocutio*. Поет-imitator і наслідувана ним природа ніби «розділені» традицією, причому остання є настільки вагомою, що має здатність підпорядкувати собі і поета, і природу. Можна стверджувати в близькій до парадоксу формі, що поетична творчість постає тут не так актом *особистісного* «наслідування природи», як плодом літературної традиції (*translatio studii*), що

²⁹⁷ Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – Киев, 1982. – С. 15, 17, 19, 25, 32, 40, 47, 48, 59, 71, 75 та ін. Пор., наприклад: *Gradus ad Parnassum, sive novus synonymorum, epithetorum, phrasium poeticarum, ac versuum thesaurum...* – Lugduni, MDCCXXV.

«використовує» автора як інструмент власного розгортання. Словом, автор перетворюється на, я б сказав, «розумне перо» в руках традиції.

Під впливом певних позалітературних чинників «наслідування вірців» могло набувати й радикальних форм. Скажімо, традиціоналізм української барокової літератури часом набував крайніх форм з огляду на ту обставину, що переважна більшість наших тогочасних письменників належали до чернечого стану, а для психології ченця дуже характерне «розчинення індивідуального в загальному». Згадаймо хоч би те, що говорив у передмові до свого «Духовного заповіту» ієромонах Феодосій Манявський. Мов, я «понудихся 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 спасенія их: в нем же не словеса мудрости свѣта того, ниже моя мудрованія и ученія, но воспоминанія самых заповѣдей Господских евангелских и апостол святых и святых отець»²⁹⁸. Маємо тут класичний варіант перетворення фігури «самоуничиження» в цілковиту відмову від особистісного творчого акту. Текст набуває характеру справжніх «строматів», адже творча напруга постає напругою «меморіальною»: одне-єдине власне завдання отець Феодосій убачає в *пригадуванні й репродукуванні* (ex memoria exponere) якихось авторитетних джерел. Ту саму настанову бачимо і в Чернігівського архієпископа, святителя Івана Максимовича, який у своєму марійному епосі «Богородице Діво» наполегливо повторював: «Не новое аз пишу, з святых собираю»; «От премногих собравши, здѣ вам полагаю»; «что обрѣтох в книгах, здѣ то полагаю»; «что в писаніи взысках, изволте читати»²⁹⁹. Ясна річ, це радикальний прояв «наслідувальності», але втілена в ньому логіка творчого акту на ґрунті риторичного слова залишається тією самою також і в цілком поміркованих її інтерпретаціях, що засвідчує, наприклад, літературна систематика Григорія Сковороди.

²⁹⁸ Завѣт духовный в ієромонасах Феодосія, игумена бывшего обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич. – Львов, 1868. – С. 57.

²⁹⁹ Максимович І. Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 18, 48, 54, 73. Див. також: Максимович І. Осм блаженства евангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніе. – Чернігів, 1709. – Арк. 1 зв.

Вчення Сковороди про «сродну» (стоїчне $\alpha\kappa\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$) працю дозволяє з певністю стверджувати, що найважливішою передумовою поетичної творчості філософ уважав природну схильність людини до поезії («поетом треба народитися», – казали із цього приводу українські барокові поетики). Однак це, так би мовити, лиш потенція «сродної» праці, яка актуалізується шляхом прилучення людини до сфери «мистецтва поетичного» як певного корпусу настанов, технічних приписів, канонів тощо. Сковорода, як і автори українських поетик XVII–XVIII століть, тлумачив опозицію «*natura – ars*» у дусі Горацієвого «Послання до Пісонів» (*Ars poetica*, 408–411). «Невже ти тому не прислав мені жодного листа, що я вважав твої вірші трохи недосконалыми (*rudiusculos*)? – звертався він до свого юного друга Михайла Ковалинського. – Навпаки, тим частіше їх посилає. Бо хто ж народжується митцем (*artifex*)? Вправи (*usus*) через помилки ведуть нас до вишуканості письма (*elegantiam scribendi*). Твої вірші, якщо їх порівнювати з бездоганними (*perfectos*) віршами, справді можуть здатися такими (як я їх оцінив), але, якщо зважити на твій вік і на твої успіхи в науках, вони достатньо заслуговують похвали»³⁰⁰.

Отже, поезія традиційно мислиться тут своєрідним розумовим ремеслом ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$), яке принципово нічим не вирізняється серед усіляких інших ремесел, наприклад від ремесла хлібороба, філософа чи воїна, – якщо мати на увазі три найголовніші різновиди «сродності» в Сковороди: «сродность к хлѣбопашеству», «сродность к богословію», «сродность к воинству».

Варто зауважити, що українські барокові автори взагалі дотримувалися традиційної десь від часів пізнього еллінізму (Марціан Капелла, Боецій, Кассіодор) стратифікації «мистецтв»³⁰¹. Наприклад, Георгій Кониський у своєму курсі філософії писав так: «Мистецтво є подвійним: вільне й механічне, або рабське. Вільним є те, яке гідне вільної людини або яке не стосується твору, вистражданого тілом. Рабським є те, яке не личить знатному мужеві або яке відноситься до творів, вистражданих тілом. Число вільних

³⁰⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1070.

³⁰¹ Див. про це, наприклад: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. – Москва, 1972. – С. 58; *Guryń A.* Kultura duchowa // Kultura Europy wczesnośredniowiecznej. Zeszyt 10. Italia. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1980. – S. 316.

мистецтв³⁰² охоплюється оцим віршем: «Мова, тропи, мислення, число, тон, кут, зорі». Рабських – оцим: «Село, ліс, зброя, ремісник, рани, шерсть, кораблі». Де «мовою» позначається грамати́ка, «тропами» – риторика³⁰³, «мисленням» – діалектика, «числом» – арифметика, «тоном» – музика, «кутом» – геометрія, «зорями» – астрономія, «селом» – землеробство, «лісом» – мисливство, «зброєю» – військова справа, «ремісником» – ремесла, «ранами» – медицина, «шерстю» – ткацтво, «кораблями» – мореплавство³⁰⁴.

Так чи інакше, рівень досконалості поетичного твору потрапляє в пряму залежність від знання автором приписів «мистецтва поетичного» та його вправності в «наслідуванні» літературних взірців, а шлях формування поета постає таким чином як пряма, що пролягає від цілковитого невміння до тієї вершинної точки майстерності, що її репрезентують твори Горация, Вергілія, Сенеки та інших взірцевих авторів. Навіть богодухновенна Біблія, як впливає з міркувань Сквороди, створена згідно з правилами «мистецтва поетичного». Принаймні матерія-«меон», будучи сутністю онтологічною, тобто всеосяжним принципом становлення речей у ході еманції Єдиного³⁰⁵, у «символічному світі» Біблії постає «матерією» поетичною, тобто розмаїттям «знаменій, гербов и печатей, тайно-образующих горнее начало» (коло, сонце, око, планети, дерева, плоди, вогонь, золото, птахи, риби, джерело, сніг, острів, гавань тощо), розмаїттям «фігур и монументов», за допомогою яких «любомудрцы в разных вѣках и народах» змальовували Початок усього суцього.

Варто зауважити, що *матерія* є однією із найважливіших універсальї, які утворюють класичну парадигму європейського способу думання³⁰⁶. У його межах вона корелює з *формою* і тлумачиться загалом як певний *принцип індивідуації*. «Materia, – прямо писав Тома Аквінський у своїй «Сумі теології», – est principium

³⁰² Ідеться про septem artes liberales.

³⁰³ Поетика є, як пам'ятаємо, «віршованою риторикою».

³⁰⁴ Кониський Г. Раціональна філософія, або Логіка // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 208.

³⁰⁵ Про сквородинське розуміння поняття «матерія» див.: Чижевський Д. Філософія Г. С. Сквороди. – Варшава, 1934. – С. 60–82; Kline G. L. Skovoroda's Metaphysics // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R. H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. – Edmonton; Toronto, 1994. – P. 223–229.

³⁰⁶ Див. про це, наприклад: Ingarden R. Spór o istnienie świata. – Warszawa, 1962. – Т. I.

individuationis»³⁰⁷. І трохи далі: «сприйняті матерією форми індивідуалізуються матерією...»³⁰⁸. Прикметно, що опозиція *матерії* та *форми* зберігає свій *онтологічний* сенс також на ґрунті риторики. «Форма – це смисл речі й ідея, завдяки якій річ є тим, чим вона є й чим відрізняється від інших, – зазначав, наприклад, дуже шанований у старій Україні Кипріано Соарез³⁰⁹ і продовжував: – матерія є те, з чого й у чому річ існує...»³¹⁰. Отож, інтерпретуючи суть процесу *creatio ex nihilo* стосовно «символічного світу» Біблії, Григорій Сковорода в «Силені Алквіада» зауважував: «Сіе-то есть прямое сотворение *сильнаго!* дѣлать из ничего чудо, из сѣни точность, дать грязи ипостась, а подлой тлѣни – величіе»³¹¹. До цих слів письменник робить вельми значущу примітку: «*Quod est techna poetica? Facere ex malo bonum. Quis bonus?.. Caro nihil...*»³¹². Акт поетичної творчості постає, таким чином, складником усеосяжного еманційного руху, а, з другого боку, власне сам цей еманційний рух перетворюється на процес поетичної творчості. Поет-деміург згідно з певним «взірцем» організовує літературну «матерію» шляхом прилучення її до сфери «логосу» («тема»).

Природно, що рафінована культура риторичного слова витворює цілу низку просторих збірок *риторичної «матерії»* на зразок видань знаменитої книги «*Gradus ad Parnassum, sive novum synontmorum, epithetorum, phrasium poeticarum ac versuum thesaurus Smetium, Ianuam Musarum, Docectum Epithetorum, Parnassum Poeticum, Elegantias Poeticas, Thesaurum Virgilii, aliosque omnes in genus Libros ad Poesim necessarios complectens*» (Ліон, 1725). При тому використання топосів не було процесом їхньої звичайної репродукції.

³⁰⁷ *Thomas Aquinus. Summa totius theologiae. Praeae partis. Volumen primum. – Lugduni, MDCCI. – P. 51.*

³⁰⁸ «Formae, quae sunt receptibiles in materia, individuatur per materiam...» [Ibidem. – P. 53].

³⁰⁹ Див.: *Sydorenko A. The Kievan Academy in the Seventeenth Century. – Ottawa, 1977. – P. 110; Пулюк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – Київ, 1993. – С. 89–91.*

³¹⁰ «Forma est ratio rei et nota, per quam res est id, quod est, et ad alius distinguitur; materia est, ex qua et in qua res sunt...» [Cypriani Soarii societatis Iesu Tabulae rhetoricae. – Leopoli, 1722. – P. 19].

³¹¹ *Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 741.*

³¹² «Що таке поетичне мистецтво? Робити з поганого *добре*. Хто добрий? *Плоть – нішота...*» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 741 прим.].

До «матерії» поетичної можна цілком допасувати одну характерну (передовсім у системі неоплатонічного світобачення) рису матерії онтологічної: знаменитий коментатор Прокла Йоане Петриці зауважував свого часу з посиланням на Сократа, що «матерія схожа на жінку, яка повсякчас віддається іншому, адже коли вона володіє апороєю якогось роду, то намагається звільнитися від неї, скинути її і знайти, підкорившись, інший рід, і так, змінюючись від одного до іншого, вона вічно непостійна щодо своїх коханців»³¹³. Так само плінною, протейною є й «матерія» поетична (риторична) – топоси. Набуваючи повсякчас нового сенсу, вони аж ніяк не самототожні на ідейному рівні³¹⁴. Узяти для прикладу топос «дзеркало», що його можна легко знайти у творах Кирила Ставровецького³¹⁵, Мелетія Смотрицького³¹⁶, Петра Могили³¹⁷, Іоанікія Галятовського³¹⁸, Антонія Радивилівського³¹⁹, Симеона Полоцького³²⁰, Інокентія Гізеля³²¹, Лазаря Барановича³²², Дмитра Туптало³²³, Стефана Явор-

³¹³ *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. – Москва, 1984. – 87.

³¹⁴ Пор.: *Деррида Ж.* Шпори: стили Ницше // *Философские науки.* – 1991. – № 2. – С. 125–134.

³¹⁵ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 3 (передмова до читача, б. п.), 30, 172, 82 зв. (друга пагін.), 160 зв. (друга пагін.).

³¹⁶ [*Smotryc'kyj M.*] Ἐπιῶνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskieu Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 5 (передмова до читача, б. п.).

³¹⁷ *Могила П.* Собрание краткия науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно-католическія христіанскія. – Почаїв, 1783. – Арк. 40.

³¹⁸ *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 47–47 зв.; *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 230, 324–324 зв.

³¹⁹ *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 626, 669; *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 130, 355.

³²⁰ *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 115, 143 зв., 236 зв., 321 зв., 457 зв.–458, 500 зв., 520 зв., 3 зв. (друга пагін.), 109 зв. (друга пагін.).

³²¹ *Гізель І.* Мир с Богом челоувѣку. – Київ, 1669. – С. 621.

³²² *Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 73 зв.–74;

³²³ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 15 зв.; *Туптало Д.* Поученіе в недѣлю пятую по Святом Дусѣ // *Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго:* В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 96 зв.–97 (друга пагін.); *Туптало Д.* Слово на празденство явленія пречистыя ікони Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи в градѣ Казанѣ // *Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго:* В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 155; *Туптало Д.* Брань святого архістратига Міхаїла, воеводы

ського³²⁴, Івана Максимовича³²⁵, Михайла Козачинського³²⁶, Феофілакта Лопатинського³²⁷, Феофана Прокоповича³²⁸, Йоасафа Кроковського³²⁹, Паїсія Величковського³³⁰, у книжках на зразок «Киево-Печерського патерика»³³¹, «Алфавита духовного»³³², «Слова до католицького люду»³³³ чи «Зерня Божого слова»³³⁴ та навіть у назвах багатьох тогочасних книжок, як-от «Діоптра, сирѣч Зерцало, албо Изображеніе извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ» Віталія Дубенського, «Зерцало богословіи» Кирила Ставровецького чи «Зерцало православнаго исповѣданія» Дмитра Туптала. У літературі українського бароко цей образ набув іще більшого поширення

сил небесных, и ангелов его с седаоглавным зміем // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 568–569; *Туптало Д.* Дванадцят статей, иже увѣрят сомнящихся или невѣрство имущих челоуѣков о пресуществленіи хлѣба в тѣло и вина в кров Господа нашего Ісуса Христа // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 125.

³²⁴ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 354, 669, 745.

³²⁵ *Максимович І.* Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 117; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 111; *Максимович І.* Оѳеатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 2 зв., 14, 17, 159 зв.; *Максимович І.* Богомысліе. – Чернігів, 1710. – Арк. 2 (передмова до читача, б. п.), 277.

³²⁶ *Козачинський М.* Августейшей непобедимой імператрицѣ ся священнейшему царскому величеству Єлисаветѣ Петровнѣ... – Київ, 1744. – Арк. 7 зв. (б. п.).

³²⁷ *Лопатинський Ф.* Обличеніе неправды расколническія... – Москва, 1745. – Арк. 53.

³²⁸ *Прокопович Ф.* Слово в день святого благовѣрнаго князя Александра Невскаго // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – С. 14.

³²⁹ *Кроковський Й.* Акафіст святѣй великомученицѣ Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 9 зв.

³³⁰ *Величковський П.* Письма // Житие и писанія молдавского старца Паисія Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайского, Исихія Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 203, 207, 231, 243.

³³¹ Патерік, или Отечник Печерскій. – Київ, 1661. – Арк. 23 зв., 32, 38 зв.

³³² Алфавит духовный в пользу іноким и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 20, 100 зв.

³³³ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 7 зв., 104 зв.

³³⁴ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоуѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 287.

під впливом популярних емблематичних енциклопедій: «Mundus symbolicus» Філіппо Пічінеллі³³⁵, «Symbola et emblemata selecta»³³⁶ тощо. «Дзеркало» постає тут формою існування цілого букета найрізноманітніших ідей і концептів³³⁷.

Насамперед «дзеркало» є неодмінним образом у ході інтерпретації таїнства євхаристії. Скажімо, Іоаникій Галатовський писав про це так: «Маємо подобенство и приклад в зверцадлѣ шклянном, которое, будучи цѣлым, показывает в собѣ человекѣ цѣлого, который глядит в него, гды ж зверцадло розбитое так, же много ся частей з него станет, на той час каждая часть зверцадла наименшая показывает цѣлого человекѣ, который глядит на зверцадло тоє, – так и Христос цѣлый єст под особою хлѣба в цѣлой гостіи, цѣлый и в каждой наименшой части гостіи...»³³⁸.

Набуваючи ще більшої універсальності, ця образна модель відповідно структурувала метафізичні опозиції матерії та духу, єдиного й множинності, частини й цілого, континуального й дискретного. Згадаймо хоч би «Камінь віри» Стефана Яворського, де сказано так: «...Частей бо душа не имать, дух нераздѣлен суть. Но и в иных вещех не тожде ли бывает, ни ли видѣсте когда от многих частей устроенное зеркало, како єдино и тожде лице человекѣское во многих оных зеркала частех видимо бывает»³³⁹. З цього погляду особливо яскравими є «дзеркальні» образи в поетичних і прозових тво-

³³⁵ *Picinellus Ph. Mundus symbolicus.* – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. II. – Р. 37–45.

³³⁶ *Емвлемы и сімволы избранные.* – Санкт-Петербург, 1788. – С. 30, 32, 38, 58, 68, 78, 80.

³³⁷ Див.: *Софронова Л. А.* Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. – Москва, 1982. – С. 78–101.

³³⁸ *Галатовський І.* Месія правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 230. Див. також: *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 82 зв.; *Гуптало Д.* Дванадцять статей, иже увѣрят сомнящихся или невѣрство имущих человекѣков о пресуществленіи хлѣба в тѣло и вина в кров Господа нашего Ісуса Христа // Сочиненія свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 125; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 7 зв.; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекѣских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 287; Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 565–566; *Rudnicki S.* Kazanie na uroczystość Narodzenia Przczystey Bogarodzicy Panny // Dzieło uroczystego uiwienczenia rzymskiemі watykańskiemі koronami cudownego Poczaіowskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny. – Poczaіow, 1775. – К. 11 v.

³³⁹ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 392–393.

рах Григорія Сковороди. Ще в ранній поезії «Про святу вечерю, або Про вічність», розпочавши розмову про євхаристію:

Carne panem vinumque vides, sed mente videtur,
Sub specie carnis qui latet, ipse Deus³⁴⁰, –

поет продовжував:

Res et corpus es umbrarum, sed rebus es umbra;
Per te res quaevis possidet esse suum.
Ergo lates speciosa in fronte patentibus umbris:
Quae latitant, et in his frons speciosa pates.
Ac ubi frons speciosa foras excesseris, illic
Ens seu res, quod erat, desinet esse statim.
Cum fugis, haud fugis hinc: cum desinit, incipit esse;
Nempe et in his rursum jam nova forma pates.
Quid ludis mentem mihi, Sancte volubilis anguis?
Et fugiens remanes et remanendo fugis.
Nunc latitas umbris, jam rebus es umbra patendo;
Cum fugis, absque tamen te nihil esse potest.
Quale est, si centum speculorum te orbe corones,
In variis speculis, forma sed una patet.
Non ego te capio capiens; cum reddo, reservo:
Cum in partes traheris, totus es inde tamen³⁴¹.

³⁴⁰ «Бачиш очима вино тут і хліб, проте розумом видно / Господа Бога, який, тіло прибравши, сховавсь» (пер. Мирослава Роговича) [*Сковорода Г. Повна академічна збірка творів.* – С. 147].

³⁴¹ «Тілом і річчю ти тіней еси, для речей – лише тінню. / Завдяки саме тобі все має власне буття. / Отже, ти схований завжди у виразно видних нам тінях. / В схованім завжди тебе виразно бачимо ми. / Там, де ти вступиш виразно, річ або сутне, що досі / Мало вже своє буття, тратить воно його враз. / Зниклий, щезаєш не весь: твій кінець є початком чужого, / Адже й у ньому тебе видно знов у формі новій. / Бавишся нащо ти розумом моїм, святий в'юнкий змію? / Зниклий, ти звідси не щез й зник, залишаючись тут. / Видно тебе то як тіні речей, то ти схований у тінях, / А як зникаєш цілком, бути не може ніщо. / Ось так коли, дзеркалами себе оточивши, свій образ / Бачиш у безлічі їх, в дійсності все ж ти один. / Взяти не можу тебе, хоч беру; повертаю, зберігши, / Цілий ти навіть тоді, в друзки коли розлетівсь» (пер. Мирослава Роговича) [*Сковорода Г. Повна академічна збірка творів.* – С. 147].

«Дзеркальні» образи зберігають свій метафізичний сенс не лише тоді, коли Сковорода пише про «обывательный» світ, тобто про безконечний у часі та просторі макрокосмос, але й тоді, коли мова заходить про людину-«мікрокосмос»: «Когда смотрит на себе в зеркаль пречистых облачных вод солнце, тогда его лице, являемое во облаках, есть радуга. Сердце человеческое, взирая на свою самую ипостась, воистину раждает предѣл обуреваній, иже есть радостная оная дуга Ноева: «Пройшли облака. Радостна дуга сіяет. / Пройшла вся тоска. Свѣт наш блистает»³⁴².

Те саме стосується й «символічного світу» Біблії, про який філософ казав таке: «Частицы разбитого зеркала едино всѣ лице изображают, а разнообразная Премудрость Божія в различных, в стовидных, тысяще-личных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах, аки крин в терніи³⁴³, сама собою все украшая, является едина и тажде»³⁴⁴.

Ясна річ, що осягнення Бога через твориво в літературі українського бароко раз по раз постає в «дзеркальних» образах. «...Апостол Павел мовит: «Видим ибо нынѣ, якоже зеркалом в гаданіях, тогда же лицом к лицу»³⁴⁵. Тут апостол навчає, – розмірковуював Іоаникій Галятовський, – же тепер мы, на земли живучи, видимо Бога през створене, през Писмо Святое, през фигуры, которые ся зеркалом и загадками называет, а в небѣ юж Бога лицом к лицу будемо видѣти, бо юж тыи зверцадла и загадки там зопсуются...»³⁴⁶. «Якоже зеркалом в гаданіи» людина може бачити тут, на землі, Царство Боже³⁴⁷, тлумачити біблійні пророцтва й «тайны вѣры», які «суть паче ума человеческого, ниже постизаются нами суть»³⁴⁸,

³⁴² Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 908. Поет цитує тут перші рядки 16-ої пісні свого «Саду божественних пісень».

³⁴³ Трохи неточна цитата з Пісні над піснями 2: 2.

³⁴⁴ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 802.

³⁴⁵ Перше послання св. ап. Павла до коринтян 13: 12.

³⁴⁶ Галятовський І. Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 323–323 зв. Див. також: Максимович І. Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 49; Леванда І. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. І. – С. 275–276.

³⁴⁷ Могила П. Собрание краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно-католическія христіанскія. – Почаїв, 1783. – Арк. 40.

³⁴⁸ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 745.

пізнавати «в іскушеніях», «яко Бог избранных своих под образом скорби обвеселяет, под видом смерти оживляет, под видом немощей исцѣляет, под образом нищеты обогащает»³⁴⁹.

При цьому осягнення Бога через його твориво пов'язане щонайперше з мудрістю *самопізнання*, коли «дзеркалом» мого я постає, скажімо, Пресвята Богородиця. Нагадаю хоч би вже цитований мною уривок із «Саду Марії Богородиці» Антонія Радивилівського: «Натура челоуѣкови дала зеркало, абы, позираючи в оноє, себе самого... могл познати, – так Бог Отець в церкви святой подал за зеркало... Дѣву Марію в той цѣль, абысмо в ней нас самых познали и през самых нас познанє абысмо до познаня Божого приити могли, так розважаючи: Бог естъ Сотворитель, а мы створене, Бог естъ Господь, а мы рабы, без которого моци и провидѣнія, аки быти, аки жити, аки что доброго чинити можемо. Кто маєт познанє себе самого, таковой боязнь Божию, любовь, вѣру, надѣю и иньи цноты заховати может, что выражаючи, стародавнии філософове оныи слова «Познай тя самого», яко з неба поданыи, барзо шановали и на столпѣ мрамуровом золотыми лѣтерами писали»³⁵⁰.

А ще частіше таким «дзеркалом» для людини може бути інша людина. «Аще хочещи увѣдати, кто еси, возри в зеркало челоуѣческое, еже ест инный челоуѣк»³⁵¹, – прямо писав Віталій Дубенський. Оскільки ж людське життя надто строкате у своїх проявах, то, щоб пізнати себе, треба дивитись на нього тільки *sub specie aeternitatis*. «Ащєся прозриши во внутренней части лыжки серебряныя блестящияся, узриши лице свое обрященно, браду горѣ въздьянну и лице долѣ. Тако во челоуѣцѣ двѣ суть зеркалѣ и устроєнія. Єдино ест сопротив. Являшися здрав, силен, крѣпок и долговѣчен, яже ест суєта. Аще возриши на юность цвѣтущую, не уповай на ню, ибо прелстишиися... Єгда смертнаго устроєнія ест зеркало равно и истинно, еже показует вещи, яковы же суть, непрелестно. Аще хочещи увѣдти, каков еси, увиж челоуѣка не жива, но мертва, тамо увидиши себе быти землю, пепел и всяческу нелѣпоту»³⁵².

³⁴⁹ Максимович І. Богомыслиє. – Чернігів, 1710. – Арк. 302.

³⁵⁰ Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. – Київ, 1676. – С. 623.

³⁵¹ Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніє извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 150 зв.

³⁵² Там само. – Арк. 151–151 зв.

Оця візія людського ества може легко перетворитися на досить вишуканий «дзеркальний» концепт, як-от у «Вінку Христа» Антонія Радивилівського: «Пишут премудрыи о тыгрисѣ тоє, же єст звѣр барзо срогий и в бѣгу прудкій, зачим гды єго мысливцы хочут поймати, такого на уловленіє єго заживают способу. Зрозумѣвши, куда хошет бѣгти, там всюды покладают зерцала, а тыгрис в бѣгу своєм натрафивши на тыи зерцала, барзо ся пилно оным присмотрует, видит в них образ свой, видит себе самага и, если якую змазу в зеркалѣ обачит, то ногою албо языком оную стирает, абы зеркало, в котором свой видит образ, могл чистое учинити, а то для той причины, иж оных зеркал змазы разумѣт быти власными своими, и так в той забавѣ мысливцы имают єго... И чтож єст человѣк, если не звѣря албо животное розумное? Тоє животное человѣк на сем свѣтѣ бѣжит прудким бѣгом не так до доброго, яко до злого, не так до цноты, яко до нецноты... На уловленіє того животного розумного якого зажил Бог способу, обачте: по розных мѣстцах, яко зерцала нѣякіи, расположил люде убогіє, хорые, слѣпыи, хромыє, глухіє трудоватыи, на хорые если человѣк по звѣрховне тылко смотрѣти будет..., не даст им жадной помощи. Той же человѣк, гды ся будет пилно присмотровати тым зеркалом, то єст людем убогим, хромым, ненздным, а присмотруючися под тыми позвѣрховными знаками их убозства, калѣцтва, нендзы, як обачит натуру свою человѣческую, як обачит себе самага...»³⁵³.

Ясна річ, радикальні висновки, які випливали з ідеї самопізнання, зрозумілої як осягнення людиною власної зникомості, тлінності, конечності, були близькі далеко не всім українським письменникам доби бароко. Феофан Прокопович, скажімо, писав із цього приводу таке: «...Суть нѣцыйи... или тайным бѣсом льстиміи, или меланхолією помрачаемы, которыи таковаго нѣкоєго в мысли своей имѣют урода, что вся им грѣшно и скверно мнится быти, что либо увидят чудно, весело, велико и славно, аще и праведно, и правильно, и не богопротивно, напримѣр: лучше любят день ненастливый, нежели ведро, лучше возрадуются вѣдомостями скорбными, нежели добрыми, самага счастья не любят, и не вѣм, как то о самих себѣ думают, а о прочіих так: аще кого видят здрава и в добром поведеніи, то, конечно, не свят, – хотѣли бы всѣм человѣком быти злообразным,

³⁵³ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 130. Пор.: *Полоцький С. Вечеря душевная*. – Москва, 1681. – Арк. 110 зв. (друга пагін.).

горбатым, темним, не благополучним, и развѣ в таком состоянїи любили бы их. Таковых еллины древнїи нарицали мїсантропы, сіест человѣконенавидцы»³⁵⁴. Саме тому «дзеркальні» образи того ж таки Сковороди, поза всяким сумнівом, пройняті *аскетичними* інтенціями, загалом навряд чи мають у собі щось питомо «мізантропічне». Хоч, зрештою, Сковороді таки закидали часом мїзантропію, про що красномовно свідчить лист філософа до Василя Максимовича, написаний у 1864 році³⁵⁵.

Зрештою, сам Христос, як і Пресвята Тройця взагалі, у літературі українського бароко постає «зерцалом»: «Разсуждай Господа Иисуса быти образ и зеркало житїю, дѣлу и терпенїю в настоящей временной жизни, – писав, наприклад, Іван Максимович, – зеркало же сіє во вся дни перебуванїя своего Христос житїем и дѣлом нам изяви и представи, наипаче изряднѣе и преизобильнѣе в страстех его просїя»³⁵⁶. Якраз в оце «дзеркало» має пильно вдивлятися кожна людина, яка прагне врятувати свою душу, адже Творець, як казав Дмитро Туптало, «приближается... ко приближающимся ему и присутствует присутствующим ему и зрит на зрящїя его, есть бо яко зеркало. Смотрит кто в зеркало, смотрит и лице, зримое в зеркалѣ. Отвращается кто от зеркала, отвращается от него и лице оноє, в зеркалѣ зримое. Подобнѣ Бог наш обращается к обращающимся к нему и смотрит на смотрящих нань, отвращает же лице свое от отвращающихся от него, ниже призирает на тѣх, иже не смотрят на него, не хотящи видѣти присутствїя его в себѣ»³⁵⁷.

Принципом індивідуації досить широкого кола ідей в українській літературі часів бароко постають також образи «*маляра*» й «*картини*». Перш за все ці метафори репрезентують тут опозицію

³⁵⁴ Прокопович Ф. Слово в недѣлю цвѣтную о власти и чести царской // Феофана Прокоповича, архїєпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. I. – С. 241–242.

³⁵⁵ Див.: Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1268.

³⁵⁶ Максимович І. Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 115.

³⁵⁷ Туптало Д. Поученїе в недѣлю пятую по Святом Дусѣ // Сочиненїя святаго Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 96 зв.–97 (друга пагін.). Див. також: Транквіліон-Ставровецкий К. Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 222; Галатовський І. Ключ разумѣнїя. – Київ, 1659. – Арк. 47–47 зв.; Баранович Л. Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 73 зв.–74.

Бога-Творця та його творива. Наприклад, щойно згаданий Дмитро Туптало, інтерпретуючи шестоднев, писав у своєму «Літописі»: «Начиная же Создатель первую оную тварь, невидимую и неукрашенную, производит в совершенство и в украшение, во-первых, повелѣ из тмы свѣту возсіяти. Якоже бо кій художник в полунощи востав дѣлати что хоцет, возжигает первѣе свѣщу, да видит, яже в дому его, сице премудрый создатель Бог, аще и всевидец, зряй в темной безднѣ сушая, аки на яснѣ обрѣтающаяся, обаче первѣс, яко свѣщу в храминѣ, в темной безднѣ свѣт дневный возсіяти рекл: «Да будет свѣт», – и бысть свѣт»³⁵⁸.

Саме ця образна модель утілює в собі уявлення про *довершеність Божого творива*, адже Бог, неначе маляр:

Niebo iasnemi zmalował gwiazdami
Ziemie slicznemi zmalował kwiatkami,
Iak pomalował u ludziach pięknie twarzy,
Wyć iak aniołem innemu zdarzy³⁵⁹.

А ще вона може втілювати в собі й уявлення про, сказати б, *ноуменальну людську «персону»*, як ось у цих словах «Саду...» Антонія Радивиловського: «...что суть людіе в мысли Божей, если не образки в коморцѣ малярской...»³⁶⁰. Вона може виражати також думку про «префігуральну» стратегію Святого Письма, тобто уявлення, згідно з яким Старий Заповіт є символічним засвідченням євангельської історії³⁶¹, або уявлення про людську душу. «Юный отрок, – казав, наприклад, Дмитро Туптало, – подобен суть дсцѣ, уготованной ко іконному писанію, на ней же, еже из начала іконописец напишет аще честноє, аще безчестноє, аще святоє, аще грѣшноє, аще ангела, аще бѣса, то и пребудет выну»³⁶². Тож не даремно в «Книзі житій

³⁵⁸ Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 11. – Останні слова – цитата з книги Буття 1: 3.

³⁵⁹ *Varanowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 326. Див. також: *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 91–91 зв.

³⁶⁰ *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 431.

³⁶¹ Див., наприклад: Начатки догмато-нравоучителнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 529.

³⁶² Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 277–278.

святых» преподобномучениця Євдокія Іліопольська зверталася до свого наставника Германа зі словами: «...Не отыми живописныя руки от дски уготованныя, дондеже во мнѣ совершенно Христа вообразиши»³⁶³.

Неоднакові сенси мали також дуже популярні за часів бароко сюжети про старогрецьких малярів, узяті з XXXV книги «Природознавчої історії» Плінія. Вони могли втілювати в собі, скажімо, думку про *формальну природу краси*, от, скажімо, в одній із проповідей Лазаря Барановича: «Во время пресловутого иконописца Апеллеса пряхуся между собою художни иконописцы, кто от них краснѣе изобразит образ Єлены? От них же єдин, яко не може красно изобразити, зѣло много злата понудихся наложить. Єгда же показа Апеллесови свое дѣло, не видѣв во иконѣ художества, рече: «Не возмогл еси начертати красно, / Начертал еси тѣм от злата ясно. / Не начертал добросѣннѣ, / Тѣм начертал многоцѣннѣ»³⁶⁴.

Крім того, вони досить яскраво втілювали в собі думку про *зрадливість людських чуттів*: «Нѣкогда бѣ истязаніе о иконном писаніи между Зевксієм и Парразієм. Зевксій, начертавши овощи, или ягоды, изнесе на позор истинно подобны на деревьях прозябающим, птицы бо на них возлѣтавши зобаху. Парразій же изнесе написанну запону, тонким зѣло платном покровенну, такожде премудро устрои, аки бы самое истое платно в покров устроено, мящеся всѣм зрѣти. Тогда Зевксій мнѣніем прелщенных птиц вознесенный, мови, да открывши платно, явит внутр обрѣтающееся свое изображение. Осклабися Парразій, откуда позна прелщеніе свое Зевксій, безмѣрне студа исполнишися, побѣдителя прослави... Не всегда убо вѣру дадим, яже слышим, ни яже видим, вся вероятна суть, многожды прелщаемся»³⁶⁵.

Так само ці образи могли виражати й ідею «*ne sutor ultra crepidam*» («не лізь вище чобіт»), чи, як сказав би Сковорода, ідею «сродності». Маю на думці популярну в літературі українського

³⁶³ *Туптало Д.* Книга житій святых. – Київ, 1700. – Арк. 8 зв. Пор.: Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближной и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 106 зв., 108 зв.

³⁶⁴ *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 374.

³⁶⁵ *Максимович І.* Фѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 24–24 зв.

бароко оповідку про Апеллеса й шевця. Наприклад, у почаївській книзі «Зерня Божого слова» вона викладена так: «Апеллій маляр толико славный обыкл бяше образы своего рукодѣлія тамо износити, где много людей собиралось, дабы от мимоходящих услышал, кто в чем догану якову рукодѣлію его нанесет, и когда часу певного мимоидый чоботарь нѣчто в изображеніи сапогов ганил, Апеллій терпеливо того слухал, когда же чоботарь от сапог вышше поступил и недосконалость образу в голенках восписовати начал, тогда Апеллій оскорбися и рекл: «Чоботарь! не сягай вышше сапог»³⁶⁶. Зрештою, історії про грецьких малярів могли виражати навіть ідею *апофатики*, як ось ця оповідка про те, як Апеллес так-таки й не зумів намалювати портрет прекрасної Єлени Троянської: «Апеллесові замовили намалювати образ грецької пані, і він, коли після тривалої праці й напруження фантазії не зміг завершити цього портрета, поклав на полотні білий ґрунт і написав: «Ніс locus Helенае»³⁶⁷.

Та все-таки, мабуть, найчастіше сюжети про грецьких малярів ставали носіями ідеї проминальності, примарності й зрадливості цього світу. Саме такого звучання надав їм, наприклад, Іван Максимович у своєму «Театроні»: «Апеллій изрядны художеством изобрази коня Буцефала, узрѣвши инный конь воскрича к нему; Зевскій грозды написа зѣло подобное, до них же премного птицы прилѣтаху, Парразій запону на дсцѣ дивную мудростію преизбранно написа, яко истинна изявляшеса, – тако чести міра неопасных прелщають, истинны мнятся быти, обаче неистинствуют»³⁶⁸.

Про поширеність образів «*маляра*» й «*картини*» в нашій бароковій літературі, як на мене, красномовно свідчить і те, що остаточний виклад засад своєї онтології в діалозі «Зміїний потоп» Сковорода подав у формі свого роду «моралі»-«епіміфія» до сюжету про художника та його картину:

³⁶⁶ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ челоувѣческихъ сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 226.

³⁶⁷ «Тут місце Єлени» [*Arnold od świętego Floryana*. Insiquia, to iest Tzyumfalne znaki przy koronacyi Nayświętszey Maryi Panny // *Rostkowski M.* Zbior na wybor panegiryczno kaznodzieyskich pereł honor dawno od Troycy sss. w niebie, a teraz od o. s. Benedykta XIII na ziemi, Nayświętszey Maryi P. y Matki w cudownym iey obrazie na s. górze Rozańcowey nad Podkarnieniem. – Lwow, 1731. – S. 29].

³⁶⁸ Максимович І. Θεάτρον, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 76.

Дух: ...Прехитрый живописец написал на стѣнѣ оленя и павлина³⁶⁹ весьма живо. Сими образами сын его младенец несказанно веселился. И старший сын взирал с удивлением. Живописец со временем отер краски, и животные с виду ищезли. О сем малчик рыдал неутѣшно, а старший смѣялся... Теперь скажи мнѣ вину смѣха и рыданія?

Душа: О! не могу сказать, но от тебе слышать жажду.

Дух: Конечно, малчик думает, что погибли животные, того ради плачет.

Душа: Как же не погибли, если ищезли?

Дух: Ах! 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 пристаёт, то отстаёт краска так, как тѣнь к яблонѣ своей, и краска есть как плоть, а рисунок, как кость в тѣлѣ. Сего ради не разумѣющий рисунка не приложит краски. Сіе старший понимает и смѣется. Самые точныи образы еще прежде явленія своего на стѣнѣ всегда были во умѣ живописцу. Они не родились и не погибли. А краски, то прильнув ко оным, представляют оныя во вещественном видѣ, то, отстав от них, уносят из виду вид их, но не уносят вѣчнаго бытія их так, как ищезающая тѣнь от яблони не рушит яблоню. И тогда-то бывает

³⁶⁹ Сковорода не випадково говорить тут про образи оленя й павича. Згадаймо, що в християнській традиції олень споконвіку був символом Христа й праведної душі [див.: *Сумцов Н.* Культурные переживания. Олень в произведениях народной словесности и искусства // Киевская старина. – 1889. – Т. XXIV. – Янв. – С. 68–70], а також людини, яка розмірковує над Святим Письмом (див.: *Августин.* Сповідь, 11. II. 3). Образ душі-оленя походить із Книги Псалмів: «Як лине той олень до водних потоків, так лине до Тебе, о Боже, душа моя» (Книга Псалмів 41 (42): 2). Крім того, здавна існувала легенда про те, що олень пожирає змія (див., наприклад: *Пліній Старший.* Природознавча історія, IX, 53, 115). Обидва ці мотиви поєднувались у середньовічних бестіаріях, які були відомі в Україні з княжих часів [див., наприклад: Слово и сказание о зверях и птицах // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. – Москва, 1981. – С. 477]. Образ оленя був поширений також у ренесансно-бароковій емблематиці. Популярність цього образу за часів Сковороди засвідчує й те, що він став об'єктом пародіювання. Наприклад, у пародії 1779 року на мандрівних школярів-«піворізів» сказано так: «О елене быстротекущие на источники трубния! О онагри в жажду пияства своего неутолимия!» [*Петров Н. И.* Правило увѣщательное пияницам... // Україна. – 1907. – Т. I. – Март. – С. 385]. Олень – один із найулюбленіших образів Сковороди. Навіть свої листи він запечатував печаткою, на якій був зображений олень. Поет протиставляє його павичеві – яскраво бароковому уособленню «марного світу», про що я скажу трохи далі.

прямая піктура, когда она согласна с вѣчною сущих образов мѣрою, а со свойством их согласны суть краски»³⁷⁰.

Екстраполюючи цю образну модель на всю сферу буття, Сковорода виходить, зрештою, на рівень платонівських універсалій: «Всѣ тры мыры [макрокосмос, мікрокосмос і «світ символів»] состоят из двоих, едино составляющих естеств, называемых *матеріа* и *форма*. Сии формы у Платона называются *идеи*, сирѣчь *видѣнія*, *виды*, *образы*. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію, содержащія. Во великом и в малом мырѣ вещественный вид дает знать о утаенных под ним *формах*, или вѣчных *образах*. Такожде и в *символичном*, или *бібличном*, мырѣ собраніе тварей составляет *матерію*. Но Божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь, есть *форма*. Убо и в сем мырѣ есть *матеріа* и *форма*, сирѣчь плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь»³⁷¹.

Характерне для культури бароко *quirquico*³⁷² зумовило також значне поширення в українській літературі XVII–XVIII століть образу «*театр*»³⁷³. На ту пору він віддзеркалював досить широке коло думок та ідей, починаючи від уявлення про світську історію як театральне дійство (наприклад, у діалозі щойно цитованого Сковороди «Розмова про стародавній світ»³⁷⁴) чи порівняння з акторами якихось високих церковних достойників, як у «Камені віри» Стефана Яворського³⁷⁵, і закінчуючи порівнянням Діви Марії з Акторкою в містеріальному дійстві Воплочення³⁷⁶ та окресленням Розп'яття як «великоп'ятничної трагедії»³⁷⁷. Але, на мою думку, двома основ-

³⁷⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 943–944.

³⁷¹ Там само. – С. 945.

³⁷² «Хто замість кого» (лат.).

³⁷³ Про символічні конотації образу театру див.: *Picinellus Ph. Mundus symbolicus*. – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. II. – Р. 80–81.

³⁷⁴ «Аще открывается театр самых древнѣйших времен, тогда можно видѣть и людей...» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 477].

³⁷⁵ Стефан Яворський писав про те, що протестантські єпископи й архієпископи «смѣха достойны, по подобію тѣх, иже на комедіях скіпетр в руках и діадіму на главѣ имуще, царями себе быти являют, суще рабы царстїи» [Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 61].

³⁷⁶ Див.: *Waxmański H. Zbawienne kroki... // Hasło słowa Bożego...* – Lwow, 1754. – К. 14.

³⁷⁷ *Pociej H. Kazanie i homilie*. – Poczaiow, 1788. – S. 353. Зауважу принагідно, що *ілюзорність* театрального дійства робила постать Христа як містеріального

ними семантичними модусами «театральної» метафори в українській бароковій літературі є такі:

1. *Марність та ілюзорність земного життя людини*, тобто уявлення про людське життя як про «игрالیщ позор непостоянный»³⁷⁸. «Житіє челоѵческое лжа ест, – писав, наприклад, Віталій Дубенський. – Во образѣ преходит челоѵк. Образ ест начертаніє истинны. Сія жизнь нѣсть истинная жизнь...»³⁷⁹. А ось іще одне окреслення людського життя, на цей раз у «Сурмах слів проповідних» Лазаря Барановича: «Житіє челоѵческое ест игралище, еможе живый на небесех посмѣется...»³⁸⁰. Розробляючи в душі славетної Еразмової «Похвали Глупоті»³⁸¹ саме цю семантику «театру», Іван Леванда вже на схилку барокової доби напише: «Сей тужит, что начал созидасть и не может совершить; тот скорбит, что путь к чинам ему препят; сему о бракѣ, тому о ссорѣ и тяжбах и мщеніях печаль; сей о худой продажѣ, другой о худой куплѣ сѣтует, – а всѣ исчезаем в суетах, розставляем сѣти, чтоб для пищи наловить вѣтров. Если небесные духи в наши дѣла приникнуть могут, то всеконечно или

персонажа доволі проблематичною [див. про це: *Щурат В.* «Христос пасхон». Львівські віршовані діалоги з 1630 р. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1913. – Т. СХVII–СХVIII. – С. 141].

³⁷⁸ *Максимович І.* Богомыслиє. – Чернігів, 1710. – Арк. 290.

³⁷⁹ Діоптра сирѣч Зерцало, albo Изображеніє извѣстное живота челоѵческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 59 зв.

³⁸⁰ *Баранович Л.* Трубы словес проповідных. – Київ, 1674. – Арк. 315 зв.

³⁸¹ У самовихвалянні Еразмової Морії-Глупоти є й таке: «Важко навіть уявити, якими жартами, якими забавками нікчемні люди розважають щоденно богів. Людські суперечки безсмертні вислуховують звичайно до обіду, поки ще тверезі. По обіді ж, після випитого нектару, коли вже набридає займатись чимось серйозним, сідають вони на край неба і, посхилявши лоби, дивляться, чим займаються люди на землі. Для богів це вельми приємне видовище. Боже безсмертний, чого там тільки не побачиш! ...Один упадає за жіночкою, і чим менше вона його любить, тим дужче за нею він мліє. Другого вабить не дружина, а придане; третій продає на ніч наречену кожному, хто того забажає... Четвертий перетворює у дурницю жалобу: наймає акторів, щоб зобразили на своїх пиках його смуток... Сьомий верхом блаженства вважає сон і дозвілля... Дев'ятий по вуха в боргах, ось-ось збанкрутує, але вважає себе багатієм...Одинадцятий заради мізерного прибутку (та й то непевного!) ладен пливати за море... Найдурнішим і найогиднішим зі всіх є, проте, поріддя гондлярів, тобто торгашів... При цьому в них не бракує низьких лестунів..., які... підлабузнюються до них і всюди називають їх «вельмишляхетними» [*Еразм Роттердамський.* Похвала глупоті / Пер. В. Литвинова. – Київ, 1981. – С. 74–75].

плачут о ослѣпленіях наших, или мы такое позорище, которому смѣются они»³⁸².

2. *Премудрість Божого промислу*, а надто «промыслу особенного для человекѣка». «Мір сей, – повчали студентів Харківського колегіуму в пропедевтичному курсі богослів'я, – есть подобіе театра, славу Божию нам представляющаго...»³⁸³. Але це надто короткий виклад. Значно більш розгорнуто театральна метафора постає перед нами в почаївській книжці «Зерня Божого слова»: «...Мы на сем свѣтѣ так имѣмся, як тиі, що комедію выправляют. Паки они ту комедію выправляют, различніи особы показывают, то есть иншіи показывает на себѣ особу короля, иншіи князя, иншіи слугу, иншіи жебрака. А як скончают комедію свою, тогда всѣ себѣ равны покажутся. Так и мы на сем свѣтѣ в розных застаем состояніях и урядах, едни от нас имут уряды вышніи, другіи нижніи, иншіи велми пониженіи, а всѣ единому Богу в житіи нашем служим, когда же приидет конец вѣка, тогда всѣ равны покажемся. И яко тых, що комедію выправляли, не за тоє похваляют, що кто был царем, кто велможею, князем, но за тоє токмо хвалят, що кто красно добре особу свою удавал, так и на Страшном Судѣ не за достоинство и уряды нынѣшніи будет Бог платити, но за дѣла и за заслуги добрыи в тых урядах»³⁸⁴. І, власне кажучи, ця сама образна модель зринає в одному з листів Григорія Сковороди, який писав: «И развѣ я не понимаю, что мудріи люде житіе человекское уподобили комедіальным играм? Можно сказать, что ты этой персоны по природѣ удачно представитъ на театрѣ не можеш. Но лзя ли сказать, что тая или другая персона комедіи вредна, если благоразумной сочинитель [Бог] ея опредѣлил? И ве-

³⁸² *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 191. Див. також: *Смотрицький М.* Лямент у свѣта убогих на жалосное преставленіе святобливого а в обои добродѣтели богатого мужа в Бозѣ велебного господина отца Леонтія Карповича... // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / Упор. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. – Київ, 1978. – С. 174; *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 353; *Kalnofoyski A.* Терапоуруѣца, lubo Cuda, które były tak w samym świętoudotwornym monastyrу Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 93; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 126 зв. (друга пагін.).

³⁸³ Православное ученіе, или Сокращенная христіанская богословія..., сочиненная іером. Платоном. – Київ, 1791. – Арк. 2.

³⁸⁴ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 65–66.

лікій персоны, и подліи маски в важной сей житія нашего комедіи премудрій Творец опредѣлили»³⁸⁵.

Словом, образи «дзеркала», «картини», «театру» та інші в нашій бароковій літературі мають дуже багату й цікаву семантику. Але ці приклади взяті з кола найбільш поширених образів. А що можна сказати про семантику образів, які навряд чи належали до першорядних? Мені здається, деякі з них за багатством семантики не поступалися щойно названим. Ось хоч би образ *ремори*, тобто риби-причепа. Для Кирила Ставровецького ремора – це не що інше, як персоніфікація *гріха*. «...В нашем плаванні духовном, – писав він у своїй «Учительній Євангелії», – грѣх, яко ремора, прилнувши к душѣ, застановляет ладію упованія нашего и не дает плынути до блаженного пристанища, аж потреба пуститися навклирови в глубину сердца, сирѣч самою совѣстію обличити паденіє и познати свой грѣх, яко возбраняет ми ити до живота вѣчнаго...»³⁸⁶. Тим часом Іван Максимович у «Театроні» трактує ремору як образ значущості найменшого: «...Умѣреннѣ слѣпотное правленія желанія содержи, никако не уничижай, всѣм со страхом благоугаждай, всегда вспоминая реченную притчу: и влас малѣйшій тѣнь свою имѣет. Изрядно се изображается сим знаменієм, сієст реморы держала двох рыбак корабля, кормилу прилѣпшейся, з написанієм: «Малыми великая удержуется», – зѣло бо малѣйшая ремора рыбка есть, едва двомядна, кормилу корабля прилѣпшиися, жестокотекущій корабль удержует и воспящает»³⁸⁷. А от для Сковороди ремора репрезентує невидиму природу всього сущого. «Взглянем (напримѣр) на рыбу, названную у римлян «гемога», сирѣчь удержаніє, – писав філософ у «Силені Алквіада». – Она, прильнувши к брюху корабля, самое быстрѣйшее удерживает его стремленіє. Поколь смотриши на рыбу, не чувствует душа никакова вкуса. А когда пронизать оком во утаенное в небольшой рыбѣ Божіє начало, тогда сердце находит сладость сота, найденного во львѣ Сампсоном»³⁸⁸: «Гортань его

³⁸⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1267.

³⁸⁶ Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 213.

³⁸⁷ Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 319.

³⁸⁸ Сковорода має на думці слова: «и обратися видѣти труп львов, и се, рой пчел во устѣх львовых и мед» (Книга Суддів 14: 8).

сладость, и весь желаніе»³⁸⁹. Безмѣстное и нестаточное дѣло, дабы рыба одною тлѣнныя своя природы грязью могла препобѣдить и обуздаты быстроту столь ужасныя машины, если бы в тлѣнной ея тмѣ не закрывался *началник* тот: «Положи тму закров свой»³⁹⁰. Сей есть родник антипатіи и симпатіи»³⁹¹.

Щось схоже можна сказати й про образ «віслюк». У творах українських барокових письменників він може втілювати ідею гріха лінощів, як-от у «Сурмах...» Лазаря Барановича: «...Грѣси наши уподобишася различным звѣрем: гордыня лву, ліхоиманіє кіту, блуд свиніи, гнѣв волку, обяденіє медведю, зависть псу, лѣньность ослу...»³⁹². Ясна річ, він може втілювати й ідею *людської глупоти*. «...Нѣкій філософ, – писав, наприклад, Феофан Прокопович в одному зі своїх полемічних трактатів, – видѣв осла, смоквы ядушаго, смертію умре от смѣха, так то єму необычный оный обѣд ослов дивен и смѣшен показался, колми всякому благоразумному смѣшно видѣти, как то слѣпый невѣжа, которому надлежало, яко ни к чему не годному, свиніи пасти, нарек себе вѣры учителем...»³⁹³. Та, певно, найчастіше наші письменники XVII–XVIII століть говорили про євангельського віслюка, що на ньому Христос в'їжджав до Єрусалима³⁹⁴. Наголошуючи на необхідності буквального розуміння цього євангельського епізоду³⁹⁵, на тому, що кожен вірний повинен думати про нього в церкві «подчас Херовітской пѣсни, когда іерей переносит святіи дары из жертвенника на олтарь»³⁹⁶, та зображуючи

³⁸⁹ Пісня над піснями 5: 16.

³⁹⁰ Друга книга царств 22: 12.

³⁹¹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 736.

³⁹² *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 151.

³⁹³ *Прокопович Ф.* Истинное оправданіє правовѣрных христіан, крещенієм поливателним во Христа крещаемых. – Санкт-Петербург, 1724. – Арк. 5–5 зв. Див. також: *Максимович І.* Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 230–230 зв.

³⁹⁴ Про різні тлумачення цього образу й сюжету див: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. – Москва, 1978. – С. 491–523; *Генон Р.* О смысле карнавальных праздников // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 45–48.

³⁹⁵ «...Христово во Іерусалим жребяти ослем вшествіє аще притча бысть, а не самое дѣло, то уже и страданіє Христово, и распятіє, и во гроб положеніє, и воскресеніє его притчею нареши и обновитися будет древней манихейской ереси, глаголавшей Христа привидѣнієм пострадаваша, а не самим дѣлом» [*Гунтало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 324 зв.]

³⁹⁶ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 85.

його належним чином, скажімо, у шкільних декламаціях на Вербну неділю³⁹⁷, – наші старі автори все-таки наділяють євангельського віслюка цілою низкою символічних конотацій. Так, Іоанікій Галатовський розглядав його як символ урятованого Христом «народу поганського»³⁹⁸, Антоній Радивилівський – як символ гріхів, що таки підкорилися добрій волі людини³⁹⁹, а Григорій Сковорода тлумачив цей образ у душі святого Франциска Асизького, тобто як людське тіло, що є носієм душі⁴⁰⁰. «Subtrahe pabulum supervacuum, – писав він в одному з листів до Михайла Ковалінського, – ne ferociat asellus, id est caro; noli rursus fame necare, ne possit vehere sessorum»⁴⁰¹.

З другого боку, деякі риторичні топоси з високою частотою вживання є такими лише завдяки власній причетності до обмеженого кола ідей, хоч загалом їхній ідейний зміст може бути й досить

³⁹⁷ Резанов В. К вопросу о старинной драме: Теория школьных «декламаций» по рукописным поэтикам // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – 1913. – Т. XVIII. – Кн. I. – С. 28.

³⁹⁸ Галатовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 61. Пор., наприклад: Євангеліє учителное. – Київ, 1637. – С. 183.

³⁹⁹ Радивилівський А. Огородок Маріи Богородиці. – Київ, 1676. – С. 1025.

⁴⁰⁰ Див.: Лотман Ю. М. Об одном темном месте в письме Григория Сковороды // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. – 1985. – Т. 44. – № 2. – С. 170–171. Прикметно, що коментатори часом називали Сковороду «українським Франциском Асизьким» [див.: *Arsieniew N. von. Bilder aus russischen Geistesleben: I. Die mystische Philosophie Skovorodas // Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. – Königsberg; Berlin, 1936. – Bd. I. – Hft. 1. – S. 28; пор. : Ковалінський М. І. Григорій Савич Сковорода (Життя і деякі думки українського філософа-спіритуаліста) / Опр. Ю. Русов. – Лондон, 1956. – С. 27 прим.].*

⁴⁰¹ «Зменшуй зайву їжу, щоб осел, тобто плоть, не розпалювався, та, з другого боку, не мори його голодом, щоб він міг нести вершника» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1115]. Зазначу принагідно, що європейська ренесансно-барокова літературна традиція знає цілу низку й суто парадоксальних тлумачень євангельського віслюка, як-от у Джордано Бруно, з яким не раз порівнювали Сковороду (маю на думці його «*Cabala del cavalle pegasco con l'aggiunta Dell'asino cillenico*»), або в Станіслава Оріховського («*Policyja królestwa Polskiego*»). Останній, наприклад, називав «дурним віслюком», що на ньому їде Христос, не кого іншого, як самого Аристотеля: «Накладімо на нього [Аристотеля], як на дурного віслюка, вбрання апостолів, посадімо на нього Господа Христа, ведімо його до Єрусалима, від якого той віслик відступив...» [Orzechowski S. *Policyja królestwa Polskiego // Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki. – Warszawa, 1978. – S. 290*].

багатим. Скажімо, «джерело» має високу частоту вживання завдяки власне тому, що є принципом індивідуації, по-перше, ідеї Бога-Творця⁴⁰², по-друге, Христа⁴⁰³, по-третє, Пречистої Диви Марії⁴⁰⁴, а по-четверте, Біблії⁴⁰⁵. Більше того, топоси з високою частотою вживання часом є носіями всього лиш кількох ідей. До таких, на мою думку, належить старовинний образ «коло» («куля»). У нашій бароковій літературі він утілює передовсім три ідеї: Бог, «обоження», вічність. «...В образѣ округлом, паче всѣх совершеннѣйшем, – писав у своєму «Театроні» Іван Максимович, – яко ни начала, ни конца имѣющим, в знаменіе совершенной вѣчности, ибо Бог сфера, сіест коло разумное, егоже кентр вездѣ, круг обводный нигдѣже или окруженіе мѣстом не облечено нигдѣ...»⁴⁰⁶. Можна не сумніватися в тому, що Максимович, говорячи про Бога-сферу, спирається тут на славетне окреслення Бога, яке чи не вперше зринуло ще в «Книзі двадцяти чотирьох філософів» (1 частина, I–II, ii), де було подано таке окреслення Бога: «Deus est sphaera infinita, cuius centrum est

⁴⁰² Див.: *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 53; *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 6; Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніе извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 88, 135; *Galatowski I.* Stary Kościół Zachodni... – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 23; *Максимович І.* Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 237; *Максимович І.* Богомысліе. – Чернігів, 1710. – Арк. 37; Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 95–95 зв.; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердце челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 269; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 215, 231–234. – Пор., наприклад: *Беллармин Р.* Руководство к богопознанію по лѣствицѣ сотворенных вещей / Пер. с лат. – Москва, 1783. – С. 82–96.

⁴⁰³ Див.: *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 353; *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 182 зв., 184 зв.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 70 зв.; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 100 зв.; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 192 зв.

⁴⁰⁴ Див.: *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 19зв.; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 74 зв.–75, 110 зв., 124, 142 зв., 144–144 зв., 254, 259, 274 зв.

⁴⁰⁵ Див.: Євангеліє учителное. – Київ, 1637. – С. 177, 253; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 17 зв.; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 166.

⁴⁰⁶ *Максимович І.* Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 256 зв. Див. також: *Гаятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 102 зв.

ubique, circumferentia nusquam»⁴⁰⁷. Згодом Григорій Сковорода напише про розливу в безконечності космосу невидиму Божу природу так: «Взглянем теперь на всемірний мір сей, как на увеселительный дом *вѣчнаго*, как на прекрасный рай из безщетных вертоградов, будь-то вѣнец из вѣночков, или машинище, из машинок составленный. А я вижу в нем единое *начало* так, как один *центр* и один умный цѣрул во множествѣ их. Но когда сіе *начало* и сей *центр* есть вездѣ, а окруженія его нигдѣ нѣт, тогда вижу в сем цѣлом мірѣ два міра, один мір составляющія: мір видный и невидный, живый и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тот тѣло. Сей тѣнь, а тот древо. Сей вещество, а тот ипостась, сирѣчь: основаніе, содержащее вещественную грязь так, как рисунок держит свою краску»⁴⁰⁸. І саме оце «единственное *начало*, как главу мудрости, любомудрцы в разных вѣках и народах разными фигурами и монументами изобразили. Напримѣр, колцом, шаром, солнцем, оком... А как колцо, так перстень, гривна, вѣнец и прочая есть тот же образ»⁴⁰⁹.

Ясна річ, що й людина, яка ревно наслідує Бога, тобто «обожнюється», так само набуває символічної форми «кулі». «И что блаженнѣе, – риторично питає той-таки Сковорода Михайла Ковалинського, – как в толикой достигти душевной мир, чтоб уподобиться шару, кой всю одинаков, куди ни покоти. Я тебѣ, друг мой, говорю, что нѣт сего божественнѣе и премудрѣе разсужденія, и вопію с твоим тезком, сей шар держащим: «Кто яко *Бог?*»⁴¹⁰. Зрештою, як писав Іоаникій Галятовський у «Новому небі», «...коло вѣчність сімболізує, же як в колѣ нѣмаш ни конца, ни початку, так вѣчність ни початку, ни конца не маєт...»⁴¹¹. Відзначу, що в бароковій емблематиці, образом-заступником, чи, як сказав би Сковорода, «віцефігурою»,

⁴⁰⁷ «Бог – це нескінченна куля, що її осереддя є повсюди, а обводу немає ніде» [див. про це: *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 22].

⁴⁰⁸ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 737.

⁴⁰⁹ Там само. – С. 738. Див. про це: *Tschizewskij D.* Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. – München, 1974. – S. 38–45.

⁴¹⁰ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1182. Останні слова – цитата з Книги Псалмів 112 (113): 5. Пор.: «Кто яко Господь Бог наш?». Сковорода нав'язується тут до етимології імені «Михайло», так само, як це робив раніше, наприклад, Іван Величковський. Пор.: «Архистратиге Божій, святый МИХАИЛЕ, / кто, яко Бог, о сем ми дажд внимати цѣле» [*Величковський І.* Твори. – Київ, 1972. – С. 96].

⁴¹¹ *Галятовський І.* Небо новос. – Львів, 1665. – Арк. 4 (передмова, б. п.). Див. також: *Радивилловський А.* Огородок Марії Богородици. – Київ, 1676. – С. 62.

кола зазвичай поставав звитий у кільце «змій», адже «...змій, держашій во устах своїх хвост, приосѣняет, что безконечное начало и безначальный конец, начиная, кончит, кончая, начинается»⁴¹².

Інший дуже характерний для бароко топос – «павич»⁴¹³ – в українській літературі XVII–XVIII століть репрезентує, як правило, лише дві пов’язані між собою ідеї. Перша з них – *марність світу*. «Хотящи старожитность чрез подобенство зраду и ошукане сего прелестнаго свѣта выразити, – писав, наприклад, Антоній Радивиловський, – малювала его в кшталтѣ пава, лице пієнкое и крила, а ноги голые шпетные маючого. През что выражала тоє, же свѣт сей облудный на початку челоуѣка оздобляет, пієнчным его показует, то честми, то славою, то богатствы, и во всѣм фортуною, але на концу з всего того обнажает его»⁴¹⁴. Та, певно, ще частіше цей образ уособлював *гордість*. Саме в такій стратегії трактував його Петро Могила, який, звертаючись до Касіяна Саковича, писав: «Добре б ти зробив, якби не тільки на пір’я високої про себе думки, але, як той павич, і на ноги недоліків своїх глянув, тоді вмить пір’я б опустив, пізнавши їх, і не судив би невинних своїх братів»⁴¹⁵. Те саме бачимо й у поезії Данила Братковського:

Eheu, człowiecze, ciebie właśnie prawie
Przyrównać zawsze jednej tylko pawie;
Razpuszczasz skrzydła, dmiesz się w złotej chwile,
Przypatrujesz się ogonowi mile.
Alic w momencie ból odejmie srogi,
Dopieroż, pawie, pojrzyzsz na twe nogi⁴¹⁶.

⁴¹² *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 739. Див. також: *Копистенський З.* Омліла albo Казанье на роковую память в Бозѣ велебного блаженной памяти отца Єліссеа в схиммонасах Євфїміа Плетенецкого, архимандрита Печерского Кїевского // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 164; *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 115 зв. (друга пагін.). Пор., наприклад: *Емвлемы и символы избранные.* – Санкт-Петербург, 1788. – С. 154–155.

⁴¹³ Див. про це: *Сазонова Л. И.* Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). – Москва, 1991. – С. 103–104.

⁴¹⁴ *Радивиловський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 66 зв.–67. Пор.: *Емвлемы и символы избранные.* – Санкт-Петербург, 1788. – С. XXI.

⁴¹⁵ [*Могила Р.*] Λίθος, або Камієнь з проcy prawdy Cerkwie śwętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 321.

⁴¹⁶ *Bratkowski D.* Świat po części przejrzany // *Poeci polskiego baroku / Opr. J. Sokołowska, K. Żukowska.* – Warszawa, 1965. – Т. II. – S. 200.

Та, може, найяскравіший образ людини-павича в українській бароковій літературі змалював Дмитро Туптало у своєму «Слові в день Святої Тройці». «Повѣствуют естествословцы, – писав він, – о горделивом павлинѣ, что он на прекрасное свое взирает перье, нѣкак гордиться ими показуется, а когда на сѣрья свои низводит взор ноги, опускает перье и величавое о красотѣ своей мнѣніе отлагает скоро. Подобнѣ и человек, когда чувствует себе быти нѣкими дарами от других отмѣнна, не знаю, какое себѣ кажется чудо, а когда оброчит лице свое к земли, от которой составлена столь многими талантами одаренная плоть его, престаает тотчас от такого высокомыслия и видит себе прах, пепел и ничто быти...»⁴¹⁷.

Тим часом топос «рів», на мою думку, був носієм іще вужчого кола ідей. Їхній, власне кажучи, вичерпний реєстр можна знайти в київському тлумачному Псалтирі 1755 року: «Ров, грѣх, от него же яма адскія пропасти готовится, иже грѣх содѣвает, той себѣ яму вѣчныя муки копат»⁴¹⁸. Саме в цьому ключі українські барокові автори одноставно говорили про «ров страстей»⁴¹⁹, «ров геєнскій»⁴²⁰, «адскій ров»⁴²¹, «ров погибелный»⁴²², «грѣхов печальный ров»⁴²³, «присподній ров»⁴²⁴ тощо.

⁴¹⁷ *Туптало Д.* Слово в день Святыя Тройцы // Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 90–91. Див. також: *Туптало Д.* Слово первое на Сошествіе Святого Духа // *Титов А.* Проповеди святителя Димитрия, митрополита Ростовскаго, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 15. – Той самий образ і в «Театроні» Івана Максимовича: «...Смирено о себѣ возмудрствующи, развѣ яко прегордїй павлин, распространна имючи крилѣ, зѣло гордится, обративши же оцѣ на мерзостныя нозѣ, вскорѣ совокупляет красныя перія и смущается...» [*Максимович І.* *Фѣатров*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 282].

⁴¹⁸ Псалтырь с толкованіем. – Київ, 1755. – Арк. 4 зв.

⁴¹⁹ Завѣт духовный в іеромонасах Феодосія, игумена бывшаго обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич. – Львов, 1868. – С. 65.

⁴²⁰ *Транквіліон-Ставровецкий К.* Євангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 12 зв., 20, 21, 23.

⁴²¹ *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 11 зв.

⁴²² Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближной и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 44 зв., 102 зв.

⁴²³ *Козачинський М.* Философія Аристотелева по умствованію перипатетиков изданная. – Львів, 1745. – Арк. 30.

⁴²⁴ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 258. Див. також: *Вишенський Іван.* Книжка // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 50–51; *Галятов-*

Як бачимо, однією з найхарактерніших ознак риторичної (поетичної) матерії можна вважати її, так би мовити, «жіночість», тобто її здатність бути принципом індивідуалізації певного кола ідей. При цьому обсяг і характер ідейного поля, здатного ставати «видимим образом» шляхом структурування в тому чи іншому топосі, по суті залежить від сформованої літературною традицією апріорного семантичного рельєфу останнього. І саме змістовна різноманітність топіки по суті характеризує кореляцію поета з Богом-Творцем, а поетичної творчості – з Божим актом creatio ex nihilo. Ця кореляція відігравала дуже важливу роль у бароковій філософії літератури⁴²⁵, зокрема й українській. Ясна річ, наші тогочасні автори трактували її по-різному. Ось, наприклад, інтерпретація Григорія Сковороди, на якій досить виразно позначився платонічний характер його онтологічної моделі.

Відомо, що на відміну від християнського віровчення платонізм, так само, як і антична думка взагалі, не знає «сотворіння» в абсолютному сенсі цього слова. Деміург Платона – то аж ніяк не християнський Бог-Творець. Він, скорше, упорядник всесвіту, художник, майстер космосу⁴²⁶, а сам космос, як зазначав, скажімо, Псевдо-Аристотель, – це «порядок світобудови, встановлений і підтримуваний Богом» (Про світ, 391b). Так характеризував деміурга і сам великий Платон. У нього він постає майстром, художником, який створює видимий світ шляхом наслідування першообразу (Тімей, 48e). «Для всякого очевидно, – писав філософ, – що першообраз був вічний, адже космос – це найпрекрасніша з речей, які виникли, а його деміург – найкраща з причин. Виникнувши таким, космос був створений згідно з тотожним та незмін-

ський І. Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 192; Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 82 зв., 142; Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 67; Радивиловський А. Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 3; Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 182 зв. (друга пагін.); Туттало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 297 зв.; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 584.

⁴²⁵ Див.: Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). – Москва, 1991. – С. 33–37; Hernas Cz. Barok. 4-e wyd. – Warszawa, 1980. – S. 230; Rytel J. Barok // Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu. – Warszawa, 1975. – S. 138–139.

⁴²⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / Пер. с франц. // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 154.

ним (взірцем), що його осягають за допомогою глузду й розуму» (Тімей, ab)⁴²⁷.

У систематизованій Альбіном (II ст. н. е.) формі Платонова модель творення світу постає ось такою: «Оскільки для існуючого від природи одиничного й такого, що сприймається чуттєво, ідеї є певними взірцями, вони ж мають бути знанням і визначенням цього: за всіма людьми мислиться одна людина, за всіма кіньми – один кінь, і загалом за всіма живими істотами – жива істота, яка не народжується й не гине. Як одна печатка може давати безліч відбитків, так від однієї людини виникає тисяча відображень. Оскільки ж ідея є первісною причиною того, що кожне є таким, якою є вона сама, треба, щоб і космос, ця найпрекрасніша споруда, був створений Богом згідно з певною ідеєю космосу, як взірцем для цього космосу, що ніби змальований з неї; і деміург створив його як уподібнення до неї за власним предивним промислом і ухвалою, а заходився коло створення світу тому, що був добрий. Він створив його з усієї матерії, яка до появи неба рухалась невідповідно й незлагоджено і яку він із безладу привів до найкращого порядку, надавши краси частинам за допомогою належних чисел і абрисів...» (Підручник платонівської філософії, XII, 1–2).

Оці інтенції Платонової метафізики дуже помітні у Сквородинському тлумаченні *creatio ex nihilo*. Творення світу філософ уявляє не якимось одномоментним актом Божої волі, але часово й просторово безконечним процесом становлення речей. А от біблійний шестоднев, за Сквородою, має стосунок лише до «символічного світу». Це – не що інше, як перебіг письменницької роботи над текстом Книги Буття: *риторичну ампліфікаційну практику мислитель постує корелює із всеосяжною еманациєю Єдиного*.

Ще в ранньому лекційному курсі катехізису, написаному в 1768 році, Скворода, говорячи про Бога-Творця, зазначив: «...Разумная древность сравнила Его с математиком или геометром потому, что непрестанно в пропорциях⁴²⁸, или размѣрах, упражняется,

⁴²⁷ Див. про це: *Tatarkiewicz W. Historia filozofii. 7-e wyd. – Warszawa, 1970. – Т. I. – S. 81.*

⁴²⁸ Слово «пропорція» старі українські письменники вживали в значенні «співвідносність» чи «сумірність». Наприклад, Софроній Почаський писав: «Пропорції досвѣдчиши межи поровнанем / Дня з ночью, а правдивым свят отпрованем» [*Почаський С. Εὐχαριστήριον, або Вдячність яснє превелебнѣйшому в Христвѣ*]

вплъпливая по разным фигурам, напримѣр: травы, дерева, звѣрей и все прочее⁴²⁹. А еврейскіе мудрецы уподобили Его горшечнику»⁴³⁰. Уже тут наявні ледь не всі основні складники платонівської моделі становлення речей: Бог-деміург як «математик» чи «геометр», «ідеї» як віковічні парадигми конкретно-чуттєвих речей, безконечність прилучення «меонічної» матерії до ідеї шляхом отримання належних «препорцій, или размѣров». Зрештою, є тут також імпліцитне посилання на авторитет Платона, оскільки під «разумною древністю» Сковорода, поза сумнівом, мав на думці саме його. Це красномовно засвідчує діалог, написаний десь через чверть століття, – «Зміїний потоп». Тут, уже вкотре інтерпретуючи діалектику «видимої» та «невидимої» природ за допомогою свого улюбленого образу малярської картини, Сковорода писав: «Щитай все мырское естество краскою. Но вѣчная мѣра и присносущныя руки Божія, якоже кости прильнувшую к ним плоть, всю стѣнь поддерживают, пребывая во всем главою, а сверх непостоянныя своя сѣни дровом вѣчныя жизни. Не на подлыя видно кости и руки смотрит Біблія словом сим: «Кость не сокрушится от него»⁴³¹. «Не бойся,

его милости господину отцу кир Петру Могилѣ // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в.в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 296]. У власне богословських міркуваннях воно набувало трохи інакшого смислового відтінку, як-от в Іоанікія Галятівського: «...Межи натурами, которые з собою ся зедночают, маєт быти *пропорцію*, подобенство». Скажимо, «пропорція» між Богом та людиною – це не що інше, як розум і воля [*Галятівський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 100–100 зв.].

⁴²⁹ Згадаймо хоч би «Застільні бесіди» Плутарха, де в кн. 8 (II, 718b–720c) докладно розглянуто питання про те, «що саме має на думці Платон, стверджуючи, що Бог завжди залишається геометром» [*Плутарх.* Застольные беседы. – Ленинград, 1990. – С. 138].

⁴³⁰ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 215. У слов'янській Біблії вжитому філософом слову «горшечник» відповідає слово «скудельник» (див.: Книга пророка Ісаї 45: 9; Книга пророка Єремії 18: 5). Образ Бога-«гончаря» характерний для християнської традиції, починаючи з найдавніших часів. Досить пригадати хоч би Друге послання до коринтян св. Климента Римського (розд. VIII) [див.: Святого Климента єпископа римского к коринфянам послание II // Ранние отцы церкви: Антология. – Брюссель, 1988. – С. 89]. У старій українській літературі також було заведено називати Бога-Творця «гончарем». Наприклад, Климентій Зіновійв писав: «Первый на свѣтѣ гончар, ремесник, труждател: / сам Господь Бог, Адама и Еввы создател» [*Климентій Зіновійв.* Вірші. Приповісті посполиті. – Київ, 1971. – С. 131].

⁴³¹ Євангелія від св. Івана 19: 36.

Іякове⁴³²! Се на руках моих написах стѣны твоя!..»⁴³³. И догадався древній Платон, когда сказал: «Θεὸς γεόμετροι» – «Бог землемѣрит»⁴³⁴.

Саме в цьому, специфічно платонівському, сенсі Скворода говорить про «вѣчний план» людини⁴³⁵, «всѣх тварей симметрію»⁴³⁶, «изваяние премудрой Божіей десницы в звѣрах, деревьях, горах, рѣках и травах»⁴³⁷, «фигуру, и план, и симметрію, и размѣр» у всяких речах⁴³⁸, «безначальную инвенцію, или изображеніе, и премудрѣйшую делинеацію»⁴³⁹, «план», без пізнання якого годі осягнути природу речей, «хотя бы ты всѣ коперниканскія мыры перемѣрил»⁴⁴⁰, про «искуснѣйшую архитектурную симметрію, или модель, который, по всему матеріалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным»⁴⁴¹ тощо.

Цілком природно, що християнське віровчення заперечує істинність такої метафізичної побудови вже з огляду хоч би на те, що наявне тут визнання вічності матерії не збігається з уявленням про Божу всевладність, а платонівська, коли хочете, ілюзорність видимого світу робить неможливою науку про Воплочення. «Благо, що розливається саме по собі в неоплатоніків, – наголошував Володимир Лоський, – не є Богом апостола Павла... Творіння – це акт волі, а не природи...»⁴⁴². Тому й космос аж ніяк не видається християнським богословам «блідим і слабким відлунням Бога, як те характерно для думки Платона й неоплатоніків», а постає «буттям зовсім новим, творінням, котре щойно вийшло з рук Бога, Який «побачив,

⁴³² Книга пророка Ісаї 41: 14.

⁴³³ Книга пророка Ісаї 49: 16.

⁴³⁴ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 944. Нагадаю, що ці слова приписував Платонові Плутарх [див.: Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia. Graece et latine. – Paris, 1844. – Т. II. – Р. 875], хоч насправді вони йому не належать.

⁴³⁵ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 238.

⁴³⁶ Там само. – С. 456.

⁴³⁷ Там само. – С. 521.

⁴³⁸ Там само. – С. 240.

⁴³⁹ Там само. – С. 528.

⁴⁴⁰ Там само. – С. 242.

⁴⁴¹ Там само. – С. 216.

⁴⁴² Лоський В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / Пер. с франц. // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 156.

що добре воно»⁴⁴³, створеним світом, який бажаний Богові й став радістю Його Премудрості»⁴⁴⁴.

Лоський розмірковує тут згідно з дуже давньою традицією. Ще Феофіл Антіохійський (II ст. н. е.) указував на те, що «Платон та його послідовники визнають Бога безначальним, батьком і творцем усього, але при тому гадають, що Бог і матерія безначальні, а остання співвічна Богові. Якщо ж Бог безначальний і матерія безначальна, то Бог уже не є творцем усього, як гадають платоніки, і не залишається єдиновладдя Божого, як вони припускають. Окрім того, як Бог, будши безначальним, є також незмінним, так і матерія, якщо вона безначальна, має бути також незмінною і рівною Богові, адже те, що має початок у часі, мусить перетворюватись і змінюватись, а безначальне є неперетворюваним і незмінним. Що величного в тому, що Бог створив би світ з пасивної матерії? Людина-митець, якщо отримає звідкись матеріал, так само робить з нього все, що їй заманеться. Тим часом могутність Божа виявляється якраз у тому, що Він з нічого створює все, що захоче...»⁴⁴⁵.

Ясна річ, українські барокові філософи та богослови, як правило, описували буття поза межами Платонової онтологічної моделі. Так, проблема Чистилища виводила православних письменників-полемістів на ідею Оригенового «апокатастазису», що була засуджена п'ятим вселенським собором, а «апокатастазис», у свою чергу, – на Платонову онтологію, від якої він присутньо залежить. І заперечення Оригена водночас було для українських полемістів запереченням Платона. Згадаймо хоч би Мелетія Смотрицького, який писав: «...Ориген стверджував і визнавав, нібито муки мали бути дочасні, а не вічні, схилиючись у цьому до думки старих поганських філософів, а особливо Платона, який (як про це свідчить Євсевій) говорив про три стани людей, котрі йдуть із цього світу: перший, мовляв, тих, які, живучи на цьому світі добродібно й справедливо, перебувають на Єлїсейських полях і в чудових небесних

⁴⁴³ Книга Буття 1: 8.

⁴⁴⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / Пер. с франц. // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 156. Див. також: Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 284–287.

⁴⁴⁵ Феофил Антиохийский. К Автолику // Ранние отцы церкви: Антология. – Брюссель, 1988. – С. 470. Поп.: Katechizm Rzymiski. – Kalisz, 1603. – S. 19.

палацах; безбожники перебувають за свої гріхи в пекельних муках, а ті, які не так дуже й тяжко грішили, мають за гріхи свої відбути покуту й очищення в тих самих муках пекельних тільки якийсь час. Така була думка поганського філософа Платона. А тепер нехай кожен сам скаже: чи далеко відбігає від неї теперішня гадка (оріпіа) папістів про чистилище»⁴⁴⁶. Так чи інакше, професори Києво-Могилянської академії, серед яких і ті, чії лекції слухав Сковорода, беззастережно надавали перевагу аристотелівській картині світу. Аристотель – «альфа» й «омега» їхніх курсів, попри окремі поємічні випадки в його бік⁴⁴⁷. Наприклад, Феофан Прокопович називав одну з книг свого курсу натурфілософії «скороченим викладом вчення Аристотеля»⁴⁴⁸, а Стефан Яворський розпочинав розділи свого курсу «Філософські змагання» словами «Auspice Deo, Duce Aristotelis...». І хоча Платон був тут у великій пошані і його традиційно йменували «божественним», як-от хоч би в трактаті Митрофана Довгалевського «Поетичний сад»⁴⁴⁹, засади його доктрини, а надто вчення про «ідеї», ставали об'єктом досить різкої критики в душі широкого аристотелізму⁴⁵⁰. Наприклад, щойно згаданий Феофан Прокопович спеціально присвятив другий розділ сьомої книги «Логіки» спростуванню Платонового вчення про «ідеї»⁴⁵¹, а в «Натурфілософії» не без іронії зазначив: «Думка ж Платона є справжньою казкою, бо він вчить, що форми наче із їх власних ідей, мовби з джерел, виливаються у матерію, як у якусь вмістилище. Але ж ніщо не виливається з того, що є нічим, хіба що порожні примари, якими є, як ми (вже) довели в логіці, ідеї Платона»⁴⁵².

⁴⁴⁶ Antigrafe, або Odpowiedz na script uszczypliwy przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1269–1270.

⁴⁴⁷ Див. про це: Філософія Відродження на Україні. – Київ, 1990. – С. 212–213.

⁴⁴⁸ Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 436.

⁴⁴⁹ Довгалевський М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 379.

⁴⁵⁰ Див. про це: Філософія Григорія Сковороди. – Київ, 1972. – С. 76–77; Філософская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. – Киев, 1982. – С. 118; Філософія Відродження на Україні. – Київ, 1990. – С. 233–234.

⁴⁵¹ Див.: Прокопович Ф. Логіка // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 62–65.

⁴⁵² Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 134. Див. також: Яворський С. Змагання перипатетиків курс перший, або Логіка згідно поглядів глави перипатетиків Аристотеля

Заперечення платонівської креаційної моделі на користь моделі християнської мало своїм природним наслідком посутні зрушення також в інтерпретації мистецького, зокрема поетичного, акту «наслідування» Божого *creatio ex nihilo*, – що красномовно засвідчує, наприклад, «Загальна філософія» Георгія Кониського. Полемізуючи з Платоном щодо питання про «ідеї» (тут наш філософ цілком повторює аргументацію Прокоповича⁴⁵³), Кониський усе ж таки звертається до авторитету «божественного» Платона тоді, коли мова заходить про спорідненість природи та мистецтва⁴⁵⁴. «...Платон, – пише він, – вважав мистецтво двояким: одне – людське, друге – Боже, розуміючи під першим ті твори, які виробляються рукою митця, під другим – ті, які постають у природі; і численні інші філософи називали самого Бога *αἰσθητότεχον*, тобто найкращим митцем»⁴⁵⁵. При цьому та неперехідна безодня, що пролягає між Богом та Його творивом, робить креаційний акт митця і природи, з одного боку, та Бога – з другого, схожими лише як трансцендентно віддзеркалені речі: «...Мистецтво і природа не з нічого, а з чогось виводять свої твори. В точному збігу те є їх різницею, що мистецтво формує свої ефекти із досконалого суцього, природа – з недосконалого, а саме – з матерії, а Бог – ніякого або з нічого. І тут треба зіставити, чия реальність більш досконала. Те, очевидно, діє більш досконало, що виводить свої ефекти з недосконалої матерії, ніж те, що з досконалої, а те діє найбільш досконало, що не шукає нічого для своїх ефектів, а створює їх просто з нічого. Отож,

Стагіріта на арені православно-руської боротьби (Велика логіка) // *Яворський С.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1992. – Т. 1. – С. 359–365.

⁴⁵³ Див.: *Кониський Г.* Рациональна філософія, або Логіка // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 1. – С. 239–242; *Кониський Г.* Філософія природи, або Фізика // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 47.

⁴⁵⁴ На думку Кониського, «твори мистецтва ніби продовжують твори природи» [*Кониський Г.* Філософія природи, або Фізика // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 73]. Крім того, тут можна провести дуже промовисті паралелі. Наприклад, «природний агент створює подібний собі ефект способом форми, так і мистецтво робить ефекти подібні до своїх ідей чи прикладів, що раніше заплановані в думці митця» [там само]. Більше того, «природа є мірою мистецтва, і мистецтво є якоюсь імітацією природи» [там само. – С. 74].

⁴⁵⁵ *Кониський Г.* Філософія природи, або Фізика // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 73.

більш досконалим митцем, ніж мистецтво, є природа, і Бог – ніж природа»⁴⁵⁶.

Як бачимо, безвідносно до того чи іншого тлумачення трансцендентного й іманентного в теорії буття, Бог постає митцем, поетом-ритором, що створює досконалу «поему» світобудови, а творчість поетична – наслідуванням *Божого акту creatio ex nihilo*.

Мені здається, усі описані вище аспекти категорії «мімезис» підтверджують її фундаментальне значення для філософії української барокової літератури. Одначе, з другого боку, низка тогочасних літературних явищ недвозначно засвідчує, що поступово «акт мімезису перетворюється на акт творчості»⁴⁵⁷, а замкнуте на себе риторичне слово – на слово «антириторичне» чи принаймні «нериторичне»⁴⁵⁸.

Почати з того, що найбільш очевидний формальний показник літературного традиціоналізму – фігура «самоуничиження» – поволі переходить із розряду явищ *imitatio naturae* в розряд явищ *imitatio operis*, тобто чітко усвідомлюється як річ, належна саме до останньої сфери, тобто як певний суто літературний прийом. Про це свідчить навіть теорія власне церковного красномовства. «Екзордіум, – повчав у своїй гомілетичі Іоаникій Галятовський, – можеш написати, понижаючи себе, приписуючи собі недосконалість, слабкість и неумѣтность, гды хочеш що великое мовити альбо кого великого хвалити...»⁴⁵⁹. «Понижене себе» постає, отже, важливим складником вступної частини епідейктичного казання, прийомом, що його варто використовувати в ході розробки певного кола «тем», а передовсім тоді, коли йдеться про Бога, Трійцю та Діву Марію.

Іншим – і, мені здається, куди важливішим – виявом «перекодування» усталених структур «поетики тотожності» є зародження й поширення смаку до *новизни*.

Традиціоналістське «наслідування взірців» у ділянці літературної творчості, я б сказав, табувало новизну, трактуючи її як джерело (чи прояв) різних хиб. Згадаймо для прикладу знаменитий трактат

⁴⁵⁶ Там само.

⁴⁵⁷ Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. – Москва, 1991. – С. 424.

⁴⁵⁸ Див. про це: Михайлов А. В. Роман и стиль // Теория литературных стилей: Современные аспекты изучения. – Москва, 1982. – С. 137–203.

⁴⁵⁹ Галятовський І. Наука, albo Способ зложеня казаня // Галятовський І. Ключо разумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 514 зв. Див. також: Прокопович Ф. Духовный регламент. – Москва, 1776. – С. 51.

Псевдо-Лонгина «Про високе». У ньому, на думку автора, «надмірна пишномовність» творів Тімея, Ксенофонта, Платона й Геродота пояснена так: «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»⁴⁶⁰. При тому ще навіть за часів бароко викликані прагненням до новизни поетичні хиби було заведено прямо пов'язувати з моральними хибами того чи іншого автора. Недаром, скажімо, Лопе де Вега наголошував на тому, що Луїс де Гонгора «виявляв бажання (як я завжди гадав, з добрими й похвальними намірами, а не через гордощі, 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...»⁴⁶¹.

Тому, мені здається, надзвичайно важливо підкреслити ту обставину, що в українській бароковій літературі беззастережне заперечення новизни потроху поступається місцем її визнанню. Узяти хоч би трактат Інокентія Гізеля «Мир людини з Богом». У передмові до читача цей високочолий інтелектуал прохає не ганити всього нового, що можна знайти в його книзі. Мовляв, «ащебы что и новое zde обрѣталося, но занеже с вѣрою православною соглашается и полезно ест к созиданію, того ради презиратися не имать»⁴⁶². Навіть не надто обтяжений книжною премудрістю мандрівний ієромонах Климентій Зіновійв ризикує «виламуватися» з віковичної традиції, говорячи, приміром, 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 тылко тых речий не случилось читать,
але теж не трафилось от кого и слышать.
Тылко тоє на память єдному мнѣ взыйшло,
а іным не вѣм здавна то на мысль чи прийшло⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Про високе // Віхи в історії античної естетики: Збірник. – Київ, 1988. – С. 42.

⁴⁶¹ *Вега Карпио Лопе Ф. де.* Ответ Лопе де Веги Карпио на письмо, написанное ему неким сеньером по поводу новой поэзии // Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. – Москва, 1977. – С. 119.

⁴⁶² *Гізель І.* Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – Арк. 4 зв.–5 (передмова до читача, б. п.).

⁴⁶³ *Климентій Зіновійв.* Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 194.

Сама передмовна топіка показує наявність у свідомості читацького загалу настанови на літературні «новини». «Аще в сем Огородку Маріи, – писав, скажімо, Антоній Радивилівський, – нового снать не знайдеш, для того задавати мнѣ наганы не маєш, поневаж на свѣтъ ничего нѣмаш нового...»⁴⁶⁴. Засвідчуючи традиціоналістську міметичність власних казань, блискучий бароковий проповідник передбачає й можливість її негативного поцінування, тобто констатує наявність звички до *новизни*.

Оцей смак до новизни на ґрунті української літератури XVII–XVIII століть поширювався під впливом різних чинників, але, мабуть, на першому місці серед них перебувають *концептні образи*.

Як відомо, ідея концепту («дотепність», «швидкий розум», асиметричність тощо), тобто «гармонійного зіставлення... далеких понять, зв'язаних одним актом розуму»⁴⁶⁵, була теоретично розроблена в працях Мацея Казимира Сарбєвського, Бальтасара Грасіана, Емануеле Тезауро та інших і стала важливим засновком естетики бароко: віднайти гармонію в дисгармонії буття (бароко традиційно протиставляють класичній «мірності»⁴⁶⁶), спільне в речах насправді далеких, і на цьому ґрунті утворити певну цілісність (*conjungere repugnantia*) – чи не найважливіша стратегія барокової телеології⁴⁶⁷. Сфера становлення виявляється, таким чином, плинною, протейч-

⁴⁶⁴ Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – Арк. 1 зв. (передмова до читача, б. п.).

⁴⁶⁵ Грасіан Б. Остроумие, или Искусство изощренного ума // Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. – Москва, 1977. – С. 175.

⁴⁶⁶ Див.: Wölfflin H. Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien. – Leipzig, 1986; Neumann J. Český barok. – Praha, 1969; Minárik J. Baroková literatura: svetová, česká, slovenská. – Bratislava, 1984.

⁴⁶⁷ Див.: Маслюк В. II. Латинимовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – Київ, 1983. – С. 158–163; Лахманн Р. Два етапи риторики «приличия» (decorum) – риторика Макария и «Искусство риторики» Феофана Прокоповича // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в. – Москва, 1989. – С. 164–166; Сазонова Л. II. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). – Москва, 1991. – С. 57–58; Чижевський Д. К проблемам литературы барокко у славян // Literárny barok. – Bratislava, 1971. – С. 27–39; Krzyżanowski J. Historia literatury polskiej: alegoryzm – preromantyzm. 7-e wyd. – Warszawa, 1986. – S. 310–327; Otwinowska B. «Homo metaphoricus» w teorii twórczości XVII w. // Studia o metaforze / Pod red. E. Sarnowskiej-Temierusz. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1980. – S. 31–56.

ною, утвореною безконечною вервечкою дуже складно пов'язаних між собою явищ. І чим же є в такому разі концептні образи? Мені здається, наслідком своєрідної «гри в бісер», що підлягає правилам різного рівня складності.

А крім того, концепт, маючи на меті викликати в читача, слухача або глядача подив (*admiratio*), виконував роль якогось, сказати б, гносеологічного подразника, що спонукав свідомість до *пошуку новизни як такої*. Недарма Мішель Фуко зауважував, що бароко є часом переходу «стихії схожості» з ділянки власне гносеологічної, де вона досі була панівною, у ділянку естетики⁴⁶⁸. Щоправда, навряд чи в Україні цей процес мав усеосяжний характер. Але в усякому разі концептні образи, поза сумнівом, породжували смак до інтелектуального пошуку (й були породжені ним), адже подив завжди був, є й буде головним джерелом пізнання. Досить пригадати хоч би Аристотелеву тезу: «Подив змушує людей філософствувати» (Метафізика, 982b13) – або її новочасні естетичні трансформації на зразок вчення Віктора Шкловського про «очуднення» («остранение»)⁴⁶⁹ чи теорії «епічного театру» Бертольда Брехта з її «У-ефектом»⁴⁷⁰.

Маю сказати, що мистецтво «швидкого розуму» привертало пильну увагу українських теоретиків літератури часів бароко. Митрофан Довгалецький навіть називав асупен «душею поезії»⁴⁷¹. Якщо ж зважити на те, що трохи раніше він, услід за Аристотелем, називав «душею поезії» вимисел (*ficatio*), то ці поняття постають ледь не тотожними. На схожому комплексі ідей була заснована й поезія Лазаря Барановича, який, звертаючись до свого читача в передмові до збірки «Аполлонова лютня», писав:

W takiej mieszkamy krainie,
Gdzie nie ieden strzałą ginie.
Concepta się mieszać muszą,
Gdy się Marsa wiatry syszą.
Kiedy godzina wesola,

⁴⁶⁸ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с франц. – Москва, 1977. – С. 100.

⁴⁶⁹ Див.: Шкловский В. О теории прозы. – Москва, 1983. – С. 8–62.

⁴⁷⁰ Брехт Б. «Малый органон» для театру // Брехт Б. Про мистецтво театру: Збірник. – Київ, 1977. – С. 124.

⁴⁷¹ Довгалецький М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 41.

Concept leci, iako pszczoła.
Gdy Mars zakurzy mu prochem,
Zmienisz concept być był włochem.
Pszczółka z dymu marsowego
Szuka miejsca spokoynego⁴⁷².

Поширеність мистецтва «швидкого розуму» в тогочасній літературній практиці засвідчує і такий красномовний факт: якийсь невідомий читач кінця XVII століття зробив на берегах книги Інокентія Гізеля «Мир людини з Богом» навпроти слів «В проповідях не слідує заботитися о том, чтобы говорить новое» ось таке зауваження: «Тепер то то и казнодѣя, щошо нового повѣда, а без концептов и не казане»⁴⁷³. А ще одним свідченням широкого застосування концептних образів у ході розробки передовсім релігійних тем є критика цього явища з боку прихильників естетики «відповідності» (*decorum*), зокрема Феофана Прокоповича⁴⁷⁴. Та, попри це, наші письменники часто використовували концептні образи навіть тоді, коли йшлося про Христа чи Діву Марію. «Змышляют поетове, – писав, наприклад, Антоній Радивилівський, – же Орфеус мовою своєю змякчал тигрисов и лвов. Христос Спаситель не змякчал мовою своєю лвов и тигрисов? Змякчал»⁴⁷⁵. Ось так з'являється образ Христос-Орфей. А ще можна провести якісь вигідливі паралелі між Христом і Фемістоклом⁴⁷⁶, Христом і Олександром Македонським⁴⁷⁷, Христом і Персеєм⁴⁷⁸, Христом і Геркулесом⁴⁷⁹...

Оці та інші концептні образи й пов'язані з ними ідеї (можемо говорити навіть про «концептний» спосіб думання, який виразно позначався навіть на суто мовних параметрах тексту, витворюючи

⁴⁷² *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Київ, 1671. – К. 1 в. (передмова до читача, б. п.).

⁴⁷³ Рукописные заметки на полях книги «Мир человекъ с Богом» Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 г. // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Янв. – С. 153.

⁴⁷⁴ *Прокопович Ф.* Про риторичне мистецтво // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1979. – Т. 1. – С. 132–134.

⁴⁷⁵ *Радивилівський А.* Огородок Марія Богородици. – Київ, 1676. – С. 43.

⁴⁷⁶ Там само – С. 753.

⁴⁷⁷ Там само. – С. 764.

⁴⁷⁸ *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 59 зв.

⁴⁷⁹ Там само. – Арк. 452.

часом дуже химерні з погляду естетики «декоруму» макаронічні композиції⁴⁸⁰), поза всяким сумнівом, стимулювали *оригінальну* творчість. Як на мене, то саме концептні образи стали формами *перекодування* традиційних структур «поетики тотожності» на *продукуючі моделі нетрадиціоналістського типу*⁴⁸¹.

Ще одним важливим проявом цього процесу було істотне зростання питомої ваги периферійних форм «наслідування» літературних взірців, зокрема пародії – як у вигляді пародіювання жанрового змісту (маю на думці «очуднення» певної жанрової структури шляхом порушення усталеної кореляції між жанровою та стильовою ієрархіями), так і у вигляді пародійної деформації життєвих явищ, тобто розробки певної теми за допомогою невластивої їй взірця чи так само невластивої матерії. Мені здається, Олександр Потебня мав належні підстави вважати пародію, зрозумілу як «особливий різновид стилістичної іронії», основним шляхом формування нової української літератури, тобто основним шляхом появи ілюзійно-метонімічних форм «наслідування природи», а також надання живій українській мові статусу мови літературної⁴⁸². Так чи інакше, зовсім не випадково нова українська література виявляє виразну генетичну залежність від жанрових структур, характерних для нашого «низового» бароко⁴⁸³, а саме від рекреаційних різдвяних та великодніх віршів мандрованих школярів, від квізі-молитовних текстів на зразок: «Господи вишній! Чим я в тебе

⁴⁸⁰ Див., наприклад: [Mohyla P.] Λίθος, або Камієнь z procy prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 1; Jaworski S. Pełnia nieubytwajęcej chwały... – Kiiow, 1691. – К. 3–3 v.; Ornowski J. Bogaty w parenlele, sławę y honory wirydarz herbownemi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 2–5 v. – Див. про це: Петров Н. И. Очерки по истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. – Киев, 1911. – С. 110, 124.

⁴⁸¹ Пор.: Szmidt M. Między alegorią i symbolem. Granice wielkiej metafory w romancie barokowym // Studia o metaforze / Studia o metaforze / Pod red. E. Sarnowskiej-Temierusz. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1980. – S. 134.

⁴⁸² Потебня О. Естетика і поетика слова: Збірник. – Київ, 1985. – С. 138–140. Див. також: Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль, 1994. – С. 351.

⁴⁸³ Див. їхню характеристику в Михайла Бахтіна: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. – Москва, 1990. – С. 526–536.

грішний? – чи я горілки не п'ю, чи я жінки не б'ю, чи я шинки минаю, чи я в церкві буваю? За що ж мене так важко наказуєш!»⁴⁸⁴ – чи навіть від латиномовних «очуднень» українських народних пісень, коли, наприклад, пісня «Ой, у полі могила з вітром говорила» набувала ось такого звучання:

En, tumulus in campo
Stat, colloquio capto:
Ne fle mihi valde, vente,
Quin flos meus nigret⁴⁸⁵.

Таким чином, можна зробити висновок, що провідні ідеї філософії української барокової літератури розгортаються шляхом прилучення до категорії «наслідування». Зокрема, «наслідування» було основним поняттям у ділянці тогочасної літературної систематики. Його трактували як *imitatio naturae* чи *imitatio operis* у межах аристотелівської (рідше – платонівської) міметичної моделі. З другого боку, поширення концептних образів та пов'язана з ними мода на новизну, зростання ролі периферійних форм «наслідування» літературних взірців, а також деякі інші реалії засвідчують, що часи бароко – то не що інше, як мало не всеосяжна «суперечка давніх з новими» (*la querelle des anciens et des modernes*), коли, за словами Гадамера, «між давниною та власне сучасністю не стало однозначного співвідношення взірця й наслідування».

⁴⁸⁴ Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. – Киев, 1876. – С. 39.

⁴⁸⁵ *Левицький П.* Прошлое Переяславского духовного училища // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVI. – Февр. – С. 432. Див. також: Малорусские песни по латыни // Киевская старина. – 1885. – Т. XII. – Июль. – С. 516–517.

Розділ 3

МОРФОЛОГІЯ ТЕКСТУ

Важливим складником будь-якої філософії літератури є те чи інше уявлення про *текст*. Ясна річ, для письменників українського бароко основою основ був текст Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Більше того, він розглядався на ту пору як особлива онтологічна сфера, така собі «дорога», що веде людину «с тми к свѣту, от смерти к животу, от землѣ на небо»⁴⁸⁶, адже Святе Письмо – то не що інше, як «послання Божіє к людем, посланіє, приносящее свѣт жизни, учащее добронравію, устрояющее врачевство душевное, прописующее правило житія добраго, содѣвающее умноженіє правды, свѣтилник сущеє вѣры»⁴⁸⁷. І саме тому головні ідеї, пов'язані з розумінням тексту, розгорталися тут передовсім на ґрунті *біблійної герменевтики*, початки якої в європейській культурі пов'язані з іменем добре знаного в старій Україні Філона Олександрійського (І ст. до н. е. – І ст. н. е.). Недарма на його авторитет з того чи іншого приводу покликалися Петро Могила⁴⁸⁸, Іоаникій Галятовський⁴⁸⁹, Іван Орновський⁴⁹⁰, Іван Максимович⁴⁹¹,

⁴⁸⁶ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 2 (передмова, б. п.).

⁴⁸⁷ *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 1 зв.–2 (друга пагін.).

⁴⁸⁸ [Могила П.] Ліθος, або Камієнь з проcy prawdy Cerkwie świętey prawosławneuy Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 295.

⁴⁸⁹ *Галятовський І.* Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 352 зв.

⁴⁹⁰ *Ornowski J.* Bogaty w parenlele, sławę y honory wirydarz herbownemi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 49 (б. п.).

⁴⁹¹ *Максимович І.* Θεάτρον, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 25.

Дмитро Туптало⁴⁹², Георгій Кониський⁴⁹³, Феофілакт Лопатинський⁴⁹⁴, Григорій Сковорода⁴⁹⁵ та інші.

Поставши перед необхідністю узгодити грецький «гнозис» та біблійну мудрість, Філон уперше висунув ідею, згідно з якою «зміст Письма варто розуміти не буквально (це надто грубо, тому й призводить до неможливого – розриву з грецькою філософією), а в таємно-символічному сенсі»⁴⁹⁶. Отож, таке бажане для Філона узгодження двох традицій досягалося шляхом застосування до Біблії техніки античної алегорези гомерівського епосу⁴⁹⁷. Спершу в такій стратегії почали трактувати ті біблійні вірші, які суперечили вченням давньогрецьких мислителів, а згодом і весь текст Біблії.

Починаючи з богословів Олександрійської школи (Пантен, Климент Олександрійський, Ориген та інші), алегорична інтерпретація біблійного тексту стає дуже важливим надбанням християнської духовної традиції⁴⁹⁸. Поступово формується канонічне тлумачення богодухновенного тексту Біблії, а всілякі спроби «Писмо Святе на свою волю керувати» починають розцінювати як «геретическіє выкруты»⁴⁹⁹. Принаймні вже Полікарп Смірнський (II ст. н. е.) застерігав від тлумачення слова Божого на власний розсуд⁵⁰⁰.

⁴⁹² *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 398 зв.–399; *Туптало Д.* Слово на поминавенеі // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 123.

⁴⁹³ *Кониський Г.* Загальна філософія, поділена на чотири відділи, включає логіку, метафізику, фізику й етику (вступ) // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 49–50.

⁴⁹⁴ *Лопатинський Ф.* Обличеніє неправди расколническія... – Москва, 1745. – Арк. 77–77 зв., 87.

⁴⁹⁵ *Ковалинський М.* Жизнь Григорія Сковороды // *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1353. Див. про це: *Čyževskij D.* Skovoroda-Studien: II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo // *Zeitschrift für slavische Philologie.* – 1933. – Bd. X. – S. 47–60.

⁴⁹⁶ *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. – Киев, 1911. – С. 526–527.

⁴⁹⁷ Див. про це: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. – Москва, 1988. – Кн. 2. – С. 163–248; *Wipprecht F.* Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen. – Tübingen, 1903–1908. – Bd. I–II.

⁴⁹⁸ Див.: *Лаба В.* Біблійна герменевтика. Вид. 2-е. – Рим, 1990. – С. 113–114.

⁴⁹⁹ *Antirresis, abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 799.

⁵⁰⁰ Див. його «Послання до филип'ян», VII.

У схоластичній традиції, яка цікавить нас тут найбільше, класичним стало уявлення про чотири сенси (семантичні модуси) Святого Письма: буквальний, алегоричний, моральний та анагогічний. Про ці сенси говорить латинський двовірш: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quod agas, quo tendas anagogia»⁵⁰¹, – що його цитував, наприклад, Тома Аквінський у своєму славетному трактаті «Сума богослів'я»⁵⁰².

Згадую тут Тому Аквінського тільки тому, що, як відомо, саме він домінував у курсах теології професорів Києво-Могилянської академії⁵⁰³. Але навіть безвідносно до цієї обставини українські письменники часів бароко найчастіше розглядали текст Святого Письма саме згідно з чотирисенсовим, чи, як кажуть, «почвірним», методом. Іншими словами, вони чітко розрізняли *буквальний* і *таємний* сенси Біблії. На позначення *буквального* сенсу Святого Письма наші тогочасні автори вживали досить довгу низку слів. У різних джерелах мені вдалося віднотувати ось такі (подаю за абеткою): «власный», «истинный», «исторический», «историальный», «лѣтеральный», «писменный», «повѣствователный», «простый», «свѣтлый», «тѣлесный», «удоборазумный», «уразумителный», «явственный», «ясный», «litteralis». А *таємний* сенс у тих самих джерелах мав такі назви: «духовный», «закрытый», «игралищный», «мистический», «неясный», «образителный», «образователный», «одмѣнный», «покровенный», «прикровенный», «пророцкий», «таинственный», «фѣгуратный», «mysticus»⁵⁰⁴. У свою чергу, *та-*

⁵⁰¹ Його можна переказати приблизно так: «Буквальний сенс учить про те, що було, алегоричний – про те, у що ти віриш, / Моральний – про те, як треба діяти, анагогічний – про те, до чого слід прагнути».

⁵⁰² *Thomas Aquinus. Summa totius theologiae. Pramae partis. Volumen primum.* – Lugduni, MDCCI. – P. 27, 29–30.

⁵⁰³ Див.: *Cracraft J. Theology at the Kiev Academy During Its Golden Age // Harvard Ukrainian Studies.* – 1984. – Vol. VIII. – Nu. 1/2. – P. 75.

⁵⁰⁴ Див.: *Клирик Острозький.* Отпис на лист в Бозѣ велебного отца Ипатія, Володимерского и Берестейского епископа, до ясне освенченого кнежати Костянтина Острозского, воеводы Киевского // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 415; *Dubowicz I. Hierarchia, abo O Zwierchnosci w Cerkwi Bozey.* – Lwow, 1644. – S. 11; *Галатовський І.* Месія правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 2, 19, 323 зв.–324 зв., 353; *Galatowski I. Stary Kościół Zachodni...* – Nowograd-Siewierski, 1678. – S. 7; *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 319 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 368, 692, 694, 695, 700, 742, 743; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской

емний сенс поділяли на три різновиди: *алегоричний, тропологічний, або моральний, і анагогічний*. Розгляньмо коротко всі ці чотири сенси, як їх розуміли українські письменники XVII–XVIII століть. Почнімо із сенсу буквального.

«Сенс лѣтеральный, – писав Іоанікій Галятовський, – ест ясный, бо як написано Писмо, так и розумѣем. Сенс зась моральный, аллегоричный и анагогичный ест закрытым, бо иначе Писмо Святое написано, иначе треба его розумѣти и тлумачити»⁵⁰⁵. Це – вихідна теза, яка не потребує особливих коментарів. «Лѣтеральный сенс, – продовжує наш учений богослов, посилаючись на Філона Олександрійського, – належит до гисторіи, моральный належит до обычаев добрых, которых повинна душа наша заховати, и до злых, которых ся повинна душа наша хронити, аллегоричный належит до церкви воюючеи, которая на земли знайдется, анагогичный зась належит до церкви триумфуючеи, которая знайдется на небѣ»⁵⁰⁶.

Як бачимо, буквальный сенс постає тут семантично прозорим, а його образи – суто міметичними в розумінні «наслідування природи», тобто як, за словами Стефана Яворського, «послѣдованіє нѣкоє по подобію лица и членов первообразнаго»⁵⁰⁷. Саме тому «історическій Божественнаго Писанія разум ест близ себе самим повѣствованієм нѣковаго дѣла себе изясняющ и к вѣдѣнію подающся»⁵⁰⁸.

Зважаючи на те що «не завжди й не всі однаково вимовлені слова та речення мають один і той самий смисл, чи разум, але всяка оповідь має бути витлумачена згідно з контекстом і нормами Святого Письма»⁵⁰⁹, будь-який біблійний епізод на своєму буквальному рівні має здатність витлумачуватися в «*близькому*» контексті.

вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 319–319 зв., 320 зв.–321, 325 зв.–326, 342 зв.–343; *Кониський Г.* Філософія природи, або Фізика // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 186.

⁵⁰⁵ *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 83 зв.–84.

⁵⁰⁶ *Галятовський І.* Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 353. Див. про це: *Біда К.* Іоанікій Галятовський і його «Ключ разумѣнія»: Пам'ятки української літератури і мови XVII-ого ст. Ч. I. – Роме, 1975. – С. LXIII–LXXI.

⁵⁰⁷ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 152.

⁵⁰⁸ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 314.

⁵⁰⁹ [*Смотрь 'кыж М.*] Ἐρηνος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiewy Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 109.

«Писаніє Священнос, – зауважував з цього приводу Стефан Яворський, – само себе толкуєт, предваряющая словеса многаши толкуєт послѣдствующими, послѣдствующая – предваряющими»⁵¹⁰.

У своїх тлумаченнях Святого Письма наші письменники виходили з тієї засади, що воно «не может быти себѣ противное, – один бо и той же Святыи Дух вездѣ в Священных Писаніях глаголет...»⁵¹¹. Розвиваючи цю думку в суперечці з новочасними вільнодумцями-лібертинами, Георгій Кониський наголошував: «Нечестивцы сіи, отвергающіеся искупившаго их Владыки и Господа, обыкли говорить к оправданію своему, будто книги христіанскія Ветхій и Новый Завѣт... суть темны, во многих рѣченіях сами себѣ противорѣчат и не сходствуют ово с естественным разсужденіем, ово с гражданскими исторіями. Я на сіи задачи их, во-первых, с апостолом Павлом отвѣчаю: темно Слово Божіе, но в *погибающих*.⁵¹² Самое свѣтлѣйшее лице солнца в мутной водѣ не видно. Так и душѣ, страстями помраченной, может ли вообразитися чистѣйшее Божество и святія заповѣди его?»⁵¹³. Так чи інакше, з огляду на цю обставину контроверсійність окремих фрагментів тексту Святого Письма на буквальному рівні «знімалася» шляхом належного узгодження їхніх семантичних структур. Як саме? Стефан Яворський наводив ось такий приклад: «Первѣе убо глаголет Писаніє: «Не сотвориши себѣ всякаго подобія и образа»⁵¹⁴. Послѣди же глаголет: «Сотвориши себѣ скинію, ківот, херувимы»⁵¹⁵. Но како сіє противорѣчіє мощно согласити, не иначе, точію предняя толкующи послѣдними»⁵¹⁶. Застосований при цьому спеціальний граматичний та логічний інструментарій мав на меті лише підтвердити постульовану «сакраль-

⁵¹⁰ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 97. Див. також: *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 150 зв.

⁵¹¹ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 920. Див. також: *Могіла П.* Собраніє краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно-католическія христіанскія. – Почаїв, 1783. – Арк. 21.

⁵¹² Кониський має на думці Павлові слова: «Слово бо крестное погибающим убо юродство есть...» (Перше послання св. ап. Павла до коринтян 1: 18).

⁵¹³ Кониський Г. Слово в день святого апостола Петра и Павла // Собраніє сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 227.

⁵¹⁴ Вихід 20: 4. Пор.: «Не сотвори себѣ куміра и всякаго подобія...».

⁵¹⁵ Яворський переказує Вихід 25: 13–18.

⁵¹⁶ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 97.

ну денотативність». Скажімо, Симеон Полоцький коментував слова п'ятдесятого Псалма «Тогда возложат на олтарь твой телцы»⁵¹⁷ таким чином: «В греческом языцѣ и в прочіих, ими же Божественное Писаніє писася, нѣсть здѣ усумнѣніє, вездѣ бо есть на множественном числѣ «телцы», а не єдинаго «телца». В славенском же родися усумнителство от подобія в произношеніи гласом писмене «я» и «а». В древних бо харатейных⁵¹⁸ книгах обрѣтается «телця», еже тожде есть, еже и «телцы», яко видѣти есть в грамматицѣ Мелетіа Смотрицакаго в парадигматѣ кончащихся на «цы», сія бо имѣют винителный падеж множественнаго числа на «цы» и на «ця», яко «отец», тыя «отцы» или «отця», «чванец», тыя «чванцы» или «чванця». Подобнѣ «телец», тыя «телцы» или «телця». Сей убо падеж винителный множественный, кончащійся на «ця», не искуснии списателиє измѣниша на «ца» и тако сотвориша винителный падеж единственнаго числа»⁵¹⁹.

Тим часом Стефан Яворський будеє тлумачення буквального сенсу Святого Письма на аргументах від Аристотелевої логіки. «Суть нѣкія реченія, – каже він, – яже утвердителнѣ глаголанная истинствуют, отрицателнѣ же 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 разумѣи и Павловы глаголы сія: «Како призовут, в негоже не вѣроваша»⁵²⁰, – ибо и сіє реченіє утвердителнѣ истинствует, но не отмѣтателнѣ. На примѣр: «В кого вѣруєм, того подобает призывать». Истинно єсть слово. Но не и сіє: «В кого не вѣруєм, того призывать не подобает»... «Како призовут, в негоже не вѣроваша» утвердителным разумѣнієм глаголет, сирѣчь, аще кто хочет призывать Бога, подобает прежде в Бога вѣровати»⁵²¹.

Ось такою, якщо говорити коротко, була для наших письменників XVII–XVIII століть морфологія буквального сенсу Біблії. На цьому

⁵¹⁷ Книга Псалмів 50 (51): 21.

⁵¹⁸ Тобто старовинних, писаних іще на пергаменті.

⁵¹⁹ *Полоцький С.* Жезл правления, утверждения, наказания и казнения. – Москва, 1667. – Арк. 145 зв.–146.

⁵²⁰ Послання св. ап. Павла до римлян 10: 14.

⁵²¹ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 497–498.

грунті поставали три сенси таємні: алегоричний, моральний та анагогічний. Розмову про них, очевидно, варто почати з вказівки на те, що, як вважали наші автори часів бароко, ці три сенси чітко корелюють із трьома так званими «богословськими» чеснотами: вірою, надією та любов'ю. «Якоже три суть богословскія изряднѣйшая добродѣтели: вѣра, надежда и любовь, – писав Дмитро Туптало, – сице и три в разумѣ духовном толкованій образы. Аллигорія согласует вѣрѣ, анагоги – надѣждѣ, тропологія – любви»⁵²². А далі він дає ось таке пояснення: «Аллигорія – реченіє греческое, славенским языком... глаголется «иносказаніє», – есть 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 есть ко переводу на язык славенскій, обаче может славенски рещися «вышній разум». Есть же образ толкованія, знаменующ в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, ино нѣчто, приличное жизни вѣчной, сяже часм, или церкви в вышних торжествующей, к ней же преити желаем и надѣмся... Тропологія – реченіє греческое, сказуемое «нравов человеческих доброе обученіє». Есть же, якоже и аллигорія, иносказаніє, о ином глаголющее, ино же разумѣющее, развѣ в том разнствует, яко аллигорія бесѣдует о тѣх, яже суть вѣры и ратующія церкви, тропологія же о нравах. Сей толкованія образ знаменует в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, ино нѣчто, приличное исправленію человеческому и добродѣтельному житію...»⁵²³.

Ясна річ, оце «духовне» тлумачення в усіх його «образах» передбачало вихід за межі «сакральної денотативності». Біблія, звісно, і тут «сама себе толкує», але в цьому разі спрацьовує «далекій» контекст, чи, як тоді казали, «разум далній», «образ далечайшій». Цей контекст обіймає весь біблійний текст. Отож, у певному розумінні Святе Письмо є, за словами Феодосія Манявського, «философ нѣмый, который много разумѣет, а сказати людем разумѣванных не может»⁵²⁴, тому потребує «одушевленна учителя», тобто екзегета-

⁵²² Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 316.

⁵²³ Там само. – Арк. 316–317.

⁵²⁴ Завѣт духовный в іеромонасах Феодосія, игумена бывшаго обителя святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич. – Львов, 1868. – С. 85.

тлумача, здатного на його «духовне» прочитання⁵²⁵, здійснюване за допомогою належних герменевтичних прийомів. Попри те що, припустимо, «хитросплетеніє лестное риторичное» і «показанія Писма» утворювали часом доволі напружену контрверсійну опозицію⁵²⁶, текст Святого Письма міг структурувати власний «таємний» семантичний рівень як *риторичний троп*. Скажімо, Іоанікій Галятовський досить часто розглядає ті чи інші біблійні образи як *синекдоху*. Недарма він раз по раз повторює: «...ту певная личба фьгуратне кладется за непевную личбу...», «пророком заживает тропу, названого синекдохе, где великая личба за малую кладется...», «...тут тропус знайдется, названный синекдохе, где часть дня за цѣлый день и за цѣлую ночь кладется...», «...един час за другій, прешлый за пришлый кладется...»⁵²⁷. Тим часом Стефан Яворський часто трактує біблійні образи як *метафори*: «...разумѣй быти тая образителная, или уподобителная, гречески метафорическая», «...вѣра глаголется жива метафорически...», «...нарицается не свойственным именем, но метафорически...»⁵²⁸.

Так чи інакше, прочитання біблійних віршів у «близькому» й «далекому» контекстах для українських письменників XVII–XVIII століть означало здебільшого надання їм чотирирівневої семантичної структури. Це можна добре бачити на прикладі інтерпретації Іоанікієм Галятовським «Пісні над піснями». «Написано в «Пѣснях пѣсней»: «Посилник сотвори себѣ цар Соломон от древес ливанск, столпы его сотвори сребрени, восклоненіє его злато, вхожденіє же его багряно»⁵²⁹. В тих словах ведлуг сенсу лїтерального посилником називається воз коштовний, которим Соломон, цар іудейскій, издѣл; ведлуг сенсу морального возом називається душа побожная, которая цнотами и добрыми учинками на кшталт золота, сребра и шарлату здобится. Таким возом был пророк Иелисей, до которого Иоас, цар

⁵²⁵ Див.: *Яворський С. Камень вѣры*. – Київ, 1730. – С. 152; *Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ*. – Київ, 1748. – Арк. 319 зв.–320; *Сковорода Г. Повна академічна збірка творів*. – С. 733.

⁵²⁶ Див., наприклад: *Максимович І. Оѳеатров, или Позор нравоучителный царем, князем, владыком*. – Чернігів, 1708. – Арк. 249.

⁵²⁷ *Галятовський І. Месія правдивый*. – Київ, 1669. – Арк. 124, 253, 256 зв., 323 зв. Див. також: *Galatowski I. Stary Kościół Zachodni...* – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 7.

⁵²⁸ *Яворський С. Камень вѣры*. – Київ, 1730. – С. 440, 917, 957.

⁵²⁹ *Пісня над піснями* 3: 9–10.

ізраїлській, мовил: «Отче, отче, колесница Израилева и снузницы ся»⁵³⁰. Ведлуг сенсу аллегоричного возом називається Церков воюючая, которая ся на земли знайдуєт, бо фараон возами узброєними воєвал, так Церков на земли узброєна єст панцыром справедливости, тарчем вѣры, шишаком надѣи збавєния и мечем духовным – словом Божиим, молитвою, и воюєт з неприятєлями духовными, для чоґо Христос до церкви мовит: «Конем моим в колесници фараоновѣ уподобих тя, ближняя моя»⁵³¹. Ведлуг сенсу анаґогичного возом називається Церков тріумфуючая, которая в небѣ знайдуєт, бо на возах тріумфальных издѣли звѣтязци под час тріумфу. В церкви тріумфуючой, яко на возѣ тріумфалном ся знайдуєт, которую церков тріумфуючую пророк Давид возом називаєт, мовячи: «Колеснице Божія, тмами тем тысящи гобзующих, Господь в них»⁵³².

Зрештою, класичним образом, що втілював у собі всі чотири сенси-«розуми», для українських барокових письменників була назва «Єрусалим». Говорячи про буквальный, трополоґічний, аллегоричний та анаґогічний «образи» Святого Письма, Дмитро Туптало, наприклад, писав: «Все же тїи образы изявляются во едином имени сем: Иерусалим. По-писмени, еже єсть історически или повѣствователнѣ, Иерусалим сказуется град, в Палестинѣ суц. Аллигорически, еже єсть иносказателнѣ, Иерусалим знаменуєт воюющую Церковь. Анаґогически, еже єст вышнім разумом, Иерусалим знаменуєт торжествующую горѣ Церковь. Трополоґически же, еже єсть нравоучителнѣ, Иерусалим знаменуєт душу челоуѣческую в жизни сей»⁵³³.

Варто зауважити, що один і той самий біблійний образ чи сюжет міг набувати цілої низки найрізноманітніших «духовних» інтерпретацій. Досить пригадати хоч би те, як щойно цитований Дмитро Туптало трактував образ Ноевого ковчеґа: «...Ковчег Ноев в духовное нам обучение привести может, аллигорически (иносказателнѣ) того располаґающа. Ное образ єсть Христа, ковчег – образ церкви

⁵³⁰ Четверта книга царств 2: 12.

⁵³¹ Пісня над піснями 1: 8.

⁵³² *Галатовський І.* Мєсія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 353 зв.–354. Пор., наприклад: *Młodziejowski T.* Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste. – Poznań, 1681. – Т. I. – S. 77, 142, 146–147. Останні слова – цитата з Книги Псалмів 67 (68): 18.

⁵³³ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 318–318 зв.

Христовы, потоп – гоненіє на церковь. И инако: Ное – Христос, ковчег – Пречистая Дѣва Богородица, приємшая внутрь себе Христа, в ней вочеловѣчшася. Потоп – всеродная клятва, сюже погрузися весь мір... Паки инако: ковчег – человек, Ное – душа, потоп – мір, во злѣ лежащ...»⁵³⁴.

При цьому письменник-екзегет неодмінно мусив прилучатися до попередньої традиції, а отже, *априорно* вбачати в біблійному тексті більше чи менше складний *семантичний рельєф* і належно віддзеркалювати його у власних герменевтичних роздумах. Про що саме йдеться?

Перш за все про те, що в християнській традиції Біблія постає особливою єдністю Старого й Нового Заповіту. Якщо для Климента Олександрійського, так само, як і для Філона, грецька філософія була не чим іншим, як іще одним Старим Заповітом, то лише стосовно тих невідомих Філонові текстів, що в них благовістнувався прихід Спасителя. Інакше кажучи, християнську алегорезу Святого Письма, починаючи від богословів Олександрійської школи, присутньо моделює проблематика співвідношення Закону й Благодаті у формі вчення про «*префігурацію*», згідно з яким Старий Заповіт являє собою, кажучи словами Сергія Аверинцева, «ідеально-сміслові передбачення» євангельської історії⁵³⁵. Це можна уявити за допомогою ось такого уподібнення: «яко маляр, нежели сам образ вымалюєт, перше рисунок или сѣнь его выставит, так подобне Бог, нежели подал свѣту цѣлому самую истинну спасенія в Христѣ Спасителѣ, в муцѣ и смерти его, в сакраментях от Христа поставленных Нового Завѣта, выставил перше сѣнь или рисунок того всего в законѣ найбарзѣй Мойсеовом»⁵³⁶.

Словом, «префігурація», яку інакше називали також «выобразованієм», «знаменованієм», «образованієм», «предображенієм», «преображенієм», «прознаменованієм», «проображенієм», «прообразованієм», «фѣгурацією», від стародавніх часів є неодмінною

⁵³⁴ *Туптало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 269–270.

⁵³⁵ Див.: *Корсунский И. Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. – Москва, 1885. Приклади «префігурації» є вже в посланнях святого апостола Павла: Послання до римлян 5: 14; Перше послання до коринтян 10: 6; Послання до колосян 2: 17.

⁵³⁶ Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 529.

стратегією української біблійної герменевтики. Досить пригадати тут «Слово о законѣ и благодати» Іларіона Київського⁵³⁷, «Послання пресвитеру Фомѣ» Кліма Філософа⁵³⁸, «Толкову Палею»⁵³⁹, «Списання против люторов»⁵⁴⁰, «Против повѣсти нынѣшних безбожных еретиков»⁵⁴¹, «Indicium...»⁵⁴², «Краткое поучение о седми сакраментях»⁵⁴³, «Шестоднев»⁵⁴⁴, «Псалтырь с толкованіем»⁵⁴⁵, «Почуеніе о святых тайнах...»⁵⁴⁶, «Начатки догмато-нравоучительнаго богословія»⁵⁴⁷, «Слово к народу католическому»⁵⁴⁸, численні твори Клирика Острозького⁵⁴⁹, Стефана Зизанія⁵⁵⁰, Захарії Копистен-

⁵³⁷ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. – Киев, 1984. – С. 79.

⁵³⁸ Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фомѣ // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – Москва, 1960. – С. 285.

⁵³⁹ Див.: Франко І. Передмова // Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. І: Апокрифи старозавітні. – Львів, 1896. – С. XVII.

⁵⁴⁰ Списання против люторов // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 91–95, 107, 144–145.

⁵⁴¹ Против повѣсти нынѣшних безбожных еретиков, што повѣдают не молилися ангелом, и апостолом, и Пречистой Богородицы, и ни какому святому, и ни всѣм святым, а ни закона христіанскаго исповѣдуют, ни апостолскаго учения и всѣх святых святителей и преподобных отец, и уставы законныя отлагают // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 28.

⁵⁴² Indicium, to iest Pokazanie Cerkwie prawdziwy // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 765.

⁵⁴³ Краткое поучение о седми сакраментях или тайнах церковных. – Чернігів, 1716. – Арк. 9.

⁵⁴⁴ Шестоднев. – Чернігів, 1749. – Арк. 84, 92 зв.–93, 153, 167 зв., 182.

⁵⁴⁵ Псалтырь с толкованіем. – Київ, 1755. – Арк. 1–30 зв.

⁵⁴⁶ Почуеніе о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 2 зв.–3.

⁵⁴⁷ Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 261, 489–490, 503–509, 518, 528–574.

⁵⁴⁸ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 180.

⁵⁴⁹ Клирик Острозький. Отпис на лист в Бозѣ велебного отца Ипатія, Володимерскаго и Берестейскаго епископа, до ясне освенцоного княжати Костянтина Острозскаго, воеводы Киевскаго // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 390, 414–415.

⁵⁵⁰ Zyzaniy S. Kazanie s. Cyrylla, patriarchy Ierozolimskiego, o antychryście y znakoch iego z rozszyrzeniem nauki przeciw herezyom różnym // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V: Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 45, 47, 67, 104, 189.

ського⁵⁵¹, Іпатія Потія⁵⁵², Тарасія Земки⁵⁵³, Петра Могили⁵⁵⁴, Лазаря Барановича⁵⁵⁵, Іоанікія Галятівського⁵⁵⁶, Симеона Полоцького⁵⁵⁷, Дмитра Туптала⁵⁵⁸, Антонія Радивилівського⁵⁵⁹, Феофана Прокоповича⁵⁶⁰, Йоасафа Кроковського⁵⁶¹, Івана Максимовича⁵⁶², Іоанікія

⁵⁵¹ Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 204–205, 209–223.

⁵⁵² *Pociey H.* Kazanie i homilie. – Roszaiow, 1788. – S. 53–54.

⁵⁵³ *Земка Т.* Друга передмова до Службника 1629 р. // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 201.

⁵⁵⁴ *Могила П.* Присвята Богдану Стеткевичу Любавицькому Учительного євангелія 1637 р. // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 336–337.

⁵⁵⁵ *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 307 зв.

⁵⁵⁶ *Галятівський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 234 зв.–240 зв.

⁵⁵⁷ *Полоцький С.* Жезл правління, утвердження, наказанія и казненія. – Москва, 1667. – Арк. 7–7 зв., 14–15, 24 зв., 34–34 зв., 51, 100 зв.; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 35 зв., 37–37 зв., 43 зв.–44 зв., 162 зв.–164 зв., 171, 300, 321, 432 зв.–442, 447, 453, 482 зв., 83 (друга пагін.).

⁵⁵⁸ *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 1 зв., 26–26 зв., 93; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1795. – Арк. 263 зв.; *Туптало Д.* Слово в субботу четвергтя недѣли Великаго поста // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 43 зв.; *Туптало Д.* Слово на Воскресеніє Христово // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 3 (друга пагін.); *Туптало Д.* Слово на празденство явленія пречистія ікони Пречистія Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи в градѣ Казанѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 104, 113–114; *Туптало Д.* Поученіє на Воздвиженіє честнаго и животворящаго Креста Господня // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 226; *Туптало Д.* Слово на собор архістратига Міхаїла // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 366.

⁵⁵⁹ *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 6 зв., 111 зв., 216.

⁵⁶⁰ *Прокопович Ф.* Истинное оправданіє правовѣрных христіан, крещенієм поливательним во Христа крещаемых. – Санкт-Петербург, 1724. – Арк. 15 зв.–19 зв., 24.

⁵⁶¹ *Кроковський Й.* Передмова до Цвітної Тріоди 1702 р. // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 258–259.

⁵⁶² *Максимович І.* Осм блаженства євангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченіє. – Чернігів, 1709. – Арк. 102–102 зв.; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 29–29 зв., 66–66 зв., 96–96 зв.

Сенютовича⁵⁶³, Стефана Яворського⁵⁶⁴, Феофілакта Лопатинського⁵⁶⁵, Георгія Кониського⁵⁶⁶ та інших.

Красномовним прикладом «префігурації» може бути, скажімо, ось таке трактування імені «Адам», що його подав свого часу Дмитро Туптало: «В языкѣ еврейском «Адам» толкуют «человѣкъ земли» или чермн, понеже от земли червления создан, в еллинском же сказуется «мікрокосмос», еже ест «малый мір», яко от четырех концов великаго міра пріят своє именованіе, от востока и запада, и сѣвера, и полудне. В еллинском бо тыя четьре вселенскія концы именуются сице: Анатоли – восток, Дісіс – запад, Арктос – сѣвер или полунощь, Месимврія – полудень. От тѣх именованій отыми первіи літеры, будет «Адам». А якоже во имени Адамовом изобразися четвероконечный крест Христов, имже имѣ послѣже новый Адам, Христос, Господь наш, род человѣческій в четьрех концѣх вселенныя населенный от смерти и ада избавити»⁵⁶⁷.

За часів бароко «префігуральне» тлумачення Біблії часто набувало й досить напруженого характеру, стаючи об'єктом релігійної полеміки. Так, майже на тисячі сторінках свого трактату «Справжній Месія» Іоаникій Галятівський «прообразно» тлумачив старо-заповітні тексти, доводячи опонентові-іудею, що «юж пришло на свѣт Месія обѣцанный, а той Месія ест Ісус Христос, Сын Божій,

⁵⁶³ Сенютович І. Передмова до Пісної Тріоди 1715 р. // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 353–354.

⁵⁶⁴ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 5, 72, 110, 180–186, 300, 304–310, 364–366, 388, 700–701, 765–774.

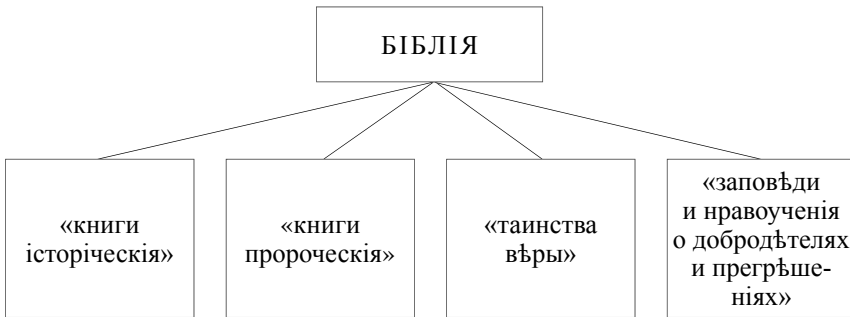
⁵⁶⁵ Лопатинський Ф. Обличеніє неправды расколническія... – Москва, 1745. – Арк. 33 зв., 56–56 зв.

⁵⁶⁶ Кониський Г. Слово в святый Великій пяток // *Собраніє сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго.* – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 120–121; *Кониський Г.* Слово в день Рождества Христова // *Собраніє сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго.* – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 268–270, 276.

⁵⁶⁷ Туптало Д. Поученіє о четвероконечном крестѣ // *Сочиненія святаго Дмитрія, митрополіта Ростовскаго:* В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 469. Можна вважати, що це не що інше, як «розширення» словникового значення цього імені. Принаймні Памва Беринда тлумачив слово *Адам* так: «Адам: челоуѣкъ, або земскій, рудый, а през літеры значит весь свѣт, з грецкаго: А – Анатоли, Восток, Д – Дісіс, Запад, А – Арктос, Сѣвер, М – Месимврія, Полудне» [*Беринда П.* Лексікон славеноросскій и имен толкованіє. – Київ, 1627. – Ст. 335; див. також: Алфа і Омега. – Супрасль, 1788. – Арк. 37].

поневаж на Христѣ вси знаки и фігуры ся выполнили»⁵⁶⁸. І оце «виповнення» на Христі всіх «знаків», «пророцтв» та «фігур» означало, що «поневаж пришла Правда, жадного юж болше не ест мѣсца фїгуром, то ест знаком, выобразующим пришлюю Правду»⁵⁶⁹.

Це – щодо «префігурації». Але «префігурація» далеко не вичерпувала всієї складності, сказати б, апіорного семантичного рельєфу Біблії, який моделював українську барокову екзегетичну практику. Наприклад, за Стефаном Яворським, біблійний текст має таку семантичну стратифікацію:



Пояснюючи її, Яворський каже: «Все Священное Писаніє может раздѣлиться на четыре части. В первой части полагаем книги історическія, якоже суть книги Бытія, Исхода, Числ, Второзаконія, Иисуса Навіна, Судей Израилевых, Царств, Параліпоменон, Ездры, Іудифи, Товіи, Есфири, Маккавеов. От Новаго Завѣта: четыре Євангелія и Дѣянія апостолская. Во второй части полагаем книги пророческія, якоже Исаи, Іереміи, Іезекіила, Даниила и прочіих двенадесят пророк менших, якоже Іосія, Іоіля, Аммоса, Овдія, Іоны, Міхеа, Наума, Аввакума, Софоніи, Аггеа, Захаріи, Малахіи. От Новаго Завѣта Апокаліпсис. В третіей части полагаем таинства вѣры, наипаче о Пресвятѣй Тройцѣ, о Воплощеніи Сына Божія, о предуставленіи, о оправданіи вѣрою, о присущіи Христовом в евхаристіи и прочая. В четвертой части полагаем заповѣди и нравоученія о добродѣтелях и прегрѣшеніях. В первом убо ряду и четвертом,

⁵⁶⁸ *Галатовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 2.

⁵⁶⁹ Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточной подается. – Київ, 1620. – С. 280–281. Див. також: *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 19, 151.

аще и не велик мнѣтся быти труд и примрак в разумѣнии, обаче яже суть во втором и третіем ряду веліе имут покровеніе и к разумѣнію неудобство, сирѣчь в пророчествах и тайнах вѣры. Тая бо суть паче ума человекскаго, ниже постизателна нами суть, развѣ в гаданіи, якоже глаголет апостол: «Видим бо нынѣ, якоже зеркалом в гаданіи, тогда же лицем к лицу»⁵⁷⁰.

У свою чергу, припустімо, євангельський текст, віднесений Яворським до розряду книг історичних, як засвідчують найретельніші герменевтичні студії Дмитра Туптала⁵⁷¹, володіє своєю власною, заснованою на цілій низці тонких дистинкцій, семантичною структурою:



⁵⁷⁰ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 745. Останні слова – цитата з Першого послання св. ап. Павла до коринтян 13: 12.

⁵⁷¹ Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 305–313 зв.

Таким чином, – підкреслює наш богослов, – «не вся, яке во Євангелії писанная, требует толкованія, но токмо та, яке не всякому суть уразумителна, а яке суть всѣм ясная, уразумителная, та не толкується...»⁵⁷². «Ясні» перипетії Христового життя, його «глаголы» і «словеса» слід інтерпретувати тільки «по писменному разуму, історически, си есть повѣствователнѣ». Тим часом усе інше тлумачиться «или аллигорически, еже есть иносказателнѣ, или анагогически, еже есть вышнім разумом, или тропологически, си есть нравоучителнѣ»⁵⁷³. Але як розрізнити зрозумілі й незрозумілі епізоди Євангелії? Наведу один показовий приклад, узятий зі «Слова на Вербну неділю» Георгія Кониського. Христос «ясти захотѣл и на смоковницѣ близ дороги стоявшей для утоленія глада своего плодов искал. Но чушій сію евангелскую повѣсть не может довольствоваться буквальным разумом оной, ибо непонятно, как Исус Христос, Бог всевѣдущій, зная, что та смоковница была бесплодна и покрыта только листьями, приступил к ней и искал на ней плодов. Также непонятно, как Бог правосудный, зная, что смоковница есть древо нечувственно и потому ни закону и преступленію онаго, ни наказанію не подлежит (тѣм паче, что и время еще не было смоквам, как евангелист Марко добавляет), – не смотря ни на что, проклял ее с такою силою, что чрез одну ночь изсохла она до корня. Таковыя обстоятельства повѣсти сей заставляют нас искать тут при разумѣ буквальном высшаго и таинственнаго. Не был ли еще другой глад у Христа, Спасителя нашего, который больше его мучил, нежели тѣлесный? Не скрывается ли под ієроглифом смоковницы и ея листвія тварь иная?...»⁵⁷⁴.

Семантична стратифікація євангельського тексту постає ще більш складною, якщо зважити бодай на те, що наведена схема не обіймає всіх розрядів Христових «глаголів» і «словес». З цього приводу Туптало зазначив лиш таке: «Ова суть ясная, ова прикровенная, ова притчи и уподобленія, ова заповѣди, ова совѣты, ова обѣтованія и утѣшенія, ова обличенія и прещенія, ова пророчества и другая многая о различных вещех словеса его пресвятая [курсив

⁵⁷² Там само. – Арк. 305–305 зв.

⁵⁷³ Там само. – Арк. 319–319 зв.

⁵⁷⁴ Кониський Г. Слово в недѣлю ваій (цвѣтоносную) // Собрание сочинений Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 108.

мій. – Л. У.]»⁵⁷⁵. А крім того, деякі вірші в межах тих або інших розрядів володіють правами винятку. Наприклад, «совѣты» Христові загалом не потребують жодного інакшого тлумачення, крім буквального, «развѣ токмо крест совѣтуемый»⁵⁷⁶ не речовенен, но духовен быти да разумѣет, и погубленіе души⁵⁷⁷ разумѣти мученичество за Христа или умерщвленіе своих вождельнй»⁵⁷⁸.

Так чи інакше, попри, як казав колись Сартр, «непереборне розмаїття людських істин та екзистенцій», а також семантичну релятивність усякого дискурсу, описана стратифікація євангельського тексту, поза всяким сумнівом, створювала досить чіткі рецептивні настанови. Так, «історія життя Христового» рідко коли допускала вихід за межі свого буквального сенсу: «И болшей ереси сотворится начало, еже и воплощеніе Христово, и страданіе, и вся преславная его дѣянія и чудеса не в дѣло, но в притчу вмѣняти и привидѣніем, а не самим дѣлом, Христа плоть пріємша и пострадавша имѣти, якоже древле манихейская злоумная учаще ересь...»⁵⁷⁹. Тільки деякі епізоди земного життя втіленого Слова могли тлумачитися «містично», адже «в житті Христовом, во святых Євангеліях описанном, нѣкія Христовы дѣянія прознаменоваху собою вещи будущія». Наприклад, «пятьма хлѣбами от Христа пять тысяч народа насыщеніе самим бѣ дѣлом, а не притчею, якоже то ясно священная історія изявляет», одначе «по образу аллигорического толкованія» «то чудесное Христово дѣло образова собою будущая: пусто мѣсто образова языков... Пять хлѣбы образоваху собою пять чувств, или паче прознаменоваху пять болших язв пречистаго тѣла Христового... Двѣма рыбами прознаменовахуся двѣ книги: Євангеліе и Апостол. Дванадцяться кошами прознаменовахуся 12 апостоли»⁵⁸⁰.

⁵⁷⁵ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 306 зв.–307.

⁵⁷⁶ Ідеться про слова Христа: «аще кто хоцет по мнѣ ити, да отвержется себе и возмет крест свой и по мнѣ грядет» (Євангелія від св. Матвія 16: 24).

⁵⁷⁷ Ідеться про слова Христа: «иже бо аще хоцет душу свою спасти, погубит ю, и иже аще погубит душу свою мене ради, обряцет ю» (Євангелія від св. Матвія 16: 25).

⁵⁷⁸ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 310.

⁵⁷⁹ Там само. – Арк. 303 зв.–304.

⁵⁸⁰ Там само. – Арк. 320 зв.–321 зв. Див. також: *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 311 зв.

Слід сказати, що розвиток чотирисенсового тлумачення Святого Письма в літературі українського бароко істотно гальмували деякі чинники, зокрема ідеї протестантизму⁵⁸¹ з його розумінням біблійного тексту як *sui ipsius interpretis*⁵⁸² та намаганням тлумачити Біблію переважно в буквальному сенсі. Як на мене, блискучим взірцем протестантської екзегетичної практики може бути «Передмова до Нового Заповіту» Симона Будного⁵⁸³. Полемізуючи з протестантами, Стефан Яворський перегадом буде риторично питати: «Аще есть ясно и удоборазумно Писание Священное, то откуда между вами сицевая в толкованиях разногласия?»⁵⁸⁴. Так чи інакше, чотирисенсова екзегетика набула в Україні часів бароко дуже великого поширення. Недаром Феофан Прокопович, чоловік, поза всяким сумнівом, близький до протестантської ідеології (його богословський курс «*Christianae Orthodoxae Theologiae...*» з 1772 по 1792 рік тричі поспіль видавали друком у Німеччині якраз протестанти⁵⁸⁵), говорячи про надмірний алегоризм як про «найгіршу ваду» проповідника, досить в'їдливо наголошував: «Сюди треба зарахувати всіх тих, що не хочуть нічого розуміти у Святому Письмі буквально і як воно є в дійсності, але все перекручують і всі правдиві, а не параболічні історії огидно й дуже нерозумно перекручують і надають їм іншого значення... Кажуть, на цю ваду найбільше хворів Ориген, який

⁵⁸¹ Про поширення протестантських ідей в Україні див.: *Левіцький О. И.* Предисловие // Архив Юго-Западной России. – Ч. I. Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648 гг.). – Киев, 1883. – Т. VI. – С. 1–182; *Ланно-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. – Москва, 1990; *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – С. 48–64; *Флоровський Г.* Пути русского богословия. 3-е изд. – Paris, 1983. – С. 30–127; *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – Київ, 1991.

⁵⁸² Див. про це: *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – Москва, 1988. – С. 222–223, 389–392.

⁵⁸³ Див.: *Budny Sz.* Przedmowa do Nowego Testamentu // *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki.* – Warszawa, 1978. – S. 466–489.

⁵⁸⁴ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 740. Поп.: *Skarga P.* Wtore zawstydzienie argyanów // *Skarga P.* Kazania przygodne z inemi drobniejszymi pracami... – Kraków, 1610. – S. 641–643; *Rutka Th.* Herby або Znaki Kościoła prawdziwego... – Lublin, 1696. – S. 138–139.

⁵⁸⁵ Третє видання: *Procopowitcz Th.* Christianae orthodoxae theologiae. – Lipsiae, MDCCCLXXXIII. – 752 p.

у цей спосіб все зводив до алегоричних значень... Цей недолік па-
нує і тепер серед юрби недоуків, які жадібно хапаються не за науку,
а за її тінь»⁵⁸⁶.

Більше того, біблійна алегореза виходить далеко за межі власне
тексту Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Скажімо, у ма-
рійній поезії Дмитра Туптала читаємо таке:

Вѣм, почто с Сыном си в Єгипет грядеши,
Да вся єгипетскія идолы сотреши.
Єгиптом ми єст сердце, а идолы страсти,
Здѣ, призвавши, повели идолом упасти⁵⁸⁷.

Як бачимо, євангельська історія втечі до Єгипту під пером укра-
їнського поета перетворюється на тропологічне інакомовлення,
тобто починає промовляти про «психомахію» – духовну війну, що
точиться в серці кожної людини.

«Префігуральні» образи неодмінно зринають і в ході розгортання
різдвяних та великодніх мотивів, як, наприклад, ось у цих рядках:

Витай, Христе наш, витай, утѣхo наша,
Витай, Спасителю, витай, Откупителю.
Ты в Ноевом ковчезѣ был фігурованій,
Жес мав принести покой пожаданій,
Як соець голубица принесла оливный⁵⁸⁸.

Щось подібне можна легко знайти й у тогочасній релігійній дра-
мі, як ось у цьому монолозі, де зринає одразу декілька найпопуляр-
ніших «месійних» та «марійних» «типів»-прообразів (неопалима
купина, процвілий жезл Аарона, ліствиця Якова, вогняна колісниця
Іллі, Ноїв ковчег тощо):

⁵⁸⁶ Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1979. – Т. 1. – С. 130–131. Див. також: Історія русов или Малой Россиі. Сочиненіє Георгія Конискаго, архієпископа Бѣлорускаго. – Москва, 1846. – С. 98.

⁵⁸⁷ Туптало Д. Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 77.

⁵⁸⁸ Українсько-руський архів. Т. IX: Матеріали до історії української пісні і вірші: Тексти й замітки / Вид. М. Возняк. – Львів, 1913. – С. 80. Див. також: Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 46 зв.

Нынѣ внемлите словеса сія
Пророк вѣры,
Яко часмый приде Мессія,
Их примѣры:
Сгоже Моисей в купинѣ зряше
Неопальной,
Аарон цвѣтшим жезлом являше
Славы полной,
Даніил гору, Іаков лѣствицу
Утвержденну,
Ілія рече быт колесницу
Тол огненну;
Двер, ковчег, книга запечатлѣнна
Образ бяху
Дѣвы рожества весма нетлѣнна
Знаменаху⁵⁸⁹.

На алегоричному («прообразному») прочитанні тексту Біблії може засновуватися навіть сюжетно-композиційний рівень шкільних містерій⁵⁹⁰.

За часів бароко «префігурація» поширювалася й на «другий Старий Заповіт», тобто на греко-римську міфологію, філософію, літературу. Наприклад, Іоаникій Галятовський писав: «Была о тым еще фѣгура у поганов, же мѣл Бог на себе взяти натуру человекую. Повѣдают поетове в фабулах своих, же Юпитер, найвышшій бог поганскій, зступил з неба на землю и, взявши на себе тѣло человекее, проходил 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 добрії учинки, чи зліи»⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Різдвяна драма // *Резанов В.* Драма українська. Старовинний театр український. Вип. 4: Шкільні дійства різдвяного циклу. – Київ, 1927. – С. 180.

⁵⁹⁰ Див. про це: *Петров Н. И.* Очерки по истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. – Киев, 1911. – С. 62, 84; *Софронова Л. О.* Київський шкільний театр і проблеми українського барокко // Українське літературне барокко: Збірник наукових праць. – Київ, 1987. – С. 118–121.

⁵⁹¹ *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 6 зв. Див. також: *Галятовський І.* Небо новое. – Львів, 1665. – Арк. 1–4; *Радивилівський А.* Огородок

Бувши однією з форм послаблення опозиції «Афін» та «Єрусалима», барокова «префігуральна» алегореза греко-римських поганських матерій уможливила ситуацію, коли, скажімо, Григорій Сковорода, спираючись на особливе розуміння ідеї «безначальності істини», перекладає Горацієве «quod ultra est, oderit curare»⁵⁹² словами Христа: «не печися на утро»⁵⁹³. Коментуючи цей переклад, він писав так: «...«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 вік, тобто юність, називати нерозумним, сучасним життям, ще не освітленим сонцем істини. Друга ж частина життя, що порівнюється зі світлом і називається життям..., коли відкидаються вчинки темряви. 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 добродієність і мудрість»⁵⁹⁴. Таким чином, алегореза створює тут явище якоїсь особливої «інтертекстуальності», завдяки якому слова Горація структурують власну семантику в контексті новозаповітних образів та ідей⁵⁹⁵. Я б ризикнув сказати навіть так: слова Горація й слова Христа виконують роль «далекого» контексту одні щодо одних.

Марії Богородици. – Київ, 1676. – С. 43; *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 211 зв.

⁵⁹² *Горацій*. Оди, II, 16, 25–26. У перекладі Андрія Содомори: «Дневі радий будь, не турбуйсь майбутнім» [*Квінт Горацій Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 56].

⁵⁹³ Неточна цитата з Євангелії від св. Матвія 6: 34. Пор.: Не печеться убо на утрей. Слід зазначити, що ці слова не раз привертали увагу українських барокових авторів. Наприклад, Лазар Баранович писав: «Печешися о лѣтах многих, а Господь завѣщает: Не печѣтсея и о утрии...» [*Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 287; див. також: Євангеліє учителное. – Київ, 1637. – С. 368; Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 88–89, 299–305]. Михайло Козачинський прямо писав про те, що «тривога за майбутнє є порок», який засуджував Христос у шостій главі Євангелії від святого Матвія [див.: *Козачинський М.* Книга третья. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 383].

⁵⁹⁴ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1097.

⁵⁹⁵ Про барокову «християнізацію» Горація див.: *Hernas Cz.* Barok. 4-e wyd. – Warszawa, 1980. – S. 234–235; *Korolko M.* «Horacjusz chrześcijański» // *Sajkowski A.* Barok. 2-e wyd. – Warszawa, 1987. – S. 358–361.

Загалом, для барокової літератури оця «стихія схожості» була дуже характерна. Саме з нею пов'язана практика концептних образів, коли згідно із законами «поєднання непосреднуваного» можна формулювати, скажімо, назву цілком «академічного» богословсько-полемічного трактату, як те робив Лазар Баранович, називаючи свій твір «Nowa miara starey wiary» («Nowa MIARA, że się, MARIA z twego imienia wzięła...»⁵⁹⁶), а «духовний» сенс можна шукати не лише в сюжетах байок⁵⁹⁷ чи в емблематичних малюнках⁵⁹⁸, але й в оповідках про Ахілла⁵⁹⁹, Одісея⁶⁰⁰, Дамокла⁶⁰¹, Аріадну⁶⁰², «зацного обывателя римского» Курція⁶⁰³ тощо. Зрештою, «духовним» сенсом наділялися тоді ледь не всі звичайні речі, наприклад яблуко, котре відразу ж наводило на думку «первородний» гріх⁶⁰⁴, чи літера «а», що може виростати до символу Трійці: «Аз есм Алфа, А. Отец – един жезл, егоже, яко начало Божества, первѣе пишѣте / . Сын, поневаж от Отца родится, – второй жезл, сего жезла от первого протягни, сице ^ . А понеже Дух Святыи ест союз любве, от Отца исходящ и на Сынѣ почивающ, от первого жезла, Отца, третий потягни, сице А, и да почіет на втором жезлѣ»⁶⁰⁵. Словом, чотирисенсова

⁵⁹⁶ Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – К. 3 (передмова, б. п.).

⁵⁹⁷ Див.: Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 182 зв., 344 зв., 350; Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 154–155.

⁵⁹⁸ Див.: Jaworski S. Pelnia nieubuywajacey chwały... – Kiiow, 1691. – К. 20–25 (б. п.); Ornowski J. Bogaty w parenle, sławę y honory wyrzadz herbownemi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 23–36 v. (б. п.); Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 683–694.

⁵⁹⁹ Див.: Туптало Д. Поученіє в недѣлю двадесятую по Святом Дусѣ // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 2. – С. 560.

⁶⁰⁰ Див.: Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 335.

⁶⁰¹ Див.: Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 70 зв. – 71.

⁶⁰² Див.: Kalnofoyski A. Тераτούργημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętodusudotwornym monasteru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 4; Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 118.

⁶⁰³ Див.: Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 351.

⁶⁰⁴ Див.: Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 302–303.

⁶⁰⁵ Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 161 зв. Див. також: Максимович І. Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 93 зв. – Пор.: Picinellus Ph. Mundus symbolicus. – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. II. – P. 127.

біблійна герменевтика обіймала тоді ледь не всю сферу словесності⁶⁰⁶. Принаймні зовсім не випадково літопис Дмитра Туптала являє собою не так власне літопис, тобто не так історіографічний дискурс, як чотирисенсове тлумачення біблійного тексту.

З концептів, заснованих на «сенсах» Святого Письма, розвинулося, зрештою, те явище, яке і хронологічно, і концептуально вивершує українську барокову біблійну герменевтику. Маю на увазі вчення Григорія Сковороди про «символічний тайнообразный мір» Біблії⁶⁰⁷.

Як відомо, сквородинський метафізичний Ерос, тобто його любов до Абсолютного, постає передовсім у формі любові до Біблії. Недарма філософ називав її «коханкою», до якої він прийшов у тридцятилітньому віці і яка з того часу цілком заволоділа ним, змусивши зректися всіх інших захоплень. У всякому разі, твори Сковороди – то не що інше, як різножанрові «схолії» до «символічного світу» Біблії, який, на його думку, віддзеркалює глибинну софійність усього сущого: «великий світ» природи й «малий світ» людини набувають власного інобуття в символічній природі слова та образу. А з цього випливає, що екзегеза «символічного світу» є, власне кажучи, сходженням душі до Святого Духа.

На мою думку, екзегетична практика Сковороди свідчить про те, що витлумачена в неоплатонічному ключі «неподільна та незлічана» єдність «видимої» й «невидимої» природ, будучи спроектованою на біблійний текст, перетворює його на своєрідне мереживо «фігур» (образів) та складених із них «символів»⁶⁰⁸. «Природний стиль Библии», як підкреслював сам філософ, полягає в тому, щоб «історіальною или моральною лицемѣрностью так соплесть фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное на сердцѣ»⁶⁰⁹. Іншими словами, це «прямое, именуемое у древних еллин ποιѣμα, сієсть твореніє!

⁶⁰⁶ Див., наприклад: *Довгалевський М.* Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 243.

⁶⁰⁷ Мені здається, коли Микола Сумцов свого часу стверджував, що екзегеза Іоанникія Галятовського була попередницею біблійної герменевтики Сковороди [див.: *Сумцов Н. Ф.* Обзор содержания проповедей Иоанникія Галятовского // Вестник Харьковского историко-филологического общества. – 1913. – Кн. 4. – С. 36], він мав для цього належні підстави.

⁶⁰⁸ «Символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тлѣнь и вѣчность» [*Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 742].

⁶⁰⁹ Там само. – С. 743.

А такіє писатели суть точные піиты, и нимало не дивно, что Мойсея зовут обманщиком»⁶¹⁰. Цими словами Сковорода прямо вводить Біблію до сфери власне *поетичних «фікцій»*, тобто по суті позбавляє її буквального сенсу. Принаймні Мойсей як автор П'ятикнижжя постає тут поетом-«вігадником». Згадаймо, як пояснювали, хто такий поет, автори наших барокових поетик, зокрема Феофан Прокопович: «Слово «поет»... походить від грецького *poiein*, що означає «творити» (*facere*) чи «вігадувати» (*ingere*), тому й поета, якби це було узвичасним, можна було б називати «творцем» (*factor*), «вігадником» (*fictor*) чи «наслідувачем» (*imitator*)»⁶¹¹.

У межах сквородинського «символічного світу», чи, як казав колись Домет Оляччин, «сковородинської Біблії», мереживом «фігур» і «символів» постає не лише Старий Заповіт, але й євангельська історія. Принаймні Сковорода нівелює вироблену багатівіковою традицією – від Климента Олександрійського й Оригена до Дмитра Туптала й Стефана Яворського – семантичну стратифікацію біблійного тексту, про яку я вище говорив. Справа в тому, що екзегетичний канон включав біблійний текст до *лінійного* часового 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 Воплочення як центральна ланка історичного ланцюга; дихотомія темпорального ряду – час до Різдва, час після Різдва), яка, хоч і позбавляла біблійний текст міметичності ілюзіоністського типу (наприклад, «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 в майбутньому»⁶¹²), але робила

⁶¹⁰ Там само. – С. 754. Говорячи про Мойсея-«обманщика», Сковорода, очевидно, має на думці поширений у Європі лібертинський твір «Про трьох обманщиків» («De tribus impostoribus»), в основу якого, очевидно, покладені ідеї сирійського автора XI ст. Абу-ль-Аля, спрямовані проти Мойсея, Христа й Магомета, котрі, мовляв, є «трьома ошуканцями» людства [див.: *Ніженець А.* На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колеґіум. – Харків, 1970. – С. 58]. Зрештою, сюжет про «трьох ошуканців» зринав і в інших виданнях, наприклад у відомій книзі «Theophrastus redivivus» (1659 р.).

⁶¹¹ *Procopowitz Th.* De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – Р. 13.

⁶¹² *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. – Москва, 1976. – С. 91.

його просто немислимим поза *буквальним сенсом*. А от Сковорода воліє включати біблійний текст передовсім у «кольцо вѣчности», – що не залишилось поза увагою його сучасників. Недаром філософ змушений був оборонятися проти звинувачень у тому, що він не визнає буквального сенсу Святого Письма. «Многіє, – казав він, – не разумѣя меня или не хотя разумѣть, клеветшут, якобы я отвергаю исторію ветхаго и новаго завѣта, потому что признаю и исповѣдую в оной духовный разум, чувствую Богописанный закон и усматриваю Сущаго сквозь буквальный смысл. Я пополняю сим исторію, а не разоряю, ибо как тѣло без духа мертво, так и Священное Писание без вѣры; вѣра же есть невидимых извѣщеніе»⁶¹³.

Так чи інакше, але, зазначивши, що біблійні образи, неначе «частичи разбитого зеркала, едино всѣ лице изображают», Сковорода цілком абстрагується від традиційної «префігуральної» моделі на користь, як б сказав, *усеосяжного алегоризму*. Один із персонажів «Асхані» говорить: «Мойсей прообразовал Христа» й був «образ и одна тѣнь Сына Божія» – на що протагоніст діалогу відповідає: «Как же тѣнь? Видь сам Бог свидѣтельствуєт, что он человекъ Божій. А Божій и истинный – все то одно». Крім того, мовляв, самі образи Мойсея та Христа в усьому згідні між собою: «Тут лежит пеленами повит израилскій младенец. И там от еврейских дѣтей. Сей положен матерью в яслех, а тот своею в коробочкѣ. Сего наблюдает мати его, а того издалеча сестра его. Тут пришли пастыри и волхвы, а там царева дочь с языческими служанками»⁶¹⁴. Старозаповітні й новозаповітні «фігури» та «символи» не корелюють тут за принципом «прообраз – істина», а виявляють власну *посутню тотожність*. Услід за здавна відомим в Україні «Шестодневом» Іоана Екзарха Сковорода міг би сказати: «Брата бо еста оба Завѣта, единым Отцем положена, сего ради и единогласнѣ слово износита, при всем бо от обою един образ и подобѣе есть»⁶¹⁵, – потрактувавши ці слова, ясна річ, у досить складному контексті іконосфери пізнього українського бароко та зробивши їх основою алегорези «олександрійського»

⁶¹³ Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1369. Останні слова – це парафраза Послання св. ап. Павла до євреїв 11: 1: «Есть же вѣра уповаемых извѣщеніє, вещей обличеніє невидимых».

⁶¹⁴ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 295.

⁶¹⁵ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философованія. – Москва, 1991. – С. 26.

типу. Як на мене, це чи не найкрасномовніше засвідчує сквородинське тлумачення однієї з найбільш популярних «префігурацій»: Ісаак – Христос.

Отож, у діалозі «Книга Асхань о познанні самого себе» письменник казав таке: «И конечно, что бѣдныи ни мало не вникнули внутрь себе, кои Христа с его друзьями называют меланхоликом⁶¹⁶. Отсюда родится и несмысленный тот запрос: смѣялся ли когда Христос⁶¹⁷? Сей вопрос весьма схож с премудрым сим: бывает ли когда горячее

⁶¹⁶ Ці міркування Сквороди, очевидно, нав'язуються до діалогу Еразма Роттердамського «Epicureus», власне кажучи, до репліки *Hedonius'a* (420–425): «Quod si Epicurei sunt, qui suauiter viuunt, nulli verius sunt Epicurei quam qui sancte picque viuunt. Et si nos tangit cura nominem, nemo magis promeretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps. Graecus enim *ἐπίκουρος* auxiliatorem declerat. Quum naturae lex esset vitiiis tantum non obliterata, quum Mosi lex magis iritaret cupiditates quam sanaret, quum impune regnaret in mundo tyrannus Satanas, solus ille pereunti humano generi praesentaneam attulit opem. Proinde vehementer falluntur quidam, qui blaterant Christum natura fuisse tristem quempiam ac melancholicum nosque ad inamoenum vitae genus inuitasse. Imo is unus ostendit vitam omnium suauissimam, veraeque voluptatis plenissimam, tantum absit lapis ille Tantalus» [Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. – Amsterdam; London; New York; Tokyo, 1972. – Ordinis I. – Т. 3. – Р. 731–732]. («Отже, якщо епікурейці – це ті, хто живе приємно, то ніхто не може називатися епікурейцем з більшим на те правом, ніж святі й благочестиві. А якщо нас непокоять імена, то ніхто так не заслуговує на ймення епікурейця, як прославлений і шанований глава християнської філософії. У греків *ἐπίκουρος* означає «помічник». У той час, як природний закон був майже стертий із пам'яті гріхами, як закон Мойсея швидше розбухував пристрасті, ніж їх гасив, як світом безперешкодно правив тиран Сатана, тільки Він один надав нагальну допомогу людському роду, який гинув. І грубо помиляються ті, хто плеще, начебто Христос від природи сам був сумний та похмурий і ніби нас закликав до безрадісного життя. Навпаки, тільки Він показує нам життя, найприсмніше з усіх можливих і по вінця наповнене справжнім задоволенням – якщо тільки не висить над нами Танталова каменюка» [Еразм Роттердамський. Разговори запросто / Пер. с лат. С. Маркіша. – Москва, 1969. – С. 633]).

⁶¹⁷ У християнській традиції панівною є теза: «Христос ніколи не сміявся». Принаймні старі українські письменники та богослови енергійно підкреслювали цю обставину. Як сказано в «Бесѣдѣ старца з молодиком»: «Смѣюшагося Христа ни един не видѣ, / плакавшаго часто о чловѣчой бидѣ» [Бесѣда старца з молодиком // Українська поезія. Кінець XVI – поч. XVII ст. / Упор. В. П. Колосова, В. І. Крекотень. – Київ, 1978. – С. 97–98]. На цьому наголошували також Іоанікій Галатівський [Галатівський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 59 зв.], Лазар Баранович [Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Київ, 1671. – С. 368], Іван Максимович [Максимович І. Осм блаженства евангелскія. – Чернігів, 1709. – Арк. 23] та інші.

солнце? Что ты говоришь? Христос есть сам Авраамов сын Исаак, то есть смѣх, радость и веселіе, сладость, мир и празднество...»⁶¹⁸. Сковорода засновується тут на біблійній семантиці імені «Ісаак» («І промовила Сарра: «Сміх учинив мені Бог, – кожен, хто почує, буде сміятися з мене»⁶¹⁹), що була зафіксована й старими словниками⁶²⁰, а також на тлумаченнях Філона Олександрійського, який «указував на те, що радість (Ісаак) є необхідним плодом чесноти (Сарра) і що мудрому (Ісаакові) властиво радіти («ось Ісаак забавляється»⁶²¹ постійності прекрасного (Ревекка)»⁶²². При цьому, якщо в християнській традиції, починаючи від апостола Павла⁶²³, «Послання апостола Варнави», відповідних творів Мелітона Сардійського, Іринія Ліонського, Василя Кесарійського, Іоана Златоуста, Амвросія Медіоланського, Аврелія Августина, Феодорита Кирського й закінчуючи творами цілої низки українських письменників XVII–XVIII століть, зокрема Кирила Ставровецького⁶²⁴, Іоанкія Галятовського⁶²⁵, Симеона Полоцького⁶²⁶, Івана Максимовича⁶²⁷, Дмитра Туптала⁶²⁸ чи Стефана Яворського⁶²⁹, головним виміром цієї «префігурації» був вимір *сотеріологічний* («...Ісаак святий, носяй дрова раменми своїми и на жертву возносимый, бяше прообразо-

⁶¹⁸ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 330.

⁶¹⁹ Книга Буття 21: 6.

⁶²⁰ Наприклад, Памва Беринда подає таку етимологію: «Ісаак: радость, смѣх...» [Беринда П. Лексікон славеноросский и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 415; пор.: Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 256; Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 516 зв.].

⁶²¹ Книга Буття 26: 8.

⁶²² Іваницький В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. – Киев, 1911. – С. 168.

⁶²³ Послання до євреїв 2: 14–17; 11: 17–19.

⁶²⁴ Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 93.

⁶²⁵ Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 236 зв.; Галятовський І. Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 146 зв., 254 зв.–255.

⁶²⁶ Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 37, 44, 70.

⁶²⁷ Максимович І. Богомысліе. – Чернігів, 1710. – Арк. 29–29 зв.

⁶²⁸ Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 349; Туптало Д. Слово на Страсти Господа нашего Ісуса Христа // Сочиненія свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 44, 62; Туптало Д. Слово на Святую Троицу // Титов А. Проповеди святигеля Димитрія, митрополіта Ростовскаго, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 36.

⁶²⁹ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 181.

ванієм Христа, Спасителя нашего...»⁶³⁰), а концепт «Ісаак – сміх», уперше допасований до Христа ще Климентом Олександрійським, зустрічається в нашій бароковій літературі доволі рідко⁶³¹, – то Скворода цілком абстрагується від сотеріологічного виміру. Трактуючи епізод жертвоприношення Ісаака, він звертає увагу всього лиш на одну деталь: Авраам та Ісаак, сходячи на вказану Богом гору, залишають унизу рабів і віслюка⁶³², тобто зосереджується на проблематиці полишення людиною всього «плотяного» та сходження до Бога по «ліствиці» Біблії: «Я теперь говорю и прежде глаголах, что Священное Писание должно читать со страхом Божиим, оставив всё подлыя свѣтско-плотскія повѣрїя так, как *Авраам* осла с рабами, восходя с *Исааком* на гору *Божїю*»⁶³³. І далі: «О, несчастные мы с нашими рабами и ослами! Туда ж на гору силуемся, но там имущим не дают...»⁶³⁴. А крім того, Скворода всіляко наголошує на «сміховому» моменті. «Слово сіє (радость), – писав він, – родилося отсюда, что раздувается тогда, когда что случится по желанію, стѣсняется же в противном случаѣ сердце. Отсюда родилось слово (туга)⁶³⁵. Отсюда Павел: «Распространилося сердце мое к вам, о коринтяне!.. не тѣсно вмѣщается»⁶³⁶. Сей-то есть истинный смѣх: non dentes nudare, non ore rigñi, sed corde ridere⁶³⁷, как смѣется наш Ісаак оный: «Возрадов[ася] духом *Иисус...*»⁶³⁸. Нарешті, Скворода позбавляє кореляцію Ісаака й Христа її «префігурального» характеру,

⁶³⁰ *Туптало Д.* Лѣтопись // Сочинения святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 461. Пор., наприклад: *Katechizm Rzymski.* – Kalisz, 1603. – S. 24.

⁶³¹ Див.: *Беринда П.* Лексікон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 282; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 256.

⁶³² Книга Буття 22: 5.

⁶³³ *Скворода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1271.

⁶³⁴ Там само. – С. 1272.

⁶³⁵ У такий спосіб пояснювали ці душевні порухи стоїки. Як свідчить Діоген Лаертій (VII, 111), вони, наприклад, вважали, що «скорбота – це нерозумне душевне стиснення» [*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Москва, 1979. – С. 302].

⁶³⁶ Парафраза Другого послання св. ап. Павла до коринтян 6: 11–12. Пор.: «Усты наша отверзошася к вам, коринтяне, сердце наше распространися. Не тѣсно вмѣщается».

⁶³⁷ «Не оголяти зуби, не вишкіряться, а сміятися серцем» (лат.).

⁶³⁸ *Скворода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 835 прим. Останні слова – цитата з Євангелії від св. Луки 10: 21.

немовбито поширюючи Філонову екзегезу образу Ісаака також на євангельську історію.

* * *

Таким чином, для українського літературного бароко характерні різні моделі екзегези біблійного тексту. Якщо спробувати впорядкувати їх за допомогою аристотелівськи-гораціанської «тріади»: «недостатність» (*defectus*) – «міра» (*modus*) – «надмір» (*excessus*), – то серцевиною (*modus*) української барокової біблійної герменевтики буде чотирисенсовий метод інтерпретації Святого Письма, оточений, з одного боку, буквальним тлумаченням Біблії (*defectus*), а з іншого – її всеосяжною алегорезою (*excessus*). Поширюючись на всю сферу словесності, українська барокова біблійна герменевтика створювала особливу філософію літературного тексту, засновану на ідеях ієрархії, символізму, «інтертекстуальності» тощо.

Розділ 4

НЕПЕРЕРВНІСТЬ ТРАДИЦІЇ

Філософія літератури як форма осягнення її першопочатків («архе») структурується, крім усього іншого, також шляхом власного прилучення до якоїсь ідеї *часу*. Щоправда, українська барокова систематика літератури, переслідуючи майже виключно прикладні завдання⁶³⁹ та будучи проявом «естетики тотожності», зазвичай не приділяла особливої уваги проблематиці *генези й темпорального існування* літературної творчості. Естетичні засади, наріжним каменем яких було рефлексоване *imitatio operis*, цілком природно витісняли на другий, а то й на третій план часовий вимір літератури за рахунок абсолютизації її структурного, а отже, позачасового, виміру. Теорія та практика «змагання з класиком» породжувала явище якоїсь особливої *синхронізації* різночасових текстів у чітких рамках, ясна річ, непричетних до темпоральності *жанрових структур*, тому історична пам'ять літератури поставала майже цілком у формі реєстру авторів і текстів, які утворювали сферу *жанрової парадигматики*. Наприклад, Феофан Прокопович у своїх настановах для молодих поетів зазначав: «Корисно старанно прочитати всіх видатних поетів, а особливо згідно з родом поетичних творів (*genus roematum*), яким ти бажаєш зайнятися, – того автора, що його всі найбільше прославляють у цьому поетичному роді... Так, приступаючи до написання героїчної поеми, читай наперед Вергілія; маючи намір написати трагедію, подивись Сенеку; у комедії наслідуй (*imitare*) Плавта й Теренція; в епічних віршах – Проперція й Овідія; у сагирах – Персія, Ювенала

⁶³⁹ Див. про це: *Пилип'юк Н.* Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – Київ, 1993. – С. 75–109.

й Горация; у ліриці – одного лиш Горация; в епіграмах йди услід за Марціалом»⁶⁴⁰.

Найдавніша з відомих на сьогодні українських барокових поетик «*Liber artis poeticae... Anno Domini 1637*» обмежує інформацію щодо темпорального виміру літературних явищ ось 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»⁶⁴¹. Пройде сотня років, і Митрофан Довгалецький закінчить свої стислі міркування з цього приводу такими словами: «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 прашура, перейшла до нього, а від нього, завдяки праці, – до інших і аж до нас»⁶⁴².

Отже, усякі мистецтва (τέχνη), зокрема й «мистецтво поетичне», від Софії-Премудрості Божої були надані Адамові, а потім з бігом часу поширилися «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»⁶⁴³. Ця схема *translatio studii* іноді могла варіювати. Наприклад, ось так: «Логіка була дана людині (Богом), Носем передана вірменам. Після потопу перейшла до халдейців (про це згадує мученик Юстин), а від них до єгиптян. Від єгиптян – до греків, а потім від греків

⁶⁴⁰ *Procopowitz Th. De arte poetica libri III.* – Mohiloviae, 1786. – Р. 68–69.

⁶⁴¹ *Крекотень В. І.* Київська поетика 1637 р. // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. – Київ, 1981. – С. 125–126.

⁶⁴² *Довгалецький М.* Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 36.

⁶⁴³ *Кониський Г.* Загальна філософія, поділена на чотири відділи, включає логіку, метафізику, фізику й етику (вступ) // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 47.

через великий проміжок часу вона дійшла до нас»⁶⁴⁴. Але загалом вона залишалась тією ж самою.

У рамках цієї парадигми, що істотно відрізняється від заснованої на схемі «античність – середні віки – новий час» просвітницької версії розвитку наук та мистецтв⁶⁴⁵, наприклад, «божественний» Платон усім істинним, що має в собі його доктрина, завдячує єгиптянам, від котрих узяв запозичені ними в євреїв ідеї, або й безпосередньо пророку Мойсеєві. Принаймні щойно згаданий Юстин Філософ (Апологія, I, 44) зазначав: «Платон, указуючи, що «провина на людині, яка обирає, а Бог не винен», запозичив це в Мойсея». На цьому ґрунті поставали також псевдо-Платонові тексти на зразок того, що є в популярному в старій Україні апокрифі «Про еллінських мудреців», де сказано таке: «Платон рече: «Аполлон нѣсть Бог, но есть Бог на небесах, еможе сніти 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»⁶⁴⁶. Щось подібне було характерне й для церковної іконографії. Згадаймо, як Василь Григорович-Барський описував Іверський монастир на Афоні: «...В преддверіи изображены суть древніе еллинскіе философы, познавшіи истиннаго Бога и Святыю Троицу, проповѣдаша в книгах своих нѣкія словеса о Воплощеніи Господа нашего Іисуса Христа, держашіе в руках своих на хартіях написаны кійждо своя словеса... Аристотель убо держай в руках своих хартію, написанна от себе, глаголит сице: «Безтрудное Божіе Рожденіе, от кого бо самое существоется Слово». Платон же рече сице: «От матери невѣсты непорочной имать всѣятися Божій Сын»⁶⁴⁷. Така інтерпретація Платона

⁶⁴⁴ *Яворський С.* Змагання перипатетиків курс перший, або Логіка згідно поглядів глави перипатетиків Аристотеля Стагірита на арені православно-руської боротьби (Велика логіка) // *Яворський С.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1992. – Т. 1. – С. 116.

⁶⁴⁵ Див., наприклад: *Przybylski J.* Wielki uczone starożytnych greków i rzymian. – Kraków, 1789; *Лодій П.* Логическіе наставленія руководствующія к познанію и различенію истиннаго от ложнаго. – Санкт-Петербург, 1815.

⁶⁴⁶ Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. I: Апокрифи старозавітні. – Львів, 1896. – С. 33.

⁶⁴⁷ [*Григорович-Барський В.*] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго-Плакки-Албова, уроченца кієвскаго монастыря антиохійскаго путешествіе к святым мѣстам в Європѣ, Азії и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 589.

мала неабиякий сенс і для академічної української філософії часів бароко. Недарма Михайло Козачинський у своєму курсі 1749 року «Philosophia Aristotelica...» спеціально наголошував: «Не віряться, щоби він [Платон] черпав свою доктрину з книг Мойсея або зі спілкування з єгипетськими жерцями, в яких могло зберегтися багато слідів іудейської релігії»⁶⁴⁸.

Докладніше тлумачення літературних явищ *sub specie temporis* можна знайти в тих ділянках української барокової культури, в яких історичні перипетії з певних причин відігравали помітнішу роль, аніж у тогочасних трактатах з теорії літератури. Зокрема, важливі історіософські питання розглядалися у ході церковно-релігійної полеміки між православними, католиками й протестантами, що точилася в Україні, починаючи з 1570-х років. Тут перш за все привертає до себе увагу постульована ідеологами православ'я особлива *тяглість* власної духовної традиції. Згідно з цією візією, Єрусалимська, Константинопольська та Українська церкви мають «єдино точію между собою разствіе..., еже ест мѣстным пребываніем»⁶⁴⁹. Розгортаючи цю думку, Захарія Копистенський накреслив ось таку лінію історичної спадкоємності: «Первый Исуса Христа, Спасителя нашего, трон Іерусалимскіа церкве содержит⁶⁵⁰... Оттуда Богу

⁶⁴⁸ *Козачинский М.* Книга третья. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступительная статья и прим. М. Б. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 342.

⁶⁴⁹ *Копистенський З.* Друга передмова до Часослова 1616 р. // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 12. Див. також: Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкве, которая под розсудок церкве Всходней подается. – Київ, 1620. – С. 164–165, 249, 267; *Kalnofoyski A.* Гератофруща, lubo Cuda, które były tak w samym świętocydotownym monastyrze Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 3 (передмова, б. п.); *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 246; *Baranowicz Ł.* Nowa miara starej wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 102; *Максимович І.* Оѣятров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 399 зв.–400; *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 31.

⁶⁵⁰ Ідею «первородності» Єрусалимської церкви активно підтримували й інші тогочасні українські автори. Див.: *Вишенський Іван.* Книжка // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 133–134; Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкве, которая под розсудок церкве Всходней подается. – Київ, 1620. – С. 148–149; Полемическое сочинение против латино-униатов // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 516, 526–532; Indi-

воплотившуся и с человекки пожившу род человекескїй избавленїа свободу улучи... От тоа Іерусалимскїа церкве, матере церквам, предній в апостолах Андрей по раздѣленїи в языки своем фракїйскїа страны свѣтом евангелским просвѣтив и в фрачестем градѣ Византіи, иже нынѣ Константинополь, вѣры основанїа крѣпки положив и первым тамо патриархом быв, вселенныа конца проходя, Кїевских берегов доспѣв и водруженїем знаменїа животворящаго креста воздушных непрїязнь обличив, пророчески вѣры Христовы истинная четца ту обитати и поклонники Бога в Троици нелестныа пребывати издалеча многими вѣки предвидя, прорече. Єже в родѣ нашем росїйском, во времена самодержца Владїмера, иже второй равноапостолный Константин нам наречесея, благодатїю Христовою свѣтло событесея». Князь Володимир, – продовжує український богослов, – «вся церковная преданїа, чин и управленїа, якоже отческоє наслѣдіє от Константинопольскїа церкве патриархою єа прїєм, наслѣдил єст, себе и род свой тогдашній и будущїй тому, а не иному престолу в покоренїє и в послушанїє предающе, яко главѣ и матери своей»⁶⁵¹.

Ясна річ, у такїй візїї є чимала частка історичної правди. Принаймні, мені здається, Михайло Грушевський мав певні підстави якось зауважити, що Українська церква тривалий час «покірно йшла... за царгородською доктриною і практикою, котру їй надавали

сїум, то ієст Pokazanie Cerkwie prawdziwy // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 764, 777; *Клирик Острозький*. Отпис на лист в Бозѣ велебного отца Ипатїа, Володимерского и Берестейского епископа, до ясне освенцоного кнежати Костянтина Острозского, воеводы Кїевского // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 414; [*Smotryc'kyj M.*] Ἐρηγος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 47; *Копинський І.* Лист до князя Корыбута Вишневецкого // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1848. – № 8. – С. 40; *Могила П.* Собранїє краткїа науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданїях вѣры православно-католическїа христіанскїа. – Почаїв, 1783. – Арк. 24 зв.; *Максимович І.* Фѣаѣтров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 399; *Тунталю Д.* Зерцало православно-го исповѣданїа // Сочиненїя святаго Димитріа, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 10.

⁶⁵¹ *Копистенський З.* Друга передмова до Часослова 1616 р. // *Тимов Хв.* Матерїали для історїї книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 6–7.

царгородські висланці – митрополити. Вся ціль і увага єрархії була звернена на те, щоб допровадити до можливого докладного і пильного слідування за царгородським взірцем»⁶⁵², хоча реальна картина цих стосунків, як указував уже, наприклад, Іван Дубович⁶⁵³, була значно складніша. Так чи ні, Захарія Копистенський, спираючись на «префігуральне» тлумачення книги пророка Ісаї, на апостольські дії, на факти церковної історії, на апокрифічний переказ про хрещення України-Русі святим апостолом Андрієм, намагається довести, що православна традиція являє собою телеологічно змодельовану Божою Премудрістю *континуальність*.

А інший православний апологет у зв'язку з цим зазначав: «Не від Західної, а від Східної Константинопольської церкви Руська земля прийняла святий хрест. А та церква єдина з Єрусалимською й та сама, що апостольська, а не інша, бо на них сиділи апостоли, там – святий Яків, а тут, у Константинополі, – Андрій Первозваний, які залишили своїх сукцесорів, або наступників...»⁶⁵⁴.

Та, мабуть, найбільш викінчено православний погляд на це питання виклав Дмитро Туптало. «Произыдохом, – писав він, – по плоти от племени Іафета, сына Ноєва, рожденієм же духовным – от святаго равноапостолнаго князя Владиміра. От того бо вѣру и крещеніє вся Россія пріят. Владимір же пріят от греков. Греки пріяша от древних святых архіереов и учителей вселенныя. Древнїи же архіереє и учителя пріяша от святых апостолов. Апостоли пріяша от самого Христа»⁶⁵⁵.

⁶⁵² Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – С. 25.

⁶⁵³ Dubowicz I. Hierarchia, abo O Zwierchności w Cerkwi Bozey. – Lwow, 1644. – S. 173–185.

⁶⁵⁴ Indicium, to iest Pokazanie Cerkwie prawdziwy // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 783–784. Див. також: Патерік, или Отечник Печерскій. – Київ, 1661. – Арк. 2 зв.–4 зв (передмова, б. п.); Galatowski I. Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują... S. I., 1683. – S. 1–16.

⁶⁵⁵ Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 417. Зазначу принагідно, що Київ недарма називали «другим Єрусалимом» [див., наприклад: Kalnofoyski A. Тератоурґґца, lubo Cuda, które były tak w samym świętocydotownym monastyrу Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharch. – Kiiow, 1638. – S. 145; Прокопович Ф. Слово прывѣствительное на прішествіє в Киев єго царскаго пресвѣтлаго величества... // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя,

Таку модель церковної історії наші православні автори XVII–XVIII століть поширювали на всю сферу української духовної культури, зокрема й на історичний вимір літературних явищ. А стрижнем цієї історіософської побудови є вектор: *Греція – Україна*.

Варто наголосити, що землі України були здавна пов'язані з грецькою ойкуменомою. Уже Гомер у XIII рапсодії «Гліади» згадував про племена «гіпемолгів, які з-під кобили п'ють молоко, ще й абіян, справедливістю славних» (Іл., XIII, 5–6), котрі мешкали на північний схід від Дунаю, очевидно, саме на цій території⁶⁵⁶. Активними були стосунки праслов'ян із грецькими північночорноморськими містами-колоніями. У V столітті до н. е. Геродот повідомляв про «бористенітів», тобто людей, що мешкали на Дніпрі й вели жваву торгівлю з мілетською колонією Ольвією. Ольвія чи якась розташована поблизу неї гавань навіть отримала свого часу назву «емпорія бористенітів» (*Геродот*. Історія, IV, 17). Отже, пізніші культурні взаємини України-Русі з Візантією природно розглядати як подальший розвиток «тисячолітніх зв'язків з північночорноморською грецькою культурою на Східноєвропейській рівнині»⁶⁵⁷. Ясна річ, найбільшої інтенсивності вони набувають від часу Хрещення Русі князем Володимиром. Зрештою, уже наприкінці X століття арабський географ Аль-Мукаддасі мав підстави назвати Русь «народом румійсько-візантійським, тобто з грецькою культурою»⁶⁵⁸.

Те, що *еллінізм* проймає чи не всі сфери української духовної культури – від філософії до ономастики – і таким чином істотно позначився «на усьому народному світогляді»⁶⁵⁹, наші письменники здавна добре усвідомлювали. Принаймні вже в першому за часом

похвальних и поздравительных. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. I. – С. 1–2; *Тунталло Д.* Рѣчь преосвященнаго Димитрія... в Ростов на престол свой пришедшего // Сочинения святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 4; див. про це: *Stupperich R.* Kiev – das zweite Ieruzalem. Ein Beitrag zur Geschichte der ukrainisch-russischen Nationalbewusstsein // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1935. – Bd. XII. – S. 332–354].

⁶⁵⁶ Див.: *Мищенко Ф.* Был ли Геродот в пределах Южной России? // Киевская старина. – 1886. – Т. XV. – Июнь. – С. 351.

⁶⁵⁷ *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. – Ленинград, 1973. – С. 17.

⁶⁵⁸ *Рогович М. Д.* Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції: Збірник наукових праць. – Київ, 1982. – С. 60.

⁶⁵⁹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – New York, 1991. – С. 18.

творі оригінальної старокиївської літератури, «Слові про закон і благодать» Іларіона, котрий тлумачив всесвітню історію як поступове та рівне «прилучення всіх народів до культури християнства»⁶⁶⁰, *еллінізм* відіграє дуже важливу роль. Про «кагана» Володимира як хрестителя Русі тут сказано так: «Паче же слышано єму бѣ всегда о благовѣрнїи земли греческѣ, христорлюбиви же и сильнѣ вѣроу, како єдино҃го Бога в Троицѣ чтут и кланяются, како в них дѣются силы и чудеса, и знаменїа, како церкви люди исполнены, како вси гради благовѣрнїи, вси в молитвах предстоять, вси Богови прѣстоять, и си слыша, вождела сердцем, возгорѣ духом, яко быти єму христіану и земли єго»⁶⁶¹. І далі: «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристорлюбче, равночестителю служителем єго: он со святыми отци Никейскааго собора закон челоувѣком полагааше, ты же с новыми нашими отци єпископы снимаяся часто со многым смѣренїем совѣщаваашеся, како в челоувѣцѣх сих ново познавшїих Господа закон уставити, он в єлинѣх и римлянѣх царьство Богу покори, ты же в Руси, уже бо и в онѣх, и в нас Христос царем зовется. Он с материю своєю Єленою крест от Іерусалима принесоша, по всему миру своему раславьша, вѣру утвердиста, ты же с бабою твоєю Ольгою, принесоша крест от новааго Іерусалима, Константина града, по всеи земли своєї поставивша, утвердиста вѣру, єгоже убо подобник сый»⁶⁶².

Уже значно пізніше, за часів Відродження, блискучий неолатинський прозаїк Станіслав Оріховський, розглядаючи *еллінізм* української духовної культури крізь призму ренесансних уявлень, у листі до венеціанського гуманіста Паоло Рамузїо від 15 серпня 1549 року напише: «Русь раніше не дуже відрізнялась родом і звичаями від скіфів»⁶⁶³, 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»⁶⁶⁴.

⁶⁶⁰ Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – Москва; Ленинград, 1947. – С. 57.

⁶⁶¹ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. – Киев, 1984. – С. 92.

⁶⁶² Там само. – С. 96–97.

⁶⁶³ Скіфами тоді називали татарів.

⁶⁶⁴ Оріховський-Роксолан Станіслав. Лист до Павла Рамузїя // Українська література XIV–XVI ст. – Київ, 1988. – С. 153.

А наприкінці XVI – на початку XVII століть, в умовах напруженої боротьби з католицизмом, у творах православних українських письменників (Герасим Смотрицький, Захарія Копистенський, Йосиф Кононович-Горбацький та інші) ідея *еллінізму* поступово перетворюється на викінчену концепцію *translatio studii z Греції в Україну*. Її основними складниками можна вважати такі:

1) розуміння української духовної культури як культури старовинної, що за умови тлумачення опозиції «стане – нове» як «авторитетне – неавторитетне», а процесу осягнення людством істини як не так часового, як просторового, – ставало потвердженням її причетності до Софії-Премудрості Божої;

2) розуміння культури латинського Заходу («Риму») як вторинної щодо культури грецької, тобто як «одягання» останньої у «вбрання» латинської мови;

3) розуміння греко-римської поганської старовини як «другого Старого Заповіту», який «префігурально» засвідчує майбутній прихід Христа-Спасителя, а отже, постулювання потреби рецепції «зовнішніх» авторів на українському ґрунті.

Скажімо, Герасим Смотрицький у своєму трактаті «Ключ Царства Небесного», опонуючи Бенедиктові Гербесту як автору книги «Wiary Kościoła Rzymskiego wywody...» (Краків, 1586), зазначав: «А кому на свѣтѣ може быти тайно, же з греков философы, з греков богословцы увесь свѣт маєт, без которых и его [Гербеста] Рым ничого не знает? При которых преданю, науках и уставах Церков святая Восточная стоит крѣпко и неотступно»⁶⁶⁵.

Зауважу принагідно, що й опоненти православних, зокрема промотор Унії Іпатій Потій, вважали за необхідне повернутися до *старої грецької* духовної традиції часів конфесійної злагоди⁶⁶⁶. Радикальної

⁶⁶⁵ Смотрицький Г. Ключ царства небесного // Українська література XIV–XVI ст. – Київ, 1988. – С. 219.

⁶⁶⁶ Див.: *Pociey H. Oświęconemu xiążęciu a iaśnie wielmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Wożey xiążęciu Ostrozskiemu...* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1028; *Pociey H. Odpis na list niekiego kleyryka ostrozskiego bezimiennego* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1100–1102; *Pociey H. Relatia u uważenie postępков niektórch około cerkwi ruskich wileńskich* // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V. Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 232–233.

критики з їхнього боку зазнавала лише післяфлорентійська грецька традиція, оскільки вони вважали, що греки «відпали» від досягнутої на Ферраро-Флорентійському соборі 1438–1445 років єдності церков, за що Господь і покарав їх, віддавши в турецьку неволю⁶⁶⁷.

Оця концепція *translatio studii* остаточно сформувалася десь на початку 1630-х років, що на значну міру було пов'язано з дуже активною реформаторською діяльністю Київського митрополита Петра Могили. Скажімо, саме в цей час і сам Петро Могила, і його сподвижники, зокрема Сильвестр Косов, починають обстоювати думку про неодмінну потребу прилучення православних до латинської мови й словесності. Вони обґрунтовували це передовсім нагальними потребами. Наприклад, Могила говорив про широку сферу вжитку латинської мови в Речі Посполитій, «до того ж богословських книжок по-слов'янському обмаль, політичних немає зовсім, а книжки по-грецькому доводиться діставати з неабиякими труднощами й великим коштом, тим часом по-латинському можна легко дістати яких завгодно»⁶⁶⁸. Щось подібне стверджував і Сильвестр Косов. «Для чого нашому народові латинські науки? – питає він, щоб одразу ж відповісти. – Для того найперше, щоб нашу бідолашну Русь не звали «дурною Руссю»⁶⁶⁹. Але насправді йшлося не тільки про якісь нагальні питання. У межах концепції *translatio studii*, про яку я зараз говорю, у зв'язку з потребою засвоєння Україною культури латинського Заходу зринає один надзвичайно важливий сюжет, а власне, думка про те, що латинська культура – це запо-

⁶⁶⁷ Див.: *Skarga P.* O iedności Kościoła Bożego pod iednym pastyrzem y o greckim i ryskin od tey iedności pdstapieniu // *Skarga P.* Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami... – Kraków, 1610. – S. 365–366; *Skarga P.* Synod Brzeski // *Skarga P.* Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami... – Kraków, 1610. – S. 401; *Skarga P.* Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej y W. Księstwa Litewskiego. – Kraków, 1610. – S. 17; *Rutka Th.* Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego... – Lublin, 1696. – S. 201; *Kulesza J. A.* Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 179; *Młodziejowski T.* Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste. – Poznań, 1681. – T. I. – S. 37; *Dubowicz I.* Hierarchia, abo O Zwierchności w Cerkwi Bozey. – Lwow, 1644. – S. 151–157; *Żochowski C.* Colloquium Lubelskie między zgodną y niezgodną bracią narodu Ruskiego... – Leopoli, 1680. – K. 1 (присвята).

⁶⁶⁸ [*Mohyla P.*] Λίθος, abo Kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławney Ruskiej... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 376.

⁶⁶⁹ *Kossow S.* Exegesis, to iest Danie sprawy o szkołach kiowskiich, w których uczą zakonniczy religiey Graeckiey // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 444.

зичення культури грецької⁶⁷⁰ й вона повинна повернутися до своїх справжніх духовних нащадків, тобто до православних книжників України-Русі. Наприклад, Йосиф Кононович-Горбацький, мотивуючи залежність свого курсу риторики «Оратор Могилянський»⁶⁷¹ від Ціцеронових «Поділів ораторських»⁶⁷² (зазначу принагідно, що переважна більшість українських барокових риторик засвідчує власну залежність від Ціцерона вже своїми назвами: «Penarium Tullianae...», «Arbor Tulliana...», «Orator e mente Tulliana...», «Rostra Tulliana...», «Hortulus Tullianus...», «Oriens illustrissimus Iasinscianaе Cynthiaе Tulliano coelo currenti...», «Classis oratoria inter Tulliana flumina...», «Hortus Tullianus...», «Thesis principis Tullii...» тощо), указував, що Ціцерон, «в Афінах греками вихований і Музами виплеканий, нічого з (цього) мистецтва до Греції, матері єдиної і володарки знань усіх, не повернув». Тому, продовжує київський професор, цілком природно й справедливо, що Ціцерон «до Могилянської ріки розумової зі Свадою своєю»⁶⁷³ впадає і вливається, а разом з ним і майже все те, що він заборгував Греції, приходять (сюди), щоб у нашому православному закладі навчальному⁶⁷⁴ Оратор не ціцеронівським, а могилянським звався»⁶⁷⁵.

Цікаво порівняти це твердження з тим уявленням про джерела, кажучи словами Кононовича-Горбацького, «Могилянської ріки розумової», що його подав згодом письменник-єзуїт, українець із роду, Теофіл Рутка. Мовляв, православні українці, ясна річ, «мають школи, але не з добродійства Східної, розкольницької, церкви, але з добродійства церкви Західної, католицької. Бо перша й сама їх не має. Як же вона може давати їх кому іншому? Скільки там [у Києво-

⁶⁷⁰ Тут православні ідеологи ніби повторювали тезу, висловлену колись іще Горацієм: «Greascia capta ferum victorem cepit...» – Epist., II, I, 156. У перекладі Андрія Содомори: «Греція, скорена воїном диким, його ж підкорила» [*Квінт Горацій Флакк. Твори* / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 205].

⁶⁷¹ В оригіналі: «Orator Mohileanus Marci Tullii Ciceroni apparatissimis partitionibus excultus».

⁶⁷² Ідеться про «Partitiones oratoriaе» – короткий виклад засад риторики в запитально-відповідній формі.

⁶⁷³ Тобто з усією своєю мудрістю.

⁶⁷⁴ Тобто в Києво-Могилянському колегіумі.

⁶⁷⁵ Кононович-Горбацький *Й.* Оратор Могилянський, Марка Тулія Ціцерона «Поділами (ораторськими)» досконалими виплеканий // Філософська думка. – 1972. – № 3. – С. 89–90.

Могилянській академії] не було професорів, усі вони здобували освіту в католицьких школах, бо їх дуже багато і старих, і новіших є в списках студентів, хоч і під зміненими іменами... Хто ж у Києві навчає граматики, поетики, риторики, філософії? *Patres societate Iesu*. Єзуїти. Отець Еммануель Альвар – граматики й поетики⁶⁷⁶, отець Кипріано Соарез – риторики⁶⁷⁷, інші отці – філософії через свої рукописи, що їх занесли туди наші учні. Бо жодного свого до тієї шкільної праці ані грек, ані українець (*roholanin*) показати не може. А що б воно значило й те, що на зразок єзуїтських шкіл називають себе «ректорами», «префектами», «професорами», «магістрами», а не «дидаскалами» по-грецькому? Те, що все те мають від єзуїтів, а не від греків. А якщо хтось каже про школи Віттенберзькі, Ляйпцизькі, Кенігсберзькі та інші еретицькі, як говорив Ортолог⁶⁷⁸, то тим самим ганьбить і соромить Східну церкву, як таку, що не має жодних наук і змушена шукати собі світла в Лютера й Кальвіна, тобто в пеклі»⁶⁷⁹.

Так чи інакше, *еллінізм* українських барокових авторів докорінно відрізняється від того, сказати б, «герметичного» *еллінізму*, що його обстоювали, наприклад, знаний Єрусалимський патріарх Досифей II Нотар чи брати Іоанікій та Софроній Ліхуди, які, засновуючись на думці «еллины суть учителя латин», вважали за неприпустимі будь-які взаємини православних з латинською культурою⁶⁸⁰.

Ось таким чином українські інтелектуали часів бароко вибудували лінію *translatio studii*: Стародавня Греція – Візантія – Україна, – що являє собою *вітчизняну галузку християнської доктрини про «безпочатковість істини» в її культурно-історичній іпостасі*.

Як відомо, думку, згідно з якою грецька філософія не суперечить Біблії, оскільки як одна, так і друга мають власним джерелом Божественний Логос, висунув і розвинув Філон Олександрійський. Трохи пізніше Юстин Філософ уперше ототожнив Логос із Христом. Отже, Христос постає в нього Словом, до якого «причетний увесь

⁶⁷⁶ Ідеться про знаменитий підручник Альвара «*De institutione grammatica libri tres*».

⁶⁷⁷ Ідеться про підручник Соареза «*Tabulae rhetoricae*».

⁶⁷⁸ Тобто Мелетій Смотрицький як автор «Треноса».

⁶⁷⁹ *Rutka Th. Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego...* – Lublin, 1696. – S. 205–206.

⁶⁸⁰ Див. про це: *Ланно-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. – Москва, 1990. – С. 210–228.

людський рід. Ті, що жили згідно зі Словом, є християнами, хоча б вони і вважалися за безбожників: такі з-посеред еллінів – Сократ і Геракліт та подібні до них, а з-посеред варварів – Авраам, Ананія, Азарія, Мисаїл, а також Ілля та багато інших...»⁶⁸¹. «Зовнішня» еллінська філософія, за Юстином, перебуває в гармонії з християнським віровченням, а своїми найкращими зразками, до яких належить наука Платона, стоїків, неоплатоніків, засвідчує правдивість останнього. При цьому Юстин, ясна річ, не забуває додати, що еллінська філософія поступається філософії Христовій, оскільки не має її визначальних рис, а саме всеосяжності, доступності, несуперечливості, опори на Святе Письмо як на одне-єдине Богодухновенне джерело істини.

Схожі міркування висловлював також Климент Олександрійський. Намагаючись узгодити грецьку філософію (γυῶσις) із християнською вірою (πίστις), Климент порівнював істину із розшматованим вакханками тілом Пенфея. «Справді-бо, – писав він, – серед учень, що є в різних філософських школах і які суперечать одне одному, можна віднайти чимало таких, котрі в найголовнішому та в засновках згідні з істинним вченням⁶⁸²; кожне з них стосується цілого або як частина, або як вид чи рід»⁶⁸³. Зрештою, продовжував Климент услід за Філоном та Юстином, філософські школи еллінів і не віднаходили істину самотужки, – вона прийшла до них з Єгипту, а також з Вавилону, Персії, Ассирії, Індії⁶⁸⁴.

Ось у такій інтерпретації ідея «безпочаткової істини» була здавна відома в Україні, що переконливо засвідчують уже такі ранні пам'ятки, як «Ізборник Святослава» 1073 року, «Шестоднев» Іоана Екзарха чи слов'янський переклад хроніки Георгія Амартола. В останньому, наприклад, сказано таке: «Анаксагор же и Піфагор, в Єгипет шедша и собесѣдовавша с єврѣискыми премудрыми, от сущих разум услышаста, якоже и потом Платон научися паче, якоже [об о]боих вѣща Плутарх»⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ Сочинения св. Иустина, философа и мученика. – Москва, 1892. – С. 76–77.

⁶⁸² Тобто з християнською доктриною.

⁶⁸³ Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского. – Ярославль, 1892. – С. 70–71.

⁶⁸⁴ Там само. – С. 77–83.

⁶⁸⁵ *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: Текст, исследование и словарь. – Петроград, 1920. – Т. I. – С. 70.

Словом, актуалізуючи культурно-історичні потенції вчення про Софію-Премудрість Божу (у версії Сковороди: «един Бог іудеєв и языков, едина и Премудрость»⁶⁸⁶), українські барокові письменники та філософи всіляко наголошують на грецьких джерелах нашої культури. Більше того, вони схильні розглядати її як таку, що від найдавніших часів перебувала в межах *грецької ойкумени*. Недарма, скажімо, погляди наших пращурів на природу щастя Георгій Кониський інтерпретує в широкому контексті *старогрецької «практичної філософії»*. «...Різні (автори), – каже він, – у різних речах вбачали мету людських дій і турбот, і тим самим найвище щастя. По-перше, Зенон – у перемозі; по-друге, Анахарид, Бористеніт, Скіф – у відпущенні на волю; по-третє, Піндар – у здоров'ї тіла; по-четверте, Кратет – у сприятливому мореплаванні; по-п'яте, Стільпон – у величі могутності; по-шосте, Симонід – у прихильності громадян; по-сьоме, Горгій – у слуханні приємних справ; по-восьме, Хризипп – у побудові величезних споруд; по-дев'яте, Антисфен – у посмертній славі...; по-десяте, Софокл – у дітях і прекрасному потомстві; по-одинадцять, Полемон – у красномовстві; по-дванадцять, Фемістокл – у знатності роду; по-тринадцять, Аристид – у численності творів; по-чотирнадцять, Есхіл, який, кажуть, був першим автором трагедій, – (у спанні); по-п'ятнадцять, різні думки народів і міст проявилися у цій справі, бо коринтяни найвище блаженство вбачали в іграх; по-шістнадцять, фіванці, наслідуючи Піндара, свого громадянина, – у здоров'ї; по-сімнадцять, сармати – батьківщина і рід наш, уже тоді, спочатку, вбачали найвище щастя в пияцтві [курсив мій. – Л. У.]»⁶⁸⁷.

Слід зазначити, що ідея «безпочатковості істини» у формі концепції про духовну спадкоємність між Грецією та Україною набувала додаткових конотацій, перебуваючи в контексті опозиції «Афіни – Єрусалим».

Від часів апологетики притаманне ранньохристиянській думці протиставлення розуму та віри найчастіше поставало у вигляді антитези «Афіни – Єрусалим»⁶⁸⁸. «Що спільного мають між собою Афіни та Єрусалим, Академія та церква?» – риторично запитував

⁶⁸⁶ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 463.

⁶⁸⁷ Кониський Г. Моральна філософія, або Етика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 412–413.

⁶⁸⁸ Див.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. – Paris, 1951.

Тертуліан (*De praescriptione*, VII). І, ніби ампліфікуючи це запитання, дуже шанований в Україні часів бароко Єронім Стридонський згодом напише: «Але які взаємини між світлом і темрявою? Яка згода між Христом і Веліаром? Що спільного у Псалтиря й Горация? У Євангелії й Марона? У Апостола й Ціцерона?»⁶⁸⁹. А далі блаженний Єронім переповість поширену в наступній європейській, зокрема й українській⁶⁹⁰, літературній традиції візію про те, як одного разу він «був схоплений у дусі й притягнутий до трону Судії» і як Той, убачаючи великий гріх у тому, що Єронім був просто в захваті від красномовства Ціцерона, грізно сварив його: «Ти – ціцероніанець, а не християнин, бо де скарб твій, там буде й серце твоє»⁶⁹¹.

Від отців церкви опозиція «Афіни – Єрусалим» прийшла і в українську літературу. Будучи підсилена євангельською ідеєю «нелюбопытства», «простыни ума», вона за певних умов могла формувати дуже радикальне несприйняття греко-римського «гнозису». Наприклад, Іван Вишенський із властивою йому експресією риторично запитував свого читача: «Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтир, Охтаик, Апостол и Євангелие с иншими, церкве свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати и в геену отыти?»⁶⁹². Поширення в Україні західноєвропейських форм культури, зорієнтованих на традиції греко-римської старовини, коли, скажімо, Мелетій Смотрицький для підтвердження великих можливостей «славенської» мови каже, що першим поетом, який почав нею писати, був сам Овідій⁶⁹³, для чорноризця Івана з Вишні було рівне занепаду православної

⁶⁸⁹ *Иероним*. Наставление девственнице // Идеи эстетического воспитания: В 2 т. – Москва, 1973. – Т. I. – С. 271–272.

⁶⁹⁰ Див.: *Varanowicz Ł.* Nowa miara starej wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – К. 4 v. (додатки до першої частини, б. п.).

⁶⁹¹ *Иероним*. Наставление девственнице // Идеи эстетического воспитания: В 2 т. – Москва, 1973. – Т. I. – С. 272. Друга частина цієї фрази – цитата з Євангелії від св. Матвія 6: 21.

⁶⁹² *Вишенський Іван*. Книжка // *Вишенський Іван*. Твори. – Київ, 1959. – С. 57. Див. також: *Вишенський Іван*. Зачапка мудраго латынника з глупым русином // *Вишенський Іван*. Твори. – Київ, 1959. – С. 203, 207, 224, 226.

⁶⁹³ *Смотрицький М.* Грамматікі славенския правильное синтагма. – Єв'ю, 1619. – Арк. 1 (О просодіи стихотворной, б. п.).

віри, її спокушанням з боку диявола-миродержця⁶⁹⁴. Та навіть щойно згаданий блискучий інтелектуал Мелетій Смотрицький, що отримав чудову освіту у Віленській єзуїтській академії та в Ляйпцизькому, Віттенберзькому й Нюрнберзькому університетах, досить різко протиставляв Аристотеля й Божу Премудрість, зауваживши якість з приводу думки свого опонента: «Насправді в Аристотеля, а не в богомудрих той висновок (*consequentia*) має вагу...»⁶⁹⁵.

Антитеза «Афіни – Єрусалим» не втрачає свого значення і для письменників часу розквіту українського літературного бароко⁶⁹⁶ з його виразною *синкретичністю*, яка знаходила свій вияв, зокрема, в намаганні тогочасних авторів поєднати християнську ідеологію з ідеями та образами греко-римської міфології, філософії, літератури. У цей час ця антитеза набуває чимало різноманітних інтерпретацій. Деякі з них відзначалися неабиякою напругою, розгортаючись, сказати б, у тертулліанівській стратегії. Згадаймо хоч би повчання на пам'ять святої великомучениці Катерини Дмитра Туптала, де є ось таке міркування: «Сугубая в поднебеснѣй в человекѣхъ живет премудрость. Премудрость міра сего, какова бѣ в еллинскихъ філософахъ, невѣдущихъ Бога, и премудрость духовная, какова есть в хрістіанѣхъ, она убо мірская глупствомъ есть у Бога⁶⁹⁷... Мірская мудрость есть некрѣпкое оружїе, несильное воинствованїе, немощное храбрствованїе... Мудрости еллинской мірской образованїемъ и знаменїемъ суть содомогорскїи яблока, о нихже повѣствуется,

⁶⁹⁴ Див. про це: *Сумцов Н. Ф.* Иоанн Вишенский (южно-русский полемист начала XVII ст.) // Киевская старина. – 1885. – Т. XI. – Апр. – С. 667, 672; *Мирон (Франко И. Я.)*. Иоанн Вишенский (новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности) // Киевская старина. – 1889. – Т. XXV. – Апр. – С. 141–143; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 3-е изд. – Paris, 1983. – С. 37–38; *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль, 1994. – С. 225–232; *Грабович Г.* Авторство і авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності // Слово і час. – 1990. – № 6. – С. 52; *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – Київ, 1991. – С. 202–234.

⁶⁹⁵ [*Smotryc'kuj M.*] Ἐπιφανος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiewy Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 124 v.

⁶⁹⁶ «Золота доба» українського бароко припадає, як відомо, на часи гетьманування Івана Мазепи [див.: *Gajecy G.* The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate // *Harvard Ukrainian Studies.* – 1984. – Vol. VIII. – Nu 1/2. – P. 88].

⁶⁹⁷ Парафраза Першого послання св. ап. Павла до коринтян 3: 19. Пор.: «Премудрость бо міра сего буйство у Бога єсть...».

яко извнѣ зъло суть красніи, внутрь же их прах смраден. Мудрости же христiанской духовної образованiем и знаменiем есть крест...»⁶⁹⁸. Отже, «Афіни» – це мудрість земна, принципово неповна, проминальна, змінна, «уломна», мудрість, на дні якої залягла якась екзистенційна гіркота й печаль. Тим часом «Єрусалим» – це мудрість абсолютна, божественно-небесна, мудрість Христа, отже, доконечна й спасенна. І між мудрістю земною та небесною пролягає справжнє провалля.

Ясна річ, опозиція «Афіни – Єрусалим» могла бути потрактована й значно м'якше, як-от у «Слові про велику Божу справу» Феофана Прокоповича: «Язычников же побѣждати от которых книг могли апостолы? От Платона или Аристотеля, или Омiра и прочих, – они о сих ниже слышали. Єдин Павел три изреченiя еллинских стихотворцев на трех разных мѣстах воспоминаул: в Дѣянiях, глава 17 «В нем живем и движемся, и есмы, сего бо и род есмы»⁶⁹⁹; к Коринтяном посланiи I, глава 15 «Тлят обычай благи бесѣды зли»⁷⁰⁰; к Тiту, глава I «Критяне присно лживы, зли звѣріе, утробы праздныя»⁷⁰¹. И только того»⁷⁰².

Зрештою, прикладів, що засвідчують наявність цієї опозиції, можна навести дуже багато. Скажімо, Іоаникій Галятовський залучає до лав «єретиків» Епікура, оскільки той стверджував, нібито «post mortem nulla voluptas», Кратета, бо той «казав, що в людині немає душі», Платона, який «учив, що небо, сонце, місяць і зорі мають у собі душі», – а також Демокрита, Овідія, Піндара, Піфагора, Сенеку, Ксенофана, Зенона та інших грецьких і римських авторів⁷⁰³. Та обставина, що поети й філософи, котрі жили до Христа, виявляються «єретиками», тобто відступниками від християнської доктрини,

⁶⁹⁸ *Туптало Д.* Поученіє на память святых великомученицы Екатерины // Сочиненiя святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 406–407.

⁶⁹⁹ Схожі слова є у «Феноменах» Арата Солійського та в гімні до Зевса Клеанфа.

⁷⁰⁰ Слова з комедії Менандра «Таїса».

⁷⁰¹ Ці слова взяті з утраченого твору Епіменіда «Про оракули».

⁷⁰² *Прокопович Ф.* Слово о великом дѣлѣ Божiи // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – С. 29–30.

⁷⁰³ *Galatowski I.* Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym. – Czernihow, 1681. – S. 4–5, 52, 63–64, 126, 283, 293, 295, 302, 330, 354.

не повинна дивувати, бо на ту пору була поширена думка, нібито від часів Ноя «між людьми була ціла й справжня християнська віра, не забруднена жодним недовірством», грецька ж філософія постає «не інакше як шляхом відступництва від Божої церкви...»⁷⁰⁴.

Тим часом Антоній Радивилівський, створюючи досить вишуканий концепт шляхом порівняння київських печер з Афінами, а Феодосія Печерського – з Аристотелем, спеціально наголошував на тому, що печери є «далеко шляхетніші» порівняно з Афінами⁷⁰⁵. Дещо пізніше Іван Максимович буде говорити про переваги чернечого існування-в-істині, втіленого в образі Антонія Печерського, над «греко-латинськими премудростями»⁷⁰⁶, Стефан Яворський виразно вивищить святого Варлаама Індійського над Муцієм Сцеволою⁷⁰⁷, а Феофан Прокопович застерігатиме молодого поета від надмірного захоплення поганською міфологією⁷⁰⁸.

Та, попри це, роль античної культури в літературі українського бароко важко переоцінити. Наприклад, наші тогочасні поетики й риторики, услід за ренесансними теоретико-літературними трактатами «*De arte poetica*» Марко Джіроламо Віді, «*Poeticæ libri semper*» Юлія Цезаря Скалігера тощо, міцно спираються на авторитет Аристотеля, Горація, Овідія, Цицерона, Квінтіліана⁷⁰⁹. Твори

⁷⁰⁴ *Orzechowski S. Politycja królestwa Polskiego // Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki. – Warszawa, 1978. – S. 284, 287.*

⁷⁰⁵ *Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. – Київ, 1676. – С. 333.*

⁷⁰⁶ *Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 9 зв.*

⁷⁰⁷ *Jaworski S. Pełnia nieubuywającej chwały... – Kiiow, 1691. – К. 14 (б. п.).*

⁷⁰⁸ *Procopowicz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 82.*

⁷⁰⁹ *Див.: Сивокінь Г. М. Давні українські поетики. – Харків, 1960; Маслюк В. П. Лагиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – Київ, 1983; Луžны R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. – Kraków, 1966; Sydorenko A. The Kievan Academy in the Seventeenth Century. – Ottawa, 1977. – P. 116–121. Оця виразна «класицистичність» барокової теорії літератури навіть породжувала питання щодо її оригінальності [див., наприклад: *Sarnowska-Temierusz E. Czy istniała barokowa teoria poezji? // Poezja. – 1977. – № 5–6. – S. 53–56*]. Згадаймо, як свого часу Гайнріх Вельфлін досить категорично стверджував: «Бароко на відміну від Ренесансу не супроводжувалося жодною теорією. Стиль розвивався без взірців» [*Wölfflin H. Renaissance and Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien. – Leipzig, 1986. – S. 21. Див. також: Minquet Ph. Esthétique du Rococo. – Patis, 1966. – P. 241*].*

Гомера, Езопа, Еврипіда, Плутарха, Лукіана, Сенеки, Овідія, Горація, Вергілія та багатьох інших грецьких і римських авторів виступають у ролі взірців, свого роду первісних продукуючих моделей, для українських письменників. Грецькі та римські міфологічні, літературні, історичні образи й сюжети – неодмінний конструктивний матеріал поезії Касіяна Саковича, Яна Домбровського, Тарасія Земки, Софронія Почаського, Лазаря Барановича, Олександра Бучинського-Яскольда, Лаврентія Крщоновича, Стефана Яворського, Івана Орновського, Феофана Прокоповича, Пилипа Орлика, Михайла Козачинського, Семена Дівовича – власне кажучи, ледь не всіх наших авторів, починаючи від 1620–1630 років і закінчуючи зламом XVIII–XIX століть, тобто часами Сковороди та навіть Василя Довговича. Інколи ряснота греко-римських матерій просто вражає. Наприклад, у «Театроні» Івана Максимовича, що є вільним перекладом відомого трактату Амброджіо Марліані «Theatrum politicum...», є посилання на таких стародавніх авторів (подаю за абеткою): Анаксагор, Аристіпп, Аристотель, Біон Бористеніт, Боєцій, Вергілій, Геродот, Гомер, Горацій, Демокрит, Діоген Синопський, Еврипід, Епіктет, Зенон, Ісократ, Карнеад, Катон, Кратет, Ксенофонт, Лівій, Марк Аврелій, Марціал, Овідій, Піфагор, Плавт, Платон, Плотин, Плутарх, Порфирій, Проперцій, Саллюстій, Светоній, Сенека, Симонід, Сократ, Тацит, Фалес, Цицерон.

Не кажу вже про переклади класичних джерел (наприклад, вихованець Києво-Могилянської академії Григорій Полетика в 1759 році переклав «Бесіди» Епіктета, а також один з найяскравіших зразків давньогрецької алегоричної прози – «Картину» Кебета Фіванського, а трохи згодом, у 1762 році, – «сократівські» діалоги й «Апологію Сократа» Ксенофонта Афінського) чи про греко-римську міфологію, яка, поруч із Біблією, становила основу репертуару сталих виражальних засобів тогочасної української літератури. Наприклад, Афанасій Кальнофойський казав, що ласка Божа й молитви святих можуть вивести людську душу з «лабіринту» цього світу так само, «як Аріадна Тезея»⁷¹⁰, Іван Максимович обіграє стародавню грецьку міфологію «золотого віку»:

⁷¹⁰ *Kalnofoyski A. Τερατοῦργημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętucudownym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 4.*

Златый нынѣ вѣкъ естъ, честь злотомъ подается,
Злата ради и любовь всѣхъ умножается.
Аще и самъ прійдеши, Гомере преславный,
Окруженный пѣвчими и во всемъ избранный,
Но, ничтоже принеши, тощъ вонъ изыйдеши,
Превысокимъ разумомъ мало успѣеши⁷¹¹, –

Іван Орновський називає Слобожанщину «володіннями Діани», зазначивши, що «тут в образі Діани втілена краса Слобідського краю, що квітне розкішними лісами»⁷¹², а Феофан Прокопович структурує в образах гомерівського епосу ідею сходження людини до Бога шляхом осягнення Божого творива, чи, як колись казали, «по листівці сотворенихъ вещей». «Славный оный стихотворецъ еллинскій Омір, – каже нашъ проповідникъ, нав'язуючись до стародавнього образу «книги світу», – в началѣ книгъ своихъ, «Одісеа» нарицаемыхъ, хотя кратко похвалити Улисса, вождя греческаго, о которомъ повѣсть долгую поетъ, нарицаетъ его мужа, многихъ людей, обычаи и грады видѣвшаго. Сокращенная похвала, но велія и многія бо и великія пользы сокращенно содержитъ. Отсюду умножается главная оная мудрость, еже отъ твари познавати Творца... И сію філософію свою сказавъ быти Антоній Великій, егда вопрошающимъ его языческимъ філософомъ, гдѣ суть книги его, показалъ на весь мір и рекъ: «Сія есть книга моя»⁷¹³. Варто наголосити, що саме в церковнихъ казанняхъ українські барокові проповідники вживали силу-силенну образівъ та сюжетівъ греко-римської міфології, як ось у цій проповіді Дмитра Туптала, де бачимо цілу галерею поганськихъ богівъ: «Собрашася нѣкогда в един сонмъ вси боги еллинскій на позоръ, хотяще каждо явити силу свою, кто что можетъ, прійде же каждо со знаменіемъ силы своея. Дій, или Зевес, прійде с молнією... Аполло прійде с лукомъ и стрѣлами, яже ношаше во знаменіе благополучія своего, яко аще намѣритъ, тамъ и устрѣлитъ. Ираклій прійде с копіемъ во зна-

⁷¹¹ Максимовичъ І. *Θέατρον*, или Позоръ нравоучительный царемъ, княземъ, владыкомъ. – Чернігів, 1708. – Арк. 132.

⁷¹² Ornowski J. *Bogaty w parenlele, sławę y honory wirydarz herbownemi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich...* – Kiiow, 1705. – К. 37.

⁷¹³ Прокоповичъ Ф. Слово в недѣлю осмую на десять // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великихъ Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. I. – С. 205.

меніє крѣпости своєя, Арєй с мечем прїиде во знаменіє храбрости своєя, Єрмїй прїиде или паче прилетѣ златыми крилами, се же бѣ во знаменіє богатства своєго... По сих всѣх вниде к ним нѣкій юноша, нарицаємый Купїдон, сієсть божок похоти плотскїя, покровенныя и завязанныя очи платном имѣяй, той став посредѣ их, внезапно прїємша дерзновеніє, на всѣх устремися, аще и слѣп, и отят всѣм знаменїя сил их... То видяще, друзїи, извнѣ стоящїи, кликнуша: «Любви плотстѣй ничтоже непреодолѣнно»⁷¹⁴. Зрештою, персонажі греко-римської міфології часто зринають навіть у рїздвяних містєрїях. Згадаймо хоч би ось такі рядки:

Солнечнозранный боже, чудны Аполлине,
Иовиша и Латоны первородны сыне!
Брате день вѣщающей от утра Дїанны,
Свѣтом, аки ризою, свыше одѣянный!
В островѣ Родѣ создал столп своими труды,
Между седми сочислен мира сего чюды;
Исповѣсть святилище в дѣло се пристойно,
Что ко хвалѣ дѣл твоих нѣсть слово достойно⁷¹⁵.

Та, попри це, ясна річ, українські барокові автори услїд за ранньохристиянськими апологетами й святими отцями *поляризують* Трипостасного Бога й богів-олїмпійцїв. «Нѣмаш у нас много богов, – підкрєслював, наприклад, Іоаникій Галятовський, – бо мы ни Иовиша, ни Марса, ни Сатурна, ни Аполлина, анѣ жадного фалшивого бога поганского не маємо...»⁷¹⁶. Цї «фальшивї боги» є для всякого християнського автора не що інше, як демони. «Кто наречет Бахуса истинным богом, который всѣх пїяниц єсть началствующим? – риторично питає, наприклад, Дмитро Туптало. – Кто наречет истинною богинею Артемиду или Венеру, которая всяких нечистот и мерзостей єсть началницею? Все бози язык – бѣсове»⁷¹⁷. Саме задля того,

⁷¹⁴ Туптало Д. Поученіє на усѣкновеніє честныя главы святаго Іоанна Предтечи // Сочиненїя святаго Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 193–194.

⁷¹⁵ Рїздвяна драма // Резанов В. Драма українська. Старовинний театр український. Вип. 4: Шкільні дїєства рїздвяного циклу. – Київ, 1927. – С. 191–192.

⁷¹⁶ Галятовський І. Мєсія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 282.

⁷¹⁷ Туптало Д. Поученіє о поклоненїи іконом святым // Сочиненїя святаго Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 35.

щоб дискредитувати поганських богів, щоб показати, що «всі боги поганські – біси», наші барокові церковні письменники раз по раз подають найбільш проблематичні з погляду християнської моралі епізоди греко-римського міфологічного епосу. Ось хоч би сюжет народження Венери. Замість прекрасної, сповненої грації, свіжості, первородності картини, якою вона постає, наприклад, на полотнах Сандро Боттічеллі або Франсуа Буше, перед нами зринає картина, що перебуває далеко «поза межами краси», бо з історії народження Венери автор вихоплює найогидніші епізоди. «Вида Сатурнус, – писав щойно цитований Дмитро Туптало, – яко... Уранос многія сыны рождает, и не благоволя о том, понеже он хотѣл бѣ сам един наслѣдником царства быти, содѣла вещь страшную и студную: отца своего скопи серпом, да не болѣе рождает чад и вверже отрѣзанную плоть в море с кровію, от кося крове с пѣною морскою соединившись, родися дѣвица, глаголемая Венера, яже потом бѣ преславная блудница и блудодѣйцев богиня, а Уранос от язвы умре»⁷¹⁸.

Найчастіше наші автори XVII–XVIII століть трактували персонажів стародавнього епосу в стратегії Евгемера, тобто розглядали грецьких і римських богів та напівбогів-героїв як звичайних людей, котрих обожили після їхньої смерті. Красномовним прикладом тут може бути ось хоч би цей уривок зі знаменитих «Мандрів» Василя Григоровича-Барського, в якому він змальовував острів Скірос: «Скірос остров, егоже Омир именуєт Епіею..., славный от Ахиллеа, который во время походу еллинскаго противу троян, слышаши Ектора мужественна и убоявся, притворися дѣвою и отшед в остров сей, жителствоваше с дѣтьми Ликомидовыми, котораго позна Одиссей (Улисс), послан быв тамо от Агамемнона, сицевою хитростию: пред обиталищем дѣвичоим поверже вертено и кудель и сим подобная орудія женская, купно же с ними луки и стрѣлы и прочая оружія мужеская; жены убо женским прикасахуся, Ахиллей же взят меч и начат двигати искусно, откуда познася, и приведоша его паки к еллинем; но сія єсть басня, истинна же єсть сія: тогда пред малым временем Ахиллей поят себѣ жену Діндемію, дщерь Ликомида, от неяже роди Неоптолема, и упраждняшесе в чертогах с дѣвицы от разженія новой женидбы, – откуда сочиниши басню, яко аки бы

⁷¹⁸ Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 485–486. Див. також: Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 310 зв.

и в женскія одежды облекся; слышаши же от Одиссея поход, с желаніем послуша и тече к брани, аще и слыша от пророчества богов, яко маловременен будет, аще отплывет к Трои»⁷¹⁹.

Щоб засвідчити істинність саме такої стратегії тлумачення поганських богів, наші автори не забували покликатися навіть на авторитет стародавніх філософів-вільнодумців. Мабуть, найкраще це можна бачити в житіях святих, там, де змальовані перші християни, котрі обстоювали засади Христової віри, сперечаючись із прибічниками віри в старих поганських богів. «Не за сіє ли Сократ ваш, – каже один із неофітів своєму супротивникові-поганину, – осужден бысть от Афин испити яд смертнѣй, яко многія боги отметаше, а ихже вы богами безсмертными нарицаете, в началѣ Діа, богов началнѣйшаго, отцеубійца и купнородныя сестры своєа мужа, но не в Критѣ ли он пребываше? и не зрится ли тамо даже до днесь гроб его? Посидіон же ваш не бѣше ли старѣйшина разбойников и хищник, и губитель, – и того гроб не в Калаврії ли обрѣтается?»⁷²⁰.

Слід зауважити, що така трактовка героїв стародавнього міфологічного епосу часто ставала на заваді його власне *філософській* алегорезі, що була свого часу дуже поширена, починаючи від Феагена із Регія та Ксенофана й закінчуючи стоїками та неоплатоніками. Наприклад, Прокл витлумачував сцену перелюбу Ареса та Афродіти (Одіссея, VIII, 268–366) так: Афродіта – це принцип всеосяжної тотожності; Арес – принцип диференціації; Гефест – деміург видимого світу; залізна сітка, що нею Гефест накриває коханців, – зв'язок між елементами світу; сміх богів – божественний промисел. У цьому разі сюжети гомерівського епосу набували виразного власне філософського звучання, а персонажі перетворювались на чистої води алегорії. Однак для християнських авторів і така інтерпретація стародавніх поганських богів виглядає дуже проблематичною. Згадаймо хоч би житіє святих мучеників Хрисанфа і Дарії Римських (III ст. н. е.) у викладі Дмитра Туптала. Ось розмова Дарії, котра як жриця Афіни захищає старих богів, із Хрисанфом, який уже

⁷¹⁹ [Григорович-Барський В.] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго-Плак-Албова, уроженца кїевскаго монастыря антїохїйскаго путешествїе к свѣтым мѣстам в Европѣ, Азїи и Африкѣ находящимся, предпрїятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 750–751.

⁷²⁰ Туптало Д. Книга житїй свѣтых. – Київ, 1705. – Арк. 362 зв.

прийняв християнство: «Дарія же, внимателно словес Хрісанфовых послушавши, рече: «Аще стихотворцов повѣствованія и баснѣ суть суетны, то к філософом обратимся, иже всякое злонравіе отсѣцати, избирати же поучают добродѣтель. Тыи различными сказанія міра строеніе образующе и толкующе имена богов, Крона глаголют быти время, вся поядающее и воничтожающее, Діа же зной, Иру воздух нарицают, Афродиту огонь, Посидона море, Кереру землю и прочіими божескими именами прочія нарицают вещи». Глагола святыи Хрісанф: «Обыкоша образы бывати тѣх вещей, яже всегда быти не могут, но давностию времени преидоша, – земля же всегда есть, такожде и море, и огонь всегда суть, и воздух всѣми зрится. И почто те стихія в идолах человекское подобіе имущих, руками человеческими сотворенных, богоподобною честію почитати узаконисте, не вѣм, ниже разумѣю, почто образы стихій в человекоподобных изваяніях почитаете паче, неже самыя вещи? Почто не поклоняетесь землѣ, воздуху и морю? Есть ли который царь или князь, иже велѣл бы себе царя и князя презирати, образу же его содѣянному поклоняться? А понеже нѣсть таковаго царя и князя, потребно убо есть повѣсти истинну, яко образами тѣми идолскими не стихія, ниже боги изобразуют, но человекїи смертныя»⁷²¹.

Ось у такой спосіб і формувалася характерна для християнського світогляду, зокрема й для наших барокових письменників, радикальна опозиція Христа й поганських богів. «Сице посмотри на скверное и мерзостное житіе древних богов поганских и на пречистое Христа, Владыки нашего, во плоти с человекїи пребываніе, видѣти есть, како веліе между тѣми разнствіе!»⁷²². А крім того, формується уявлення, за яким поганські боги – то не що інше, як пряме віддзеркалення розбещеності самих людей, котрі до Христа жили в темряві: «Древнии погане, то правда, провождали свята свои на играніях шкаредных, на безстудных распустах, на пїятиках, но для чого то? Ибо свята их были уставленіи в честь безстудных и мерзостных богов их: Венеры, Бахуса и прочіих...»⁷²³.

⁷²¹ *Тунтало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 142 зв.

⁷²² *Тунтало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 489.

⁷²³ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 208. Пор.: *Tomkiewicz W.* Kultura artystyczna // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira. – Warszawa, 1969. – S. 255.

І попри те, що властива бароковій риторичній практиці техніка «поєднання протилежностей», як я вже казав, дозволяла структурувати в образах поганської міфології навіть різдвяні та великодні мотиви, як ось хоч би в цих рядках:

Отож нам показали остатніє лѣта
Преславнаго Язона, Христа Спасителя,
воскресшаго Монарху, свѣта Сотворителя,
Который през оциан крови своей приплинул
до порту щасливости...⁷²⁴, –

опозиція «Афіни – Єрусалим», як правило, не втрачає тут своєї традиційної напруги. Скажімо, вправляючись у концептному «прикрашанні слів» (*ornare verbis*), бароковий поет може легко назвати Діву Марію «слѣчною Діянною»:

Видѣв Захарія во церков идушу
Родителей Дѣвья днес тамо грядущу,
Чистую Панну В руцѣ приймаєт,
Слѣчну Діянну Богу отдаєт⁷²⁵ –

хоч би з огляду на те, що Діана репрезентувала в емблематиці ідею цнотливості й чистоти⁷²⁶, – однак *по суті* Марія залишається цілком протилежною щодо Діани-Артеміди. Про це свідчить і наша барокова набожна лірика («Гды Панна породила Сына, / Падаєт в Ефесѣ Дианна, / В Римѣ теж храмина»⁷²⁷), і твори інших жанрів («Єсть паки внутрѣ града ина церковь, зовома Chiesa nuova, сирѣчь церковь новая, яже древле бяше капише еллинской богини, имянуемой

⁷²⁴ *Перетц В. Н.* К истории польского и русского народного театра // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – 1910. – Т. XV. – Кн. 4. – С. 167.

⁷²⁵ Українсько-руський архів. Т. IX: Матеріали до історії української пісні і вірші: Тексти й замітки / Вид. М. Возняк. – Львів, 1913. – С. 206. Див. також: *Грушевський М.* Кілька духовних віршів з Галичини // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1896. – Т. XIV. – Кн. VI. – С. 14 (Miscellanea).

⁷²⁶ Див.: *Picinellus Ph.* *Mundus symbolicus.* – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. I. – Р. 155; *Емвлемы и сімволы избранные.* – Санкт-Петербург, 1788. – С. 42–43.

⁷²⁷ Українсько-руський архів. Т. IX: Матеріали до історії української пісні і вірші: Тексти й замітки / Вид. М. Возняк. – Львів, 1913. – С. 169.

Діана, еже во время Рождества Христова падеся...»⁷²⁸). Зрештою, інакше й бути не могло, адже наші барокові письменники трактували Діану як суто поганського демона⁷²⁹, який до того ж, згідно зі стародавніми віруваннями, відображеними ще в каноні Єпископі, заправляє відьомською громадою – відьомська тема, трактована в дусі «Суми теології» Томи Аквінського чи навіть «Молота відьом» Якоба Шпренгера й Гайнріха Крамера, не залишилась поза увагою українського літературного бароко: досить пригадати хоч би міркування Пантелеймона Кульчицького про інкубів та сукубів в його курсі морального богослів'я⁷³⁰.

Чи не один-єдиний з плеяди визначних українських барокових авторів, хто прагнув, власне кажучи, «зняти» опозицію греко-римського «гнозису» та християнської віри шляхом їхнього радикального ототожнення на ґрунті ідеї про «безпочатковість істини», був Григорій Сковорода.

«Вѣчная сія Премудрость Божія, – писав філософ, – во всѣх вѣках и народах неумолкно продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсемственного естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее»⁷³¹. Можливо, говорячи тут про «живе слово» Божої Премудрості, Сковорода мав на думці те, як потрактоване це питання в славетній розмові Августина зі своєю матір'ю Монікою в Остії (Сповідь, 9. X. 25). Але, так чи інакше, прилучення до Софії-Премудрості Сковорода розглядає не як наслідок її часово-просторового розгортання від Адама до Ноя, від Ноя та його синів до євреїв і халдеїв, від них до єгиптян, від єгиптян до греків і так далі, а як наслідок вічної «теозисної» напруги людського духу.

З погляду християнської ортодоксії, у цих міркуваннях філософа, поза сумнівом, є певний «пелагіанський» присмак. Як учив свого часу Пелагій: «Природне благо притаманне... взагалі всім, воно

⁷²⁸ [Григорович-Барський В.] Пошехонца Василя Григоровича-Барського-Плаки-Албова, уроженця ківського монастиря антиохійського путешествіє к святым мѣстам в Європѣ, Азії и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 85.

⁷²⁹ Див.: *Гаятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 18 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 40 зв., 166 зв.–167, 168, 401 зв.–402; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 76, 563, 644, 749 зв.

⁷³⁰ *Kulczycki P.* Treść teologicznej nauki obyczajnej. – Poznań, 1787. – S. 59.

⁷³¹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 217.

може відкритися та віднайтися і в поган, котрі взагалі не шанували Бога. Бо ми чули багатьох філософів і бачили, що вони чисті, терплячі, сумирні, вільні, стримані, милостиві, зневажають світову славу й розкоші, люблять праведність не менше, ніж знання!»⁷³². Ця думка була засуджена церквою як еретична ще на початку V століття. Раз по раз критикували засади пелагіанства й українські богослови часів бароко⁷³³. Тим часом Сковорода, говорячи про «обоження», не надає вирішального значення «первородному» гріхові й містерії Воплочення, але, як той-таки Пелагій чи Еразм Роттердамський, котрого Лютер прямо називав «пелагіанцем», зосереджує всю свою увагу на питанні про свободу волі.

Таким чином, взаємне віддзеркалення ідеї «безпочатковості істини» та опозиції «Афіни – Єрусалим» визначало характер концепції *translatio studii* з Греції в Україну в різних її ракурсах – від містагогічного до лінгвістичного. Щодо останнього, який є особливо важливим для розуміння явищ літературного ряду, – ця концепція знайшла свій вияв у тезі про природну спорідненість грецької й «славенської» мов.

Ще відомий «грекофіл» Захарія Копистенський писав: «...Маєт бовѣм язык славенскій такову ю в собѣ силу и зацность, же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад свой приличне и нѣяко природне он берет и пріймуєт, в подобныи спадки склоненій и сочиненія падаючи, венц и найзвязнѣйшее сложное грецкое слово подобным также звязным и сложным по-славенску выложити ест можно, чого иншим жадным, а нѣ латінским, не доказати языком, чого доводом ест, же латінскіи переводники таковыи слова обширне з околичностями на свой прекладают язык, многими околичностями ширити мусят. Отколь беспечнѣйшая ест реч и увѣреннѣйшая філософію и теологію

⁷³² Пелагій. Послание к Деметриаде // *Еразм Роттердамский*. Философские произведения. – Москва, 1986. – С. 598.

⁷³³ Див.: *Смотрицький М.* Рукопись Мелетия Смотрицького з р. 1609 // *Памятки українсько-руської мови і літератури*. Т. V: *Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в.* / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 273; *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 649; *Прокопович Ф.* Особливоє разсужденіє о грѣхѣ смертном и простительном // *Феофана Прокоповича*, архієпископа Великого Новгорода и Великих Лук, четьре сочиненія. – Москва, 1773. – С. 252–254, 283–284; *Начатки догмато-нравоучительнаго богословія*. – Почаїв, 1770. – С. 808–809, 854–855.

славенским языком писати и з грецкого переводити, нѣжли латінским, который оскудный есть же так реку до трудных, высоких и богословных речій недоволенный и недостаточный, для того ж в книгах латінских барзо много слов ся грецких находит, и гдыбысмо з книг языка латінскаго хотѣли всѣ грецкіи vybrати слова, стал бы ся як єдин от иных, и не дармо славный и мудрый вѣков наших політік и історік глубокий, в книзѣ под именем Мачузского выданой, язык латінскій до ученои конскои єдноходы, а грецкіи до прирже-нои 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 ест⁷³⁴, 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 всход зась солнца над Чорным морем до Персіи притягаєт, а у Ледоватого моря ся опираєт, на полноч з нѣмцами и которыи учасництво з ними мают отираєтсѣя»⁷³⁵. Значно пізніше щось подібне будуть стверджувати й Іоїль Труцевич⁷³⁶, Паїсій Величковський⁷³⁷ та інші. А ще до Копистенського Іван Вишенський, полемізуючи з Петром Скаргою, який наголошував на тому, що за «славенською» мовою не стоїть поважна літературна традиція, а отже, ця мова не може бути мовою освіти, науки й мистецтва («Зі слов'янської мови ніхто ніколи не може бути вченим»⁷³⁸), навіть стверджував, що «славенский язык пред Богом честнѣйший ест и от еллинскаго и латинскаго»⁷³⁹.

⁷³⁴ Пор.: *Туптало Д.* Лѣтопись // Сочинения святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 624.

⁷³⁵ *Копистенський З.* Присвята князю Стефану Святополк-Четвертинському книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 74–75.

⁷³⁶ *Труцевич І.* Предословіє // *Беринда П.* Лексікон славенороскїи и имен толкованіє. – Кутейно, 1683. – С. 1 (б. п.).

⁷³⁷ *Величковський П.* Листи // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 203.

⁷³⁸ *Skarga P.* O iedności Kościoła Bożego pod iednym pastyrzem // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1882. – Кн. 2. – Ст. 485–486.

⁷³⁹ *Вишенський Іван.* Книжка // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 57.

Чи мають ці рефлексії бодай якість реальне підґрунтя? Мені здається, мають. «Славенська» мова таки й справді дуже тісно пов'язана з мовою грецькою⁷⁴⁰, вибудовуючи «свій словник, фразеологію, стиль і навіть деякі граматичні засоби за моделлю грецької»⁷⁴¹. Тож не дивно, що, як зазначав Сергій Аверинцев, «крізь церковнослов'янську мову постійно просвічує специфічно грецьке відчуття слова»⁷⁴². Старослов'янська мова наслідувала, припустимо, той грецький синтаксис, який з'явився в текстах святих отців Східної церкви як результат наслідування взірцевих 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»⁷⁴³.

Усе це, звісно, так, хоч, загалом беручи, наведені вище міркування Івана Вишенського, Захарії Копистенського, Іоїля Труцевича та інших – риторика, спрямована на те, щоб потвердити авторитет «славенської» мови як мови сакральної. Цим православним авторам залежало на тому, щоб показати грецьке єство «славенської» мови та своєї культури взагалі. При тому вони, очевидно, не хочуть помічати тієї обставини, що якраз кирило-мефодіївська мовна традиція являла собою чи не *найпосутнішу перешкоду* на шляху *translatio studii* з Греції в Україну. Принаймні, мені здається, щойно згаданий Петро Скарга – безвідносно до оцінки доктрини «тримовності» – засвідчив куди адекватніше розуміння самої суті «становлення Буття у Слово» й процесу «передання наук», коли у своєму знаменитому трактаті «Про єдність Божої церкви» зауважив: «...Греки дуже ошукали тебе, народе руський, коли, даючи тобі святу віру, не дали своєї грецької мови, а радили обмежитись мовою слов'янською, аби ти ніколи не дійшов справжнього розуміння й науки. Бо є лише дві мови, грецька й латинська, за допомогою яких свята віра поширилась і прищепилась у всьому світі й без яких не можна досягти вершин у жодній науці, а особливо в духовній науці

⁷⁴⁰ Див.: *Экономид К.* Опыт о ближайшем средстве языка славено-российского с греческим. – Санкт-Петербург, 1828. – Т. 1.

⁷⁴¹ *Якобсон Р.* Основа сравнительного славянского литературоведения // *Якобсон Р.* Работы по поэтике. – Москва, 1987. – С. 58.

⁷⁴² *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Древнерусское искусство.* – Москва, 1972. – С. 26.

⁷⁴³ *Житецький П. Г.* Нарис літературної історії української мови в XVII ст. // *Житецький П. Г.* Вибрані праці: Філологія. – Київ, 1987. – С. 39.

святої віри»⁷⁴⁴. Так чи інакше, а здійснений святими Кирилом та Мефодієм переклад книг Святого Письма, будши підґрунтям першої слов'янської літературної традиції⁷⁴⁵, у контексті питома *традиціоналістської* культури означав разом із тим присутній *розрив духовної тяглості*, котрий став дуже важливим чинником «інакшості» культурного розвитку слов'янських народів православного кола (Slavia Orthodoxa), чи, як казав Паїсій Величковський, «всѣх православных славенскаго языка народов»⁷⁴⁶, стосовно католицького Заходу з його латинською мовою⁷⁴⁷. Мені здається, Арнольд Тойнбі мав цілковиту рацію, коли стверджував свого часу, що «православні болгары»⁷⁴⁸, прийнявши християнство, не ліквідували тим самим тієї безодні, яка відокремлювала їх від східноримських одновірців»⁷⁴⁹. Тепер, якщо, припустімо, киеворуський літописець і згадує чи то навіть «цитує» Гомера, як те маємо в Галицько-Волинському

⁷⁴⁴ Skarga P. О іедносі Коścioла Вожего под іедным пастырцем // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1882. – Кн. 2. – Ст. 485. Див. про це: Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу XVI в. // Киевская старина. – 1886. – Т. XV. – Май. – С. 50–51; Житецкий И. Литературная деятельность Иоанна Вишенского // Киевская старина. – 1890. – Т. XXIX. – Июнь. – С. 520; Ефремов С. Історія українського письменства. Т. I: Від початків до М. Костомарова. 4-е вид. – Мюнхен, 1989. – С. 74–75.

⁷⁴⁵ Див.: Толстой Н. И. Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности // Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. – Москва, 1988. – С. 140–153; Мечковская Н. Б., Супрун А. Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян // История лингвистических учений. Позднее средневековье. – Санкт-Петербург, 1991. – С. 125.

⁷⁴⁶ Величковський П. Письма // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 212.

⁷⁴⁷ Див. про це: Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – Москва, 1990. – С. 411–414; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. – Москва, 1989. – С. 28–29.

⁷⁴⁸ Саме пам'ятки староболгарської літератури утворили основну частину корпусу так званої «літератури-посередниці» середньовічного православного слов'янського світу.

⁷⁴⁹ Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. – Москва, 1991. – С. 323.

літописі, – то це далеке-далеке й украй глухе відлуння Гомера автентичного⁷⁵⁰.

* * *

Таким чином, однією з найважливіших універсалій, що утворюють «першообраз» українського літературного бароко, є ідея «безпочатковості істини». Формою існування цієї ідеї постає доктрина *translatio studii* з Греції в Україну. Саме ця доктрина постулювала причетність української духовної культури до Софії-Премудрості, а також забезпечувала певну тотожність національної літератури в дуже складних історичних перипетіях XVII–XVIII століть. Крім того, долаючи радикальність опозиції «Афіни – Єрусалим», вона дозволяла існування найрізноманітніших форм рецепції греко-римської культури – від «наслідування» античних літературних взірців, широкого використання латинської і грецької мов до трагедійних обробок греко-римських образів та сюжетів.

⁷⁵⁰ Див.: *Барвінський Б.* Гомер в Галицькій літописі // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1913. – Т. СХVII–СХVIII. – С. 55–63. Про рецепцію античної культури в середньовічній Київській імперії див., зокрема: *Перетц В.* Сведения об античном мире в древней Руси XI–XIV вв. // *Гермес.* – 1917. – № 13–14. – С. 205–210; № 17–18. – С. 243–247; *Чижевський Д.* Антична література в старій Україні // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Ювілейне видання. – Мюнхен, 1956. – Т. VI. – С. 266–274; *Радицг С. И.* Античное влияние в древнерусской культуре // *Вопросы классической филологии.* – Москва, 1971. – Вып. III–IV. – С. 3–65; *Буланин Д. М.* Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения // *Русская и грузинская средневековые литературы.* – Ленинград, 1979. – С. 30–39; *Рогович М. Д.* Київська Русь і антична культура // Філософська думка. – 1980. – № 1. – С. 94–108.

ЧАСТИНА ДРУГА

УКРАЇНСЬКА БАРОКОВА ЛІТЕРАТУРА І ФІЛОСОФІЯ

Розділ 1

ФІЛОСОФСЬКІ МАТЕРІЇ В ЛІТЕРАТУРІ

Дуже характерна для українського літературного бароко ситуація, коли один і той самий письменник, як, наприклад, Феофан Прокопович, був автором, з одного боку, вишуканої латиномовної поезії, з другого – блискучих епідейктичних казань, з третього – філософських та богословських трактатів і діалогів, – на мою думку, свідчила не лише про всебічну обдарованість автора, але й про глибинну *тотожність поетичного, власне риторичного й філософського слова* як репрезентації мисленнєвої моделі, заснованої на *органоніві Аристотеля*. І якраз тотожність структури раціональності поетичного, власне риторичного й філософського слова формувала явище особливої *літературно-філософської конвергентності*.

Недарма філософські матерії могли на ту пору дуже легко входити до літературного твору, скажімо, у формі рясних цитат, ремінісценцій, гноміки, апофтегматики тощо. Так, Афанасій Кальнофойський раз по раз цитував сентенції Сенеки⁷⁵¹, Петро Могила часто посилався на авторитет Томи Аквінського⁷⁵², а Антоній Радивилівський полюбляв розказувати апофтегми, запозичені з «*Vitae philosophorum*» Діогена Лаерція. Наприклад, ось таку: «Діогенес філіозоф у єдного розпутного челоуька просил гривны сребра. Он, здумѣвшия єго злой прозбѣ, пытаєт: «Пане філіозофе, що бы в том

⁷⁵¹ *Kalnofoyski A.* Тераτούρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętocado-wornym monastyrze Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 12 (передмова, б. п.), 68, 165, 245.

⁷⁵² [Могила Р.] Λίθος, або Камієн з просу prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 15, 33, 65, 66, 94, 155, 180, 181, 183, 184, 210, 221, 384, 385, 392, 396.

была за причина, же у инных по єдному пенязю звиклес просити, а у мене тепер просиш цѣлои гривны? Отповѣдал Діогенес: «Для того тое учинил, же у инных знову взяти сподѣваюся, а у тебе взяти що жодной не маю надѣи»⁷⁵³. Або ось така: «Біон філіозоф, обачивши богача лакомого, который пѣнязь до пѣнязя прибирает, а никому нѣчого не дає, заволал: «Сей не ест паном над достатками своими, але достатки его над ним суть паном»⁷⁵⁴.

Словом, філософські матерії можна легко знайти в барокових текстах найрізноманітніших жанрових структур. Ось, наприклад, надзвичайно цікава агіографічна замальовка Дмитра Туптала про Юстина Філософа. Мовляв, цей чоловік «возжела філософскаго разума и вначалѣ дадеса в наученіє єдному от стойков філософу, хотя разумѣти тѣх мудрствованіє. Бѣ же в нем желаніє веліє увѣдати о Божествѣ, что ест Бог? И пожив у того стоическаго філософа нѣкоє время и о Бозѣ ничтоже увѣдати возмог (ибо стоик той Бога не знаяше, ниже ученія о богоразуміи потребно быти вмѣняше), остави Іустин онаго учителя и поиде ко другому, иже бѣ от філософов перипатетици нареченных, к мужу, якоже мяшеся премудру. Той по немногих днех начат совѣщаватися с Іустином о мздѣ, не хотя учити его туне. Іустин же, видя того сребролюбива суца, презрѣ его яко лихоимца и ниже філософскаго нарицанія достойна суца быти, понеже не вѣст презирати мірских стяжаній. Таковых ради вин стойков и перипатетиков отверг, желая же зѣло истаго любомудрія, имже бы приити в познаніє Бога, приступи к нѣкоєму славному от пифагорійских любомудрцов учителю, той же веляше Іустину учитися первѣе звѣздочетства, землемѣрителства, арифметики, мусикійскаго искусства и инѣх нѣких ученій, сказуя ученія та быти потребнѣйшая в жизни сей. Но Іустин, разсмотрѣв, яко в тѣх ученіях много изжити лѣт требѣ, полза же душѣ от них никаковая, ничтоже бо таково слыша от учителя онаго, ежебы желаніє его сердечное любовію божественною день от дня множає распалюющеся удоволило, убо и того учителя остави и к єдиному от платоников, о ихже премудрости в та времена велія бѣше слава и многое им бѣ почитаніє, приста, яко оный платоническій філософ

⁷⁵³ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 370. – Пор.: Diogenes Laertii Vitae philosophorum, VI, 67.

⁷⁵⁴ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 371. – Пор.: Diogenes Laertii Vitae philosophorum, IV, 50.

от подобія вещей тѣлесных безтѣлесная и от образования долняго горняя, от разумѣнія идей видѣніе Бога обѣща. Сей бо платоническаго любомудрія намѣренний конец бѣше, сже от идей приходити в Бога разумѣніе»⁷⁵⁵. Або ось така варіація на теми моральної філософії в одному з листів Сковороди до Михайла Ковалинського: «Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Поганої слави через добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш. Бо де надія, там і страх, і хвороба та ін. Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був геть *безпристрасним* (ἀπαθεία). Навпаки, у такому разі він був би стовпом, а не людиною. Залишається, отже, що блаженство там, де приборкання пристрастей, а не їхня відсутність»⁷⁵⁶. Зазначу принагідно, що ці міркування Сковороди щодо апатії – одного з основних принципів стоїчної філософії – дуже близькі до відповідних оцінок професорів Києво-Могилянської академії, наприклад, до тієї, що є в трактаті Стефана Калиновського «Десять книг Аристотеля до Нікомаха»⁷⁵⁷. Зрештою, те саме було й у західній традиції. Досить пригадати бодай славетну книжку Нікола Кавсіна «De eloquentia sacra et humana libri XVI»⁷⁵⁸.

Цікаві філософські матерії є навіть у збірниках див Пресвятої Богородиці. Ось хоч би така історія про Тому Аквінського: «Тома з Аквину, будучи малым дитям, в купели не вѣдати отколь достал картки, на которой написано было поздравленье ангелское до Пресвятои Дѣвы: «Радуйся, обрадованная Маріє, Господь с тобою», – тую картку гды ему были з рук през моц выдерли, так плакал, же ему знову мусѣли отдати, и на той час юж перестал плакати и, в уста свои вложивши, тую картку полкнул»⁷⁵⁹. Та навіть статті лексикона «славенської» мови часом мають покликання на авторитет Аристотеля: «Имство в души албо в тѣлѣ не латве отдѣленноє, люб

⁷⁵⁵ *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 1–1 зв.

⁷⁵⁶ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1118–1119.

⁷⁵⁷ *Калиновский С.* Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 257.

⁷⁵⁸ Див.: *Ulčinaite E.* Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku: Próba rekonstrukcji schematu retorycznego. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1984. – S. 137.

⁷⁵⁹ *Галятовський І.* Небо нове. – Львів, 1665. – Арк. 16 зв.–17.

добре, люб злос; ведлуг Арістотеля, злоимство, злая природа, хороба з природи»⁷⁶⁰.

А крім того, українські барокові письменники часто послуговувалися спеціальним філософським інструментарієм, наприклад, такими поняттями, як «спосіб існування», «відношення», «персона» («modus existentiae, спосіб існування, який є не що інше, як relatio до Божого ества, що його називають *hipostasis* чи *persona*»⁷⁶¹), «інтенція» («справжня інтенція людини – служити Господу Богу»⁷⁶²), «архетип» («Ксенофанес, значнїйшій з філософов давных, / Обыватель з Греції Колюфонов славных, / Архетіпом нїякимсь Бога называти, / Без початку и конца казал признавати»⁷⁶³), «інтелігенс», «інтелект», «інтелекція», «інтелігібіле» («в створеню, любо в ангель, любо в человїку, – *интеллѣгенс*, розумѣющий, *интеллектус*, розум, *интеллекціо*, розумѣне, *интеллѣѣбѣле*, тоє, що розумѣется, – сут речи розныи, – а в Богу зась все тоє єдино ест»⁷⁶⁴), «силогізм», «паралогізм» («не силогізм, а зрадливий паралогізм тут подає»⁷⁶⁵), «логіка» («полагаю здѣ правило логическое: различна о различных не могут сказателнѣ истинствовать»⁷⁶⁶) тощо. Тогочасні автори взагалі дуже охоче покладалися на авторитет філософії як такої. Твердження на зразок «Те, що це так, можеш довідатися з моральної філософії...»⁷⁶⁷, «роблять висновок (*affirmuia*) філософи, що схоже стремить до схожого...»⁷⁶⁸, «аксіома, ухвалена філософами: «Non

⁷⁶⁰ Беринда П. Лексікон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 57.

⁷⁶¹ [Smotryc'kyj M.] Θρηνος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiewy Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 94.

⁷⁶² Kossow S. Патериков, або Жywoty ss. Оуцов pieczarskich. – Кііow, 1635. – S. 132.

⁷⁶³ Почаскый С. Εὐχαριστήριον, албо Вдячность ясне превелебнїйшому в Христѣ его милости господину отцу кир Петру Могилиѣ // *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 296–297.

⁷⁶⁴ Галатовський І. Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 301.

⁷⁶⁵ Galatowski I. Stary Kościół Zachodni... – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 52.

⁷⁶⁶ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 440. Пор.: *Młodzianowski T.* Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste. – Poznań, 1681. – Т. I. – S. 16, 17, 108, 184–200; *Jezercki S. R.* Marya godna korony, uznana bo zawsze bez ambitu do korony // *Hasło słowa Bożego...* – Lwow, 1754. – К. 42–42 v.

⁷⁶⁷ Examen Obrony, то ієст Odpis na script Obrona werificatii nazwany // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 579.

⁷⁶⁸ Kalnofoyski A. Parergon cudow. – Кііow, 1638. – S. 2.

sunt entia sine necessitate multiplicanda»⁷⁶⁹ чи «ничтоже бывает в умѣ еще не прежде будет в чувствѣ, якоже філософія учит...»⁷⁷⁰ тут можна стріти раз у раз. Наші письменники могли й гостро полемізувати з найглибшими філософами світу щодо тих чи інших ідей, наприклад щодо антропоцентризму, який так грів душу багатьом стародавнім мислителям чи їхнім послідовникам часів Ренесансу. «И ты, Плято, началнице філософов, како дерзнул человекка нареци «род божественный»? Божественный нѣ како ест род человекч. Како дерзаеш, о Плотине, человекка от земли созданна, нѣ что во вселенной сущеє проименовати? Человекк ест нѣ что все»⁷⁷¹. Я вже не кажу про їхню різку полеміку з прихильниками атеїзму й деїзму – чи йдеться тут про стародавніх мислителів, чи про сучасних їм лібертинів. «Господа Бога хулят сии, которыи не токмо чего другаго, но и самого бытія Божія не допускают и единым словом глаголют безумніи: «Нѣсть Бог ни един на свѣтѣ», – а тиі нарицаюся атеисты... Также другіи, зовоміи деїсты, которіи Тройцы Святыя в едином Бозѣ не исповѣдают...»⁷⁷².

Більше того, наші барокові автори не раз і не два висловлювали свої міркування у формі, сказати б, уявного діалогу зі стародавніми філософами. Мені здається, одним із найяскравіших прикладів тут може бути, сказати б, мисленна мандрівка Дмитра Туптала вулицями стародавніх Афін, де він нібито на власні очі бачить одного із «семи мудреців», славетного Солона, що йому традиція приписує гасло «Пізнай себе!». «...О афинеиских славных премудрых училищах слышав, иду тамо и се вижу во Афинѣх нѣкогого мужа честна, от самыя верхнія одежды філософа знатна. Кто таков? – спрашиваю. Солон філософ, главен той в філософѣх. Сказуют его быти от седми премудрѣйших мудрецов греческих. Той то и законы гражданскія добрыя афиняном написал, и Крезу, царю лідійскому, во всем щастливому, нещастливый конец прорече. Той філософ Солон, пришед к капищу своєму еллинскому, пишет на дверях великими писмени,

⁷⁶⁹ «Сутності не слід множити без потреби» [Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 280]. Це – одне з формулювань славетного «леза Оккама».

⁷⁷⁰ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 77.

⁷⁷¹ Максимович І. Фѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 347.

⁷⁷² Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 325.

аз же, созади издалече стоя и смотря, чту пишамое, и написа сице: «Знай себе самага». Для чего ты, філософе, то написал еси на дверех капища вашего? Для того, рече, понеже множество народа сѣму на всяк день приходит. Всяк убо во двери сія входяй да четет во вся дни. И кая сила словес тѣх? Чесому словеса та поучают, разсуди, рече, сам»⁷⁷³.

Якраз на цьому ґрунті поставали й ті напрочуд глибокі й бентежні міркування наших письменників, які стосувалися найголовніших (останніх!) питань людського життя. Чудовим прикладом тут може бути, скажімо, ось це, наскрізь пройняте августинівськими інтенціями, міркування того-таки Дмитра Туптала про невловиму сутність часу. «Время, – каже Туптало на початку, – есть мѣра видимаго сего міра и жизни нашае...». І далі: «Дѣлится же время на три части: на мимошедшее, настоящее и будущее. Мимошедшее время вѣмы яко бѣ, но уже преиде и погибе, ниже бо возвратится когда. Будущаго же времени чаем, но не вѣмы, каково то будет. Настоящее же мнимся имѣти, но и сего не имамы, кромѣ единаго краткаго часца, глаголемого «нынѣ». «Нынѣ» есть и абіе нѣсть, прежде бо паки ино настанет «нынѣ», паки и то преходит, якоже в дѣлаемых и настрояемых часах минуты едина по друзѣй идет, не становяся, и якоже в текущей колесницѣ колесо не стоит на едином мѣстѣ, но с мѣста на мѣсто течет неудержеваемо. Сице настоящее жизни нашае «нынѣ» нѣсть стоящо, но непрестанно текущо, и есть то наше «нынѣ», аки предѣл между прошедшим и грядущим временем: мимошедшее окончеваяй, грядущее же начинаяй, 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, аки капля нѣкая вниз текущая и черту по себѣ оставляющая, на предняя же простирающаяся, докольже оскудѣет и изсхнет»⁷⁷⁴.

Ця тирада, як на мене, цікава не лише тим, як філософськи тонко автор описує ество часу, але й відчуттям марності та проминальності людського життя. Життя як плин, життя як безугавний рух за

⁷⁷³ Туптало Д. Слово в субботу четвергья недѣли Великаго поста // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 41.

⁷⁷⁴ Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 205 зв.–206 зв.

горизонт видимого світу, життя як надія. А ще в цьому уривку, немов у дзеркалі, – сам автор-чернець, самітник, котрий сидить наодинці з собою в келії, сидить, читаючи книжку – Святе Письмо чи Августина, – а за вікном іде дощ і краплини одна по одній збігають швидко, щоб зникнути в безвісті небуття, перетворившись на ніщоту.

Яскравим прикладом органічного поєднання філософських, богословських та власне літературних інтенцій може бути також розробка тринітарної проблематики у віршованій формі⁷⁷⁵. Скажімо, ключовий для розуміння Тройці термін «єдиносущний» (ὁμοούσιος)⁷⁷⁶ розглядався не лише в богословських трактатах на зразок «Історії про Флорентійський собор» Клирика Острозького⁷⁷⁷, «Треносу» Мелетія Смотрицького⁷⁷⁸, «Дзеркала богослів'я» Кирила Ставровецького⁷⁷⁹, «Каменя віри» Стефана Яворського⁷⁸⁰ чи «Дзеркала православної віри» Дмитра Туптала⁷⁸¹, але й в агіографії («...начат смущати Церков ученими своїми неправедними и ересіи помрачати ю, тщашися всѣми силами от исповѣданія вѣры изгладити ОМОУСИОН, си ест ЄДИНОСУЩІЄ, да не чтутся словеса сія: «Рожденна и несотворенна, єдиносущна Отцу...»⁷⁸²) та маріологічній ліриці:

Нам ест гомоузїон, плоть се изявляет.

Гомоузїон чловѣку не всяким образом,

⁷⁷⁵ Див.: *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 35 зв.–42; *Varanowicz L.* Lutnia Apollinowa. – Кііов, 1671. – С. 166–167; *Jaworski S.* Pelnia nieubuywajacey chwały... – Кііов, 1691. – К. 6 в.; *Максимович І.* Осм блаженства євангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніе. – Чернігів, 1709. – Арк. 35 зв., 82; Українсько-руський архів. Т. IX: Матеріали до історії української пісні і вірші: Тексти й замітки / Вид. М. Возняк. – Львів, 1913. – С. 209.

⁷⁷⁶ Див.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 272–273.

⁷⁷⁷ *Клирик Острозький.* Історія о листрикійском, то ест разбойническом Ферарском або Флоренском синодѣ вкратцѣ правдиве списаная // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 447.

⁷⁷⁸ [*Smotryc'kuj M.*] Θρήνος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskieu Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 187.

⁷⁷⁹ *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 13 зв.–14.

⁷⁸⁰ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 428.

⁷⁸¹ *Туптало Д.* Зерцало православнаго исповѣданія // Сочиненія свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 9.

⁷⁸² *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 410.

Точію ради плоти єдиним сим правом.
 Гомоузіон слово вѣчність знаменуєт,
 С Богом-Отцем и с Сыном, с Духом неразствуєт⁷⁸³.

Філософські інтенції можуть проймати бароковий літературний текст також імпліцитно. Скажімо, ідейний рівень мораліте Георгія Кониського «Воскресіння мертвих» стає належно зрозумілим тільки в контексті тієї запеклої полеміки, що точилася в XVII–XVIII століттях між християнством та філософським вільнодумством, із приводу Божого промислу, безсмертя душі тощо, коли, приміром, польські єзуїти, намагаючись поставити міцний заслон поширенню лібертинських поглядів, видали цілу бібліотеку перекладних і оригінальних книжок⁷⁸⁴, спрямованих проти стародавніх (Епікур, Лукрецій, Цельс) та новочасних (Гассенді, Спіноза, Вольтер, Руссо) вільнодумців⁷⁸⁵, коли безкомпромісна критика «так обыкновенно называемых епікуров»⁷⁸⁶ стає звичним мотивом багатьох творів українських авторів: Феофана Прокоповича⁷⁸⁷, Стефана Яворського⁷⁸⁸, Івана Леванди⁷⁸⁹ та інших. Отож, Георгій Кониський різко заперечує ідеї «епікурейців» не лише у своєму курсі філософії⁷⁹⁰. Він робить це й у казаннях. «...К прискорбію нашему, – писав він в одному з них, – есть и такіе люди, которые в ослѣпленіи ума и ожесточеніи сердца мечтают, будто здѣшняя земная жизнь составляет крайній

⁷⁸³ Максимович І. Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 221 зв.

⁷⁸⁴ Див.: *Bachmiński B. Poznanie Boga i religii z przeświadczenia rozumu a na Woltera, Russa i innych libertynow, ateistow.* – Berdyczow, 1783; *Filipiecki A. O nieśmiertelności duszy ludzkiej. Przeciwno terazniejszych libertynom.* – Lwow, 1769; *Filozof bez relii.* – Wilno, 1786. – Т. I–II; *Głos prawdy wołaiącey. Przeciwno dzisieyszum libertynom w rzeczach religii. Przez Margraliego Caracioli w ięzyku francuzkim wydany, a przez x. Piotra Konitzera na polski ięzyk przelożony.* – Kalisz, 1790.

⁷⁸⁵ Див. про це: *Tazbir J. Problemy wyznaniowe // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira.* – Warszawa, 1969. – S. 204–205.

⁷⁸⁶ Православное ученіе, или Сокращенная христіанская богословія..., сочиненная іером. Платоном. – Київ, 1791. – Арк. 89 зв.

⁷⁸⁷ *Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 123.*

⁷⁸⁸ *Яворський С. Камень вѣры.* – Київ, 1730. – С. 111, 356, 420.

⁷⁸⁹ *Леванда І. Слова и рѣчи.* – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. 2. – С. 33, 46–47, 82, 143–149.

⁷⁹⁰ Див.: *Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 23–24.*

предѣл бытія, а потому не помышляют о животѣ вѣчном»⁷⁹¹. Більше того, наш письменник намагається досягти «обереження христіан от заразы», прямо сперечаючись із вольтер'янством – згадаймо його знаменитий лист до послідовників Вольтера⁷⁹². А ще він прагне використати для суперечки з вільнодумством дидактичні можливості шкільної містерії. Зрештою, бароковий театр узагалі «був театром ідеологічним, програмовим і пропагандистським»⁷⁹³. Так чи інакше, взявши за основу дуже популярний у літературі українського бароко євангельський сюжет про Лазаря й багатія⁷⁹⁴, письменник створює своє мораліте «Воскресіння мертвих», спрямоване проти

⁷⁹¹ Див.: *Кониський Г.* Слово в недѣлю двадесят третію // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 20. Див. також: *Кониський Г.* Слово в день святаго апостола Петра и Павла // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 225–228; *Кониський Г.* Слово в день святаго пророка Илиі // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 240–242.

⁷⁹² Див.: Письмо г-на Волтера к учителям церкви и богословам [и] ответ на оное письмо архієпископа Могилевскаго Георгія Конисскаго // Домашняя беседа. – 1867. – Вып. 46. – С. 1102–1106; Вып. 47. – С. 1122–1126; Вып. 48. – С. 1154–1156.

⁷⁹³ *Rytel J.* Barok // *Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu.* – Warszawa, 1975. – S. 199. Див. також: *Tazbir J.* Rola żywego słowa w polskiej propagandzie wyznaniowej // *Tazbir J.* Szlaki kultury polskiej. – Warszawa, 1986. – S. 143–144; *Jakóbiec M.* Literatura ukraińska // *Dzieje literatur europejskich / Pod red. W. Floryana.* – Warszawa, 1989. – T. 3. – Cz. 1. – S. 480.

⁷⁹⁴ До цього сюжету наші письменники зверталися дуже часто в найрізноманітніших творах, але переважно в проповідях. Див., наприклад: *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 316–316 зв.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 53; Євангеліе учителное. – Київ, 1637. – С. 596–604; *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 346–347; *Туптало Д.* Слово в недѣлю о мытари и фарисеи // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 11–11 зв.; *Туптало Д.* Поученіе в недѣлю двадесят вторую по Святом Дусѣ // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 2. – С. 584–594; *Туптало Д.* Поученіе в недѣлю тридцать вторую по Святом Дусѣ // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 2. – С. 668; *Кониський Г.* Слово в недѣлю двадесят третію // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 22–28; *Кониський Г.* Слово в день святаго великомученицы Варвары // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 263; *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 65–66.

заперечення християнської науки про воскресіння та Страшний Суд. Недаром у пролозі до цієї драми сказано таке:

Многим до злих діл тоє подаєт причину,
Что не хотят помишлять на свою кончину,
Паче же, что по смерті імущи согнати
Сумняться, как то может гной на суд ожити⁷⁹⁵.

Словом, навряд чи помилюся, коли скажу, що різноманітні філософські інтенції наскрізь проймають те *уявлення про людину*, що було характерне для української літератури XVII–XVIII століть.

Перш за все, згідно зі старою християнською традицією, наші тогочасні письменники, як правило, розглядали людину в перспективі, так би мовити, *психосоматичної цілісності*. Принаймні вони часто писали, наприклад, про те, що звернена до Бога молитва «спасаєт душу и тѣло грѣхами болящаго»⁷⁹⁶, що серед чинників, які зумовлюють тілесні ознаки дитини, важливу роль відіграє «*fortis imaginatio mulieris tempore coitus cun mare*»⁷⁹⁷, а тілесні недуги посутньо залежать від гріхів. «...Учителі церковнії глаголют, – писав, про це, скажімо, Дмитро Туптало, – яко всякоя болѣзни виновен ест грѣх...»⁷⁹⁸. А ось та сама думка, висловлена по-латинському: «*Atque non aegrotaremus corporibus, nisi prius animis*»⁷⁹⁹. Тогочасні автори були свято переконані в тому, що різні «супернатуральні» енергії – чи вже добрі чи злі – входять у людину суто тілесними каналами⁸⁰⁰, а карколомні сюжети снів дуже часто мають соматичні причини⁸⁰¹. Та, може, найяскравіше оце уявлення про нерозривну єдність душі

⁷⁹⁵ Кониський Г. Воскресеніє мертвих // Українська література XVIII ст. – Київ, 1983. – С. 337.

⁷⁹⁶ Пречестные акафисты и прочія спасительныя молитвы. – Київ, 1709. – Арк. 1 (передмова до читача, б. п.).

⁷⁹⁷ «Сильна уява жінки під час злягання з чоловіком» [Сакович К. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 406].

⁷⁹⁸ Туптало Д. Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 68 зв.

⁷⁹⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1101.

⁸⁰⁰ Див.: Галатівський І. Небо новое. – Львів, 1665. – Арк. 16 зв.–17.

⁸⁰¹ Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 78 (друга пагін.).

й тіла виявлялося тоді, коли мова заходила про питому ісихастське «сходження умом до серця» («сход умом в сердце»). Ось що писав про це Паїсій Величковський у своїх настановах ченцеві: «...Да будет тебѣ первѣе житіе безмолвно и со всѣми мирно. Тоже вшед в клѣть свою, затвори себе и сѣд во едином углу, сотвори, еже глаголю тебѣ: вѣси, яко дыханіе, имже воздыхаем, воздух сей есть; отдыхает же сей не за ино что, точію сердца ради, сіе бо есть жизни виновно и теплоты тѣлу. Привлечает убо сердце воздух, да свою убо теплоту вон дыханіем изрѣет, себѣ же благораствореніе подаст. Виновно же такового строенія, или паче рещи, служитель, легкое есть, еже рѣдкое от Содѣтеля создано бывше, якоже нѣкій мѣх, неоскудно вводит и изводит одержащее, сирѣчь дух. Тако сердце хладное убо влекущо духом, теплое же изрѣяюще чин, сирѣчь егоже ради устроено бысть к состоянію животнаго, непрестанно соблюдает. Ты убо сѣд и собрав ум твой, вовведи его в поздренный путь, идѣже дух в сердце входит и понуди вкупѣ снити с воздыхаемым духом в сердце»⁸⁰².

Найважливіші питання, що були пов'язані з людиною як певною психосоматичною цілісністю, наші письменники часів бароко розглядали передовсім у межах опозиції «Бог – твориво», – другий складник якої неодмінно набував форми ще однієї опозиції: макрокосмос, тобто Всесвіт, – мікрокосмос, тобто людина. Так, Кирило Ставровецький, розглядаючи Божий чин *creatio ex nihilo* в суто антропоцентричній стратегії, писав: «...Бог добротливый сотворив для человекѣ так дивный палац и дом на мешканя его, увесь сей видимый мир, для единого тѣла видимого и смертного. Тут же уважай себѣ, о человекѣ, добрыя дары Божіи так великіи и дивныи. Небо сличне и прекрасно звѣздами угафтованное – покров тебѣ. Солнце пресвѣтлое – свѣтилник в дому твоєм. А мѣсяц часов миритель и показатель. Вѣтры тя грѣют и прохлаждают. А земля – подножіе ногама твоима и скарбница и матеръ добротливая, тая носит тя на раменах своих. Тая от живота своего производит всякую сладость, яко млеко, всѣ роскоши и сладости выдает тебѣ, о человекѣ,

⁸⁰² *Величковський П.* О умнѣй молитвѣ // Житіе и писанія молдавского старца Паисія Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайского, Исихія Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и сподником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 193–194.

не токо хлѣб, но все сладкое и пожаданое души и тѣлу твоєму, всякіи сладости и роскоши того свѣта»⁸⁰³.

Словом, у межах цієї моделі думання картина появи світу постає ось такою. Спершу Бог-Творець створює бездоганий і прекрасний макрокосмос, таку собі божественну «машину світу» (*machina mundi*), де все зроблено згідно з «мірою, числом та вагою» («...вся мѣрою и числом и вѣсом расположил еси»⁸⁰⁴). Це – не що інше, як дім для людини. А потім з Божої волі з'являється й сам мешканець – вінець бездоганного й прекрасного Божого творива, «мікрокосмос», чи, як тоді казали, «мікрокозм», «малій мір», «μικροκόσμος», «*parvus mundus*», «*świat mniejszy*». Бог-Архітектон створив людину-мікрокосмос із «двох бытностей різних: тѣло видимое з чотырох елементов составленно: плоть от землѣ, кров от воды, дыханіє от воздуха, теплота от огня, – душа же невидимая и несмертелная дунувенієм Божієм в тѣло вложена»⁸⁰⁵. Варто пам'ятати при цьому, що і число складників створеної Богом людини, і характер їхньої кореляції з елементами «великого світу» можуть варіювати. Наприклад, в апокрифічному «Слові святого Мефодія Патарського», що було поширене в Україні за часів бароко, можна знайти таку версію шестоднева: «И в шестой день сотворил Бог человекѣ от осми частей: тѣло от персти, мысль от облака, кости от камня, кров от Чермного моря, очи от солнца, дыханіє от вѣтра, теплота от огня, а душу сам Бог вдохнул и оживил его»⁸⁰⁶.

Так чи інакше, наші барокові автори були переконані в тому, що людина «є з усього створеного Богом якимсь зменшеним відображенням повноти видимого й невидимого світу»⁸⁰⁷, що вона віддзеркалює в собі весь безмір неба, так само, як і все розмаїття землі. Змальовуючи досить колоритний образ людини-мікрокосмосу,

⁸⁰³ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 4–4 зв. Див. також: *Прокопович Ф.* Натурфілософія, або Фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 309.

⁸⁰⁴ Книга Премудрості Соломонової 11: 21.

⁸⁰⁵ *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 38.

⁸⁰⁶ Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. І: Апокрифи старозавітні. – Львів, 1896. – С. 27.

⁸⁰⁷ *Прокопович Ф.* Натурфілософія, або Фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 309.

Кирило Ставровецький говорив про те, що людину можна поділити на дві частини: від пупа й до голови вона нагадує небо, а від пупа й донизу – землю. Мовляв, земля «имать силу рождателную и прохождение вод, и звѣров телесораствителных, тако и в сей нижней части человекѣ ся суть. Паки же в горней части его, яко на небеси свѣтила, солнце и луна, гром, вѣтр, сице и в человекѣцѣ в главѣ очи и глас, и дыханіє, и мгновеніє ока, яко молнія, скорошественно. Наипаче же всѣх ум многозрителный, вся видяй видимая и невидимая и обдержа, яко горстію, скорошествен, проходя невозбранно небо и землю и паки исходит неудерженно, безсмертен, невидим, самовластен – образ бо естъ невидимаго Бога...»⁸⁰⁸.

Ясна річ, розмірковуючи над такою конституцією людини-мікрокосму, наші барокові автори ніколи не забували вказувати, що небо – то справжня людська вітчизна. «Людина, – писав, наприклад, Феофан Прокопович, – більше належить небу, звідки отримала кращу долю, ніж від землі, бо земля дала їй гіршу частину». Спрямованість людини саме до неба, а не до землі, – продовжує український письменник, – може засвідчити вже хоча б те, що вона «отримала відмінне від усіх живих істот і особливе положення свого тіла, адже вона ступає не похило і не з опущеною головою, а прямо. І тому я вважаю, що варто, щоб пісні Назона⁸⁰⁹ усі вивчали і всюди співали:

Тож усі інші звірі з понурими лицами ходять, –
Людський тим часом кістяк поставлено стрімко і просто,
Очі піднесено вгору, до зір і високого неба»⁸¹⁰.

⁸⁰⁸ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителнос. – Рахманів, 1619. – Арк. 161. Див. про це: *Маслов С. И.* Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность: Опыт историко-литературной монографии. – Киев, 1984. – С. 155–156. Про людину-«мікрокосмос» див. також в інших джерелах: *Тунтало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 30, 203; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложена. – Чернігів, 1709. – Арк. 11 зв.; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 228–228 зв.; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 943.

⁸⁰⁹ Прокопович має на думці рядки з Овідієвих «Метаморфоз» (І, 84–86), які він буде цитувати далі.

⁸¹⁰ *Прокопович Ф.* Натурфілософія, або Фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 309–310.

А як іще «великий світ» віддзеркалюється у «світі малому»? Не інакше як у формі своїх *чуттєвих образів*. Саме заради цього, казали наші барокові автори, у «глиняній храміні» людського тіла Бог зробив «п'ять віконець». Вони потрібні для того, щоб людина «през тьи окна видѣла и знала все створеное в дому своем, в мирѣ сем, видимое и невидимое, то ест пять чувств сотворив Бог в тѣлѣ нашем, и през тьи чувства душа наша приимует видимыи речи того свѣта и невидимыи. Первое окно – очи в тѣлѣ, през тоє видит всю красоту мира сего, небесную и земную. Второе окно – доткнення, яко и през тоє познаваєт силу тяжкого и легкого, горячого и студеного. Третее окно – слух, през тоє познаваєт невидимыи гласы радостныи и плачевныи, страшній громы и дѣл стрѣляніє, и вѣтров бурных и вод морских шуменя, и вдячніи гласы утѣшній птиц спѣваня. Четвертоє окно – ноздрѣ, през тоє познаваєт запахи вдячныи и смрады брыдкіи. А то речи невидимыи мира сего. Пятоє окно – вкус горкого и сладкого, и тым познаваєт невидимыи речи в подлежащей матерѣи куповидного противленія, сладкого и горкого»⁸¹¹.

Саме ці «зовнішні здатності чуттєвої душі» являють собою справжній підмурівок пізнавальної діяльності людини. Недаром наші барокові письменники, услід за Аристотелем, не раз і не два виголошували класичне гасло *сенсуалізму*: «Немає нічого в розумі, чого найперше не було б у чуттях»⁸¹². При тому роль різних чуттів у справі сходження людини до Бога через осягнення його творива поставала досить різною не лише з огляду на саму природу речей, але й під очевидним впливом культурних чинників, зокрема релігійних. Скажімо, якщо православні й католики традиційно визнавали основним людським чуттям *зір*, то протестанти в ході своєї напруженої боротьби з іконами, боротьби, яка чимось нагадувала стару візантійську «ікономахію», особливо наполягали на *слухові*⁸¹³.

⁸¹¹ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 3–3 зв.

⁸¹² Див., наприклад: *Полоцький С.* Жезл правления, утверждения, наказания и казнения. – Москва, 1667. – Арк. 120; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 77–78.

⁸¹³ Див. про це: *Tazbir J.* Rola żywego słowa w polskiej propagandzie wyznaniowej // *Tazbir J.* Szlaki kultury polskiej. – Warszawa, 1986. – S. 133–147.

А крім того, чинні на теренах природного⁸¹⁴ світу чуттєві образи, як гадали наші письменники часів бароко, дозволяють людині ставати причетною також до світу «надприродного»⁸¹⁵. Досить пригадати хоч би ось ці міркування Стефана Яворського щодо природи чуттєвих образів. Образ, – писав він, – може бути знаком («знаменієм») «...присущія вещи. И в естественных убо многа такова суть, якоже, на примѣр, дым есть знаменіє присущаго огня, аще и невидимаго. Воздыханіє есть знаменіє печали присущаго, аще и невидимаго. Движеніє жилы в руках есть знаменіє здравія или скорби, и прочая тѣм подобная. Тое же рещи подобает и о преестественных: якоже голубь на Йорданѣ явлшійся бысть образ и знаменіє присущаго невидимо Святаго Духа»⁸¹⁶. Однак у такому разі маємо справу не зі звичайним собі раціональним структуруванням чуттєвого матеріалу, але з актом *віри*. А що таке віра? «Вѣра, – відповідав Дмитро Туптало, – есть то, чесога очи твои плотськіи не видям, ни руцѣ твои осязают, сердце же твоє, ум твой несумненно в себѣ утверждает, яко тако есть, а не инако: то вѣра»⁸¹⁷. Неважко помітити, що ці міркування Туптала є не чим іншим, як варіацією на тему святого апостола Павла з його Послання до євреїв: «Есть же вѣра уповаемых извѣщеніє, вещи обличеніє невидимых»⁸¹⁸. Ясна річ, віра, як писав Стефан Яворський, «очес не требует, но слѣпо вѣрует»⁸¹⁹. У своєму трактаті «Камінь віри» він навіть склав на цю тему невеличкі нерівноскладові вірші. Вони звучать так:

Скудная велми
умов наших мѣра,
аще не тую наворачает вѣра.
Око не видит,

⁸¹⁴ Інакші назви: «натуральный», «естественный».

⁸¹⁵ Інакші назви: «вышшесестественный», «супернатуральный», «преестественный».

⁸¹⁶ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 433.

⁸¹⁷ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 13. Див. також: *Туптало Д.* Зерцало православнаго исповѣданія // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 1; *Ковалинський М.* Жизнь Григорія Сковороды // *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1369.

⁸¹⁸ Послання св. ап. Павла до євреїв 11: 1.

⁸¹⁹ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 363.

ниже ум вмѣщает,
яже єдина вѣра постизает.
Крилами Глагол Божій перната
проходит чувствам не входная врата⁸²⁰.

Отож, недаром значно раніше за Яворського Захарія Копистенський так високо підносить віру над розумом і, посилаючись на авторитет Іоана Златоуста, закликав свого читача вірити «сліпо», я б сказав, по-тертуліанівськи: «Вѣруймо всюды Богови и не спротивляймося ему, хотя и смыслом нашим и видѣнію нашему здається быти противно, але нехай будет над смысл наш и зрѣніе твердѣйшее слово Его»⁸²¹.

І ось тут, у ході міркувань щодо «сліпої» віри, зринає ще один надзвичайно цікавий сюжет, згідно з яким «сліпа» віра – то не що інше, як віддзеркалення тієї людської «сліпоти», яка є наслідком первородного гріха. Виходить так, що людина повинна вірити в те, що здається їй повним абсурдом, тому що її чуття, обтяжені пристрастями, подають їй дуже викривлену картину світу. Це так – наче людина приречена Богом жити після свого гріхопадіння в якомусь королівстві кривих дзеркал. Власне кажучи, як вважали наші барокові автори, від самого початку Адам і Єва були найдосконалішими істотами, а їхні чуття не були обтяжені жодними пристрастями. Наприклад, вони, «видѣша овощь, поразумѣвали смак и красоту того, но пожеланія от него в себѣ не чаяху, тяжести бо глада не терпяху. Смак и красота овоща удобнѣ бѣ к преклоненію к себѣ воли их, но они преклоненія того в сердцѣ своем не чаяху, толко в той час, когда самы по свободному произволенію своему восхотѣли...»⁸²². Більше того, Адам і Єва мешкали «в Раи оба нага и не стыдастася (якоже нынѣ малыи младенцы не стыдятся), еще бо не ощуцаху в себѣ плотскаго вожделѣнія, еже стыда ест начаток, ниже о том что вѣдаху тогда, и самое их безстрастіе и невинность бяше им, аки одѣяніе прекрасно»⁸²³. Отже, тоді, до гріха, «чужда бо нагость

⁸²⁰ Там само. – С. 423.

⁸²¹ Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 185.

⁸²² Начатки догматно-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 311.

⁸²³ *Туттало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 39.

всякія срамоты бяше и красота естественная доволнолѣпотно сіяше... А внегда преступити заповѣдь Господню Євы ради Адаму, и нагость срамом облечеса, даже требовати ей смоковнаго листвія ко покровенію, и красота доброты лишися своеса...»⁸²⁴. Ось так у прекрасному й чистому людському тілі від часу прабатьківського гріхопадіння, окрім усього іншого, з'являються «чесні» частини, що їх «не обычай покрывати, якоже лице и руки», та частини «нечесныя и тайныя, яже обычай ест покрывати...»⁸²⁵. І саме ось оце *неприродне відокремлення краси від доброти*, будши наслідком первородного гріха, міцно пов'язує чуттєвий образ навіть власного тіла з *почуттям сорому*. Згадаймо, як свята Олімпіада, «...в єдином хитонѣ входя в наполненный теплою водою сосуд, мыяшеса несовлекаяся, не точно бо служащих ей рабынь, но и сама себе стыдяшеса, ни хотяше зрѣти наготы своего ж тѣла»⁸²⁶. Те саме писав і мандрівний чернець Климентій Зиновійв у своїх віршах про лазні:

Яко мирским лазня есть то дѣло не честно,
а іноком наипаче то есть безчестно.
Іноческой солнцу зрѣть не треба наготы,
а не толко людем іноковой наготы.
І мирским годило б ся ей не вжывати,
же начнут з голым тѣлом явно обертати⁸²⁷.

Звідси ж таки впливає й ревне прагнення наслідувати безплотних янголів, яке було характерне для християнської аскези⁸²⁸, так само, як і естетизація *чуттєво-відразливого*, ота «естетика потворного», що її можна вважати однією з найприкметніших рис літератури часів бароко⁸²⁹. Маю на думці, наприклад, численні картини розкладу людського тіла: криваве м'ясиво, гниль, черв'яки, нестерпний сморід – щось на зразок сцени боротьби святого з дияволом, яка зринає в житті преподобного Симеона Стовпника під пером Дмитра

⁸²⁴ Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 403.

⁸²⁵ Гізель І. Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 244, 255.

⁸²⁶ Туттало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 530 зв.

⁸²⁷ Климентій Зиновійв. Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 184.

⁸²⁸ Див., наприклад: Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближней и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 1 зв., 4 зв., 10 зв., 16, 18 зв., 19–19 зв., 23, 30, 33, 39, 41 зв., 43, 46, 50 зв.–51, 54 зв., 62 зв., 74.

⁸²⁹ Див.: Чижевський Д. Поза межами краси. – Нью-Йорк, 1952.

Туптала: «Діавол же не терпя такогоа его подвига, порази ногу его язвою и согни на ней тѣло, умножиша же ся и червіе и точаше от язвы гной с червми по столпу на землю. Нѣктоже предстояй ему юноша именем Антоній, иже видѣ и написа то»⁸³⁰, собирающе черви, падающіє на землю, по повеленію его, паки ношаше я на столп к доброму страдалцу. Он же, яко другій Іов терпя, прилагаше черви к язвѣ, глаголя: «Идѣте, яже вам Господь даде»⁸³¹. Зрештою, наслідком такої візії людського тіла є й не менш характерна для бароко *естетизація чуттєво-нецнотливого*, яскравим прикладом чого можуть бути численні сороміцькі вірші наших мандрівних школярів. Ось рядки з такої поезії, що змальовує коїтус – рядки далеко не найвідвертіші за своїм характером, хоч, ясна річ, доволі пікантні:

Я лягу смѣло на твоє тѣло, нікому зратно.
Не бойся менѣ, ляги под менѣ, хорошо будет.
Ах, не лѣнися, болѣ прижмися, никто не чувствует⁸³².

Словом, усі чуття, дані людині Творцем для осягнення творива та сходження «по ліствиці сотворенних речей» до Абсолютного, від часу прабатьківського гріхопадіння перетворюються на *провідників гріха*. Мабуть, найкраще писав про це свого часу Іван Величковський. «Первый человек от земли перстный, – каже він, – согрѣшил есть в древѣ райстѣм пятьма чувствами своими:

слышанієм, егда послушав лестнаго совѣта зміина, совѣтующаго ему заповѣдь Божию преступити и от древа вкусити;

видѣнієм, егда со вожделѣнієм возрѣ на древо красно и добро во снѣд;

осязанієм, егда простре на древо руку возбраненное и взят от него плод;

обонянієм, егда обоня воню плода смертнаго в смерть себѣ;

вкушенієм, егда яде от древа плод возбраненный.

⁸³⁰ Ідеться про учня Симеона Стовпника Антонія – автора першого житія цього святого.

⁸³¹ Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 8.

⁸³² Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы. Т. I. Из истории русской песни. Ч. 2. Приложение. Описание сборников псалм, кантов и песен. Virshi iz staropечатных izdaniy. Малорусские песни из рукописей XVIII в. Указатели. – Санкт-Петербург, 1900. – С. 184.

И сіє пяточисленное во древѣ райстѣм чрез пять чувствій челоуѣка первозданнаго согрѣшеніє разумѣю быти пятикратное его под дровом райским паденіє»⁸³³.

Від того часу, раз у раз повторюють наші письменники XVII–XVIII століть, людська природа стає *враженою гріхом*, а отже, питома «уломною». «...Сынове есмы и потомки нещасливіи Адама согрѣшившаго, – сказано, наприклад, у трактаті «Основи морально-догматичного богослів'я», – от которого аки бы наслѣдіє пріяли есмы имѣти и чути в себѣ болше до того склонности, що смыслом тѣла есть угодно, нежели що Господь Бог, совѣсть наша и здрав разум судит быти доброе и душѣ полезное...»⁸³⁴. Від того часу «богопротівна трійця», тобто *світ, плоть і диявол*, ведуть безугавну боротьбу проти «малого світу». Ось, наприклад, *плоть* – один із трьох «ворогів роду людського», що її можна трактувати як свого роду метафізичне провалля між статями, коли протилежна стать раптом перетворюється на твою дорогу до пекла. Згадаймо, як часто наші старі письменники говорили про нелюдські зусилля, що їх мусить докладати той, хто хоче бути чистим, немов безплотний янгол. Наведу для прикладу оксиморонний образ «плоті» як «друга-ворога», що зринає в поезії Івана Максимовича:

Воистину претяжкій подвиг храненіє
 Чистоты, во всѣх чувствах творит мученіє,
 Не єдны толмо оцѣ должно сохраняти,
 Но о всѣх подобает Бога умоляти.
 Всяк бо грѣх кромѣ тѣла, сей внутрь пребывает,
 Безпрестанно мя бѣдна во всяк час сокрушает.
 В день, в ноци нѣсть от нея упокоєнія,
 Невзирает красна, ни в нища селенія.
 Невозможно от себе отнюд удалити,
 До исхода от здѣшних с нею бѣдній жити

⁸³³ *Величковський І.* Твори. – Київ, 1972. – С. 92. Див. також: Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 4: Апокрифи есхатологічні. – Львів, 1906. – С. 46; *Кроковський Й.* Передмова до Цвітної Тріоди 1702 р. // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 258–259.

⁸³⁴ Начатки догматико-нравоучителнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 238.

Долженствую, пытати во всем угаждати,
Неразлучна, як з другом, врагом перебувати⁸³⁵.

Чому такий наголос на проблематиці *плоти*? Тому, – відповідають богослови, – що містерія Воплочення освячує людське тіло. «...Дух Святыи во время Благовѣщенія от кровѣ Дѣвической сложил и устроил тѣло Христово и в тоє тѣло влія душу сотворенну, а так з тым тѣлом и душею сотворенною злучился Сын Божій, Слово Отчес, и потом родился на сей свѣт, яко человек, без болѣзни Матерныя и не повредил Дѣвства...»⁸³⁶. Отож, «нечистота» стає особливо небезпечною для людини, адже це не що інше, як образа Божого маєстату. «...Не малое ест Богу безчестіе и не благодарство чрез сіе, яко тѣм грѣхом оскверняется и растлѣвается явѣ тѣло наше, еже крещеніем святым соединися с тѣлом Христовым и ест жилищем Божиим»⁸³⁷. Оце незбагненне поєднання людського та Божого тіл християнські богослови пояснюють так. Мовляв, людина причетна до Божої природи «...не существенно, так бо толко сам Отец и Сын и Дух Святыи имѣют в себѣ естество Божіе, понеже суть єдним и тим же самим Богом. Ниже іпостатичне чинит нас участниками своего естества, так бо толко натура человекеская в Христѣ причастіе имать Божіяго естества ради єдной іпостаси, или особы, Божой, то есть Сына, который вкупѣ есть Бог и человек, – но чинит нас причастниками Божіяго естества своего чрез дар всыновленія, то есть начинает быти в нас началом житія надприроднаго, вышшеестественнаго, вытискает в душѣ нашей образ свой чрез пребываніе свое в нас и творит нас тым самым членами тѣла Христова»⁸³⁸. Виходить так, що «в христіанех всякаго человека тѣло нѣсть его тѣло, но Христово»⁸³⁹. Ясна річ, що в такому разі не лише ті, хто вдаються до статевих збочень, наприклад, послідовники

⁸³⁵ Максимович І. Осм блаженства євангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніе. – Чернігів, 1709. – Арк. 67 зв. Див. також: Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 134.

⁸³⁶ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекеских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 3–4.

⁸³⁷ Гізель І. Мир с Богом человеку. – Київ, 1669. – С. 238.

⁸³⁸ Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 104–105.

⁸³⁹ Туптало Д. Поученіе второе в недѣлю пятую по Святом Дусѣ // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 108 зв. (друга пагін.).

Онана, які «...без смѣшенія телеснаго обычнаго оскверняется самохотнѣ чрез прикосновение тѣлеси своего безстудное»⁸⁴⁰, чи «содоміти»-гомосексуалісти (прихильники «смѣшенія плотскаго» «между мужем и мужем... Здѣ же разумѣется и мерзкое смѣшеніе с женою, бывающее по образу мужеложства, не по обычну сосуду, паче же и смѣшеніе самѣх жен»⁸⁴¹), вчиняють смертний гріх, оскверняючи тіло самого Христа. Тим самим гріхом «нечистоти» бувають вражені навіть люди, які просто танцюють: «...Кто вдастся в танцѣ, вдастся в небезпеченство грѣху нечистоты, бо при танцах мысли нечистіи, спозрєня, уподобаня и прочая тяжко да бы не находилися»⁸⁴².

Ось так людське тіло й перетворюється на, я б сказав, чистої води «живий оксиморон», на твого «друга-ворога». Іншими словами, людина ніби подвоюється сама в собі – на «зовнішню» і «внутрішню». З одного боку, ці дві людини не можуть існувати одна без одної, а з другого – повсякчас воюють між собою. «В єдном челоуѣцѣ полагаєт опостол два челоуѣк»⁸⁴³. И тако сопряженна, яко ни єдин пребывати может без другаго, и тако между собою разнствующа, яко живот єднаго єст смерть другаго. Тако с собою суть сопряженны, яко суще два, обаче єдин єст, и єдин – два. В сих двоих всего живота дѣло прохожденно бываєт»⁸⁴⁴.

Маю зауважити, що українські письменники часів бароко говорили про «внутрішню» й «зовнішню» людину доволі часто⁸⁴⁵. І щоразу вони підкреслювали, так би мовити, оксиморонний характер їхнього поєднання. Ось, наприклад, уривок із трактату Дмитра Туптала «Внутрішня людина»: «Сугуб єсть челоуѣк, внѣшний и внутрєнній,

⁸⁴⁰ Гізель І. Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 242.

⁸⁴¹ Там само. – С. 243.

⁸⁴² Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 123 зв.

⁸⁴³ Ідеться про слова св. ап. Павла з Другого послання до коринтян: «Через те ми відваги не тратимо, бо хоч нищиться зовнішній наш чоловік, зате день у день відновляється внутрішній» (4: 16).

⁸⁴⁴ Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніє извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 148 зв.–149.

⁸⁴⁵ Див., наприклад: Євангеліє учительное. – Київ, 1637. – С. 593, 805; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 12; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 249 зв.; *Максимович І.* Богомыслиє. – Чернігів, 1710. – Арк. 70 зв., 357 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 256; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 965–968. – Див. про це: *Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker.* – München, 1974. – S. 120–127.

плотян и духовен. Внѣшний, плотяный, видимый есть, внутренній же духовный – невидимый... Внѣшний убо человек от многих членов составляется, внутренній же умом, вниманием себѣ, страхом Господним и благодатию Божію в совершенство приходит»⁸⁴⁶. Але все це окреслення «внутрішньої» та «зовнішньої» людини зроблене за допомогою метафор. А що вони таке по суті? Як на мене, то, попри наявність різних інтерпретацій, «внутрішню» та «зовнішню» людину можна трактувати як *душу й тіло*⁸⁴⁷. У тогочасних власне філософських творах цю опозицію описували за допомогою аристотелівських універсалій «форма» й «матерія». Зокрема, Касіян Сакович, стверджуючи всупереч Платонові та Оригенові, що душа не може бути створена раніше від тіла, писав таке: «Форми не може бути без матерії, а душа є формою людського тіла, отже, без нього не може бути»⁸⁴⁸.

А поруч із цим «другом-ворогом», який прагне розкрити для смерті-гріха «віконця» чуттів, перебувають іще два інші, не менш грізні «вороги» людини: *світ* і *диявол*. Ось що писав про це Іван Максимович у своїй книзі «Вісім євангельських блаженств»:

Не една плоть, мѣю враг много неотступных,
На брань противу мене всегда совокупных.
Дявола лукава і міра прелестна.
Подвизаются с нами, да являт безчестна.
Єдина плоть довлѣет на безсилну немощь,
Купно всѣ три воюют на мя во всяк день и ночь.
Вес мір мя окружает, от всюду обходит,
И пять полков пресилных з собою приводит.

⁸⁴⁶ *Туптало Д.* Внутренній человек // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: У 3 ч. – Київ, 1824. – Ч. I. – С. 101–102.

⁸⁴⁷ Пор., наприклад: Святого отца нашего Григорія Палама, архієпископа Фессалонитскаго, десять бесѣд с присовокупленіем двух бесѣд, одной Іоанна Златоустаго, а другой Амфилохія Иппонійскаго и с учением Іоанна Дамаскина о пречистом Тѣлѣ Господнѣ. – Москва, 1785. – С. 54.

⁸⁴⁸ *Сакович К.* Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 465. Пор.: «Omne enim quod habet animam est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis» [*Thomas Aquinas. Summa totius theologiae. Praeae partis. Volumen primum.* – Lugduni, MDCCI. – P. 51; див. про це: *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii. 7-e wyd. – Warszawa, 1970. – T. I. – S. 259].

Отверзает оконца, имиже смерть входит,
 Мнѣ бѣдному пагубу безконечну родит.
 Окна же сут пять чувств, вся сія прелщають,
 В день и в нощи стрѣлами язвят, не прощают⁸⁴⁹.

Чуття продовжують виконувати свої функції й по той бік до-часного життя людини. Для християнської, зокрема й нашої барокової, танатології було характерне уявлення про подвійну смерть і подвійне воскресіння. Згадаймо, що писав на цю тему Іоаникій Галатовський: «...Двоякая ест смерть и двоякое воскресение. Первая смерть ест, гды грѣшная душа выходит з тѣла и идет сама до пекла на муки вѣчныи, вторая смерть ест, гды душа з тѣлом посполу в остатній день вкинены будут до пекла, жебы там навѣки мучитися. Противным способом воскресение первое ест, гды душа побожная з тѣла выходит и идет сама до неба на вѣчное мешкане. Второе воскресение ест, гды в остатній день душа и тѣло посполу пойдут до неба жити навѣки. Щасливыи теды сут люде, которыхы маот часть в воскресении першом, которыхы душа сама вышедши з тѣла идет до неба на мешкане вѣчное, бо они и второе воскресение будут мѣти...»⁸⁵⁰. Виходить так, що до часу Парусії й Страшного Суду чуття у своєму трансцендентному існуванні будуть належати тільки *безплотній душі*, адже душа, ясна річ, «жива й після смерті [тіла] і має своє буття з усіма своїми властивостями: чує, бачить, розуміє, може бути веселою й смутною, страждаючою, тобто має ті *qualitates* душі, відповідно до яких вона може бути учасницею як веселощів і радощів, так і смутку і страждання»⁸⁵¹. Тим часом після «другої смерті» чи «другого воскресіння», тобто у вічності, чуття знов будуть належати душі та тілу в їхній єдності.

І яка ж доля людських чуттів у потойбічному світі? Щоб дати відповідь на це питання, спробуємо спочатку бодай побіжно окреслити

⁸⁴⁹ Максимович І. Осм блаженства евангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченіе. – Чернігів, 1709. – Арк. 68. Див. також: Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец чловѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 79.

⁸⁵⁰ Галатовський І. Казаня, приданія до книги «Ключ разумѣнія» названої. – Київ, 1660. – Арк. 30. Див. також: Галатовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 162 зв.–163. Пор., наприклад: *Ostrowski J.* Pamiątka pogrzebowa iaśnie oswiesonego xiążęcia Ianusza z Ostroga... – Kraków, 1621. – К. 2 v.–3.

⁸⁵¹ Сакович К. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 499.

характерну для українського літературного бароко «космографію» потойбіччя. По-перше, там є Царство Небесне й «мир преисподній». Цей останній перебуває «в самом средствии земли, по общому всѣх святых отец писаніем утверждающих свѣдительству...»⁸⁵². У свою чергу, він складається з кількох різних «місць». Їх можна змалювати, наприклад, так: «Первое названное «пекло», где идут души осужденных на вѣчную муку. Второе названное «мытарство», или «чистец», где идут души, отсланные на дочасную муку. Третое называемое «отхлань», где идут души дѣтей малых, умерших без крещения в грѣху первородном. Четвертое названное «Лоно Авраамле», где души праведных людей в Старом Тестаментѣ умерших чекали приходу Христа Мессіи»⁸⁵³. Ясна річ, православні й католицькі автори уявляли все це по-різному. Каменем спотикання була тут, як відомо, проблематика «чистилища», особливо часто обговорювана письменниками-полемістами на зламі XVI–XVII століть. Але, здається, всі – і православні, і католицькі – автори сходились на тому, що людські чуття мають бути причетні як до вічного райського блаженства, так і до вічних пекельних мук. Ось що сказано, наприклад, про вічні муки в почаївській книзі «Зерня Божого слова»: «Не толко бо страх совѣстный в осужденных тогда пребудет, як Ориген учил, но и всѣми чувствами страдати они имѣют. Очи имѣют видѣти страшная лица демонскія, уши слышати непрестанные вопли, кличи, стенаніе и скрежет зубный мучимых, ноздри обонят дым и смрад нестерпимый, уста со языком жаждою палимы будут неизреченною и все тѣло огнем горѣти будет неугасаемым...»⁸⁵⁴. Отже, у пеклі всі чуття грішників будуть зазнавати лютої муки. Скажімо, «первое чувство в тѣлѣ око, которое веселилося в красотѣ жен блудных, тыи очи умчатся зѣло, день и ночь будут выливати дармо кривавыи слезы и нѣчого иного не узрят, точію свои муки и лица страшных демонов. Такожде и уха свою особную почуют муку, которыи веселилися при музыках и ради слухали блудных жен, а тамо тылко будут всегда слышати страшных демонов и стогнанья...»⁸⁵⁵. А бачити й чути

⁸⁵² Образ примиренія грѣшного челоуѣка с Богом. – Почаїв, 1756. – Арк. 62.

⁸⁵³ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 36 зв.

⁸⁵⁴ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоуѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 497.

⁸⁵⁵ *Транквіліон-Ставровецкий К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 211 зв. Пор., наприклад: *Boleslawiusz K.* Przerazliwe echo trąby ostatecznej //

пекельних демонів для людських чуттів є справа геть нестерпна, як про те говорила якась черниця, що їй довелося всього на мить побачити демона: «Изволила бых паче даже до дней Страшнаго Суда Божія босыми ногами ходити по разжженных углех, нежели діавола и на момент єдин видѣти»⁸⁵⁶. Ясна річ, людина не може навіть уявити всього жаху та лютості пекельних мук, бо вони перебувають поза межами її чуттєвого досвіду. Наприклад, що таке пекельний незгасний вогонь? Ніхто не знає. Але поважний богослов прагне переконати свого читача, що він куди «гарячіший» за будь-який вогонь земний. Власне кажучи, вогонь земний рівняється до вогню пекельного так, як зображене на картині полум'я рівняється до полум'я справжнього⁸⁵⁷. Так само й чистилищні муки наші старі богослови змальовували найчорнішими фарбами. Ці муки, – писав один із них, – такі жорстокі й нестерпні для чуттів, «же в поровнянїю их ничтоже суть муки и катовнѣ мучеников святых, хочайбы их в купу собрано. Сам огонь, которїй ту палит, есть аки бы малїованїй противу чистителнаго»⁸⁵⁸. Справді-бо, «на театрѣ жизни нашей» (кажучи словами Сковороди) праведники можуть не лише з радістю йти назустріч найжорстокішим тортурам, але навіть отримувати від них суто мазохістську насолоду. Наприклад, Дмитро Туптало писав, що преподобний Марко, єпископ Арефусійський «...в подвизѣ том страдалческом явлшеся, свѣтлости лица своего не измѣняючи, паче же от самѣх тѣх мук нѣкое имѣючи услажденїе...»⁸⁵⁹. Натомість пекельні муки грішників вивершує безпросвітний відчай, породжений свідомістю марності й безконечності цих мук. І знов-таки – людина не в змозі збагнути, що це таке, як не в змозі збагнути, що таке безконечність. Це можна змалювати хіба що за допомогою якихось яскравих метафор чи порівнянь. Скажімо, вічність можна уявити в образі мурахи, що раз на сотню років приповзає до моря й п'є воду. Як вона його вип'є – ото й буде «кінець вічності». Але вічність на те й вічність, що не має ані кінця, ані початку. «...Єжели б Бог велѣл чрез сто лѣт из него [моря] єдиному

Поэси polskiego baroku / Опр. J. Sokołowska, K. Żukowska. – Warszawa, 1965. – Т. II. – С. 147–150.

⁸⁵⁶ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 504–505.

⁸⁵⁷ Див.: Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святаго Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 159.

⁸⁵⁸ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 216 зв.

⁸⁵⁹ Туптало Д. Книга житїй святых. – Київ, 1700. – Арк. 219.

мравію, елико потреба єму, напитися и сказал бы осужденным, що тогда он их помилует и престанет мучити, когда тот мравій все море осужит, то и тогда б еще осужденные, не взирающе на толикую долготу своего мученія, могли радоватися тому, що когда-нибудь конец мученію из быль бы. Но в том их послѣдняя состоит бѣдность, що во вѣк от Бога милости получитьи не надѣются»⁸⁶⁰. А можна для змалювання безконечності мук скористатися й якимось інакшим образом, наприклад образом макової гори, що сягає своїм вершечком аж до небес, а до неї прилітає раз на сотню років малесенька пташина й клює мак, скільки їй треба. Саме цей фантастичний образ зринає в одній з поезій Климентія Зиновієва: «...Гды б под небо насыпано маку, а птыца прилѣтала / и по єдному зерну в сотць лѣт токмо брала, / То и так могли б мукам сконченя сподѣвати, / а то отнюд во вѣки безконечныя будут в муках обитати»⁸⁶¹.

Як бачимо, безплотна душа грішника якимось дивовижним, чи, як тоді казали наші письменники, «супернатуральним», способом повинна зазнати страхітливих страждань. Та хіба ж може вогонь – річ, поза сумнівом, цілком матеріальна – завдавати болю безплотній душі? Може, – відповідали наші високочолі книжники. А як саме, про те людині краще не відати. Саме таке слово в слово часом і писали в наших старовинних книжках. «...Яким способом огонь матеріальний демонов и осужденных души палити имѣет? Отвѣчаю, что способ сій нам тепер не извѣстен, и дал бы Господь, щоб мы его никогдаже искусили»⁸⁶².

Зрештою, перспектива цих чуттєвих геєнських мук, про яку раз по раз говорять письменники українського бароко, неспроможна була приборкати часом граничної жорстокості, що її виявляли люди в ту добу, сповнену війн, заколотів, повстань та всілякої ворожнечі. Коли читаєш моторошні картини, що їх змальовує, наприклад, Самуїл Твардовський у своєму епосі «Громадянська війна», про те, як набожні козаки розтинають навпіл немовлят на очах у їхніх матерів, гвалтують юних панянок, щоб потім так само порубати на шматки

⁸⁶⁰ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 501.

⁸⁶¹ *Климентій Зиновієв*. Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 201.

⁸⁶² Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 500. Див. також: *Сакович К.* Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 504–505.

шаблями⁸⁶³, важко позбутися враження, що це не сцени із Садових «120 днів Содому». Більше того, пекельні муки не могли спинити людину навіть від спокуси продати душу дияволу за гроші, владу й задоволення своїх найчорніших заздрощів. Досить згадати хоч би листи до нечистої сили, що збереглися в судових документах XVII–XVIII століть. Ось один із них: «Приятель мой добрий, Гуцмерю, Полудень и Вырок. Цураюсь я Бога и Матери его, и всѣх святых, и отца своего, и матери, и отдаюсь вам з душею и тѣлом во вечно ваше владѣнис, а вы минѣ издѣлайте, чтоб я був у Быковѣ паном, и принесли б вы минѣ грошей, сколько я захочу, також капитану, моему неприятелю, и сотнику, и Сандулу издѣлайте, чтоб вони побѣсились и щоб вони мене боялись; только вас прошу – дайте мнѣ вѣк свой изжить, а по смерти моей возьмете мене во вѣчность з душею и тѣлом»⁸⁶⁴.

Тим часом душі людей, які перебувають в «отхлані» чи мешкали до Різдва в «лоні Авраамовому», не зазнають змальованих мук – вони лиш не мають можливості бачити Всевишнього. «...Пред пристѣм Христовым всѣ люде шли до пекла, которыи умирали, еднак не на едном были мѣстцу, погане были в гееннѣ огненной, где терпѣли муки... Христиане⁸⁶⁵ зась были на иншом мѣсцу, которое называется отхланню пекелною..., где христиане жадной муки не терпѣли, тылко Бога не видѣли...»⁸⁶⁶.

Природно, що лише в Раю – цій справжній пристані екзистенційної мандрівки людини – чуття зазнають цілковитої втіхи. Не можу сказати, що картини райського блаженства в літературі українського бароко надто вже яскраві, але те, що вони віддзеркалюють ідею втіхи для всіх п'яти органів чуття, – то поза всяким сумнівом. Ось для прикладу образ Раю-саду, яким він постає в одній із візій «Книги житій святих» Туптала. «...Рай красен, доброзрачен, веселія и радости неизреченныя исполненный. Благоуханіе же не-

⁸⁶³ Див.: *Twardowski S. Woyna domowa z kozaki i tatory, moskwą, potym szwedami i z węgry.* – Calissii, 1681. – S. 14.

⁸⁶⁴ *Андріевский А.* Письмо к трем диаволам // Киевская старина. – 1884. – Т. IX. – Июнь. – С. 340.

⁸⁶⁵ Це, так би мовити, «християни до Христа», тобто ті, хто від початку створення світу вірив у Христа, як-от Адам, Ной, Лот, Мелхіседек та інші.

⁸⁶⁶ *Галятоський І.* Месця правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 147 зв.–149. Див. також: *Галятоський І.* Души людей умерлых із тѣла выходячи // *Галятоський І.* Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 428.

сказанное наполняше всю землю ону, и дрeвеса превелика и красна, и многоплодна, колеблющаяся тихим вѣтром, и шум дивен творяща. И нѣст мощно языку чeловѣческому изглаголати благ оных, яже угодова Бог любящим его. Тамо... многое множество чeловѣк в бѣлыя одежды облаченных, радующихся и плодами онѣми райскими сладцѣ утѣщающихся»⁸⁶⁷.

Таким чином, можна зробити висновок, що найпомітніші сюжети, які розгортаються в рамках засадничого кола темпорального існування людини – від прабатьківського втраченого Раю до Раю синергійно повернутого чи втраченого назавжди через противлення Божій волі, – в українській бароковій літературі присутньо пов'язані з цілою низкою філософських ідей, зокрема з уявленням про людину як про *психосоматичну цілість*.

А крім того, українські письменники часів бароко досить часто використовували філософські матерії в ході створення концептних образів. Красномовним прикладом тут може бути, зокрема, використання знаменитих категорій (предикаментів) Аристотеля в ролі інвенційного інструментарію. Саме так робив Іоанікій Галятовський у своїй збірці казань «Ключ розуміння». У теоретичному додатку до неї під назвою «Наука, або Спосіб складання казань», що його можна вважати першим за часом українським підручником з гомілетики, Галятовський спеціально наголошував на цій обставині. «Знайдеши у мене, – писав він, – цѣлоє казанье з єдного предикаменту, от *коликости* написаное, на святого Іоана Крестителя, бо там все казанье первое показует, же святыи Іоан Креститель великий был при нароженю, великий за живота, великий и по смерти. Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от *яковости*, цѣлоє казанье учиненоє на вoвeдeнiє Пресвятой Богородицы, бо там все казанье первое учит, же Пресвятая Богородица пiєнкная ест на душѣ для того, же цнотами душу свою приoздoбила, и для того, же не маєт жадного грѣха на душѣ своєй... Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от *чиненя*, цѣлоє казанье написаное на святого архієрея Николая, бо там все казанье первое учит, же святыи Николай зраховал тоє, що еще не было, зобрал раскропленнии каплѣ, озеленил сухіи цвѣты... Знайдеши у мене з єдного предикаменту, от *терпенія*, цѣлыи казаня учиненныи на Страсти Христовы, бо там обоє казаня о Христовом

⁸⁶⁷ Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1795. – Арк. 12.

терпеніі написану сут. Знайдеш у мене з єдного предикаменту, от *мѣсца*, казаньє цѣлое на Благовѣщеніє Пресвятой Богородицы, бо там все казаньє первое показует, же Пресвятая Богородица маєт на землѣ мѣсце межи людми, маєт и на небѣ мѣсце межи всеми ангелами... Знайдеш у мене з єдного предикаменту, от *одежды*, казаньє цѣлое на Успеніє Пресвятой Богородицы, бо там все казаньє первое показует шату Пресвятой Богородицы з розных ниток утканую...»⁸⁶⁸.

Проповідь може засновуватися й на всіх десяти предикаментах, що засвідчує «Друге казання на святого Іоана Богослова». Галятовський ампліфікує його з теми, взятої з Книги Ісуса, сина Сирахового: «Премудрость их исповѣдят людіє и похвалу им исповѣсть церкви»⁸⁶⁹. Зазначивши в екзордіумі, що Іоана Богослова можемо «з філософії хвалити, бо філософія значится «любов мудрости», а Іоан Богослов любив «Мудрость Бозскую, Христа, Збавителя нашего», вчений проповідник одразу ж переходить до Аристотелевих категорій. «Знайдуються у філософов, – каже він, – десять предикамента, в которых предикаментах вшелякіи ся речи замыкают и до них ся стягают и належат, – в тых предикаментах всѣх маєт похвалу святой Іоан апостол для своих добродѣтелей». А далі Галятовський по черзі перераховує всі десять категорій, подає їхнє тлумачення й епідейктично «розширює» їх стосовно чеснот Іоана Богослова. Виходить чимала й досить барвиста картина, що вся цілком має аристотелівсько-схоластичне підложжя. Попри деяку свою ритмічну та смислову монотонність, попри свою логізованість, ця картина цікава й незвична з огляду бодай на ті відповідники латинських універсалій, що їх письменник пробує віднайти в українській мові, а ще більше, ясна річ, з огляду на те, як філософські категорії стають рушіями фантазії автора, засобами змалювання образу людини, формами біблійної герменевтики тощо. Дозвольте я зацитую її всю з незначними скороченнями. «Першое предикаментум, – каже Галятовський, – ест *субстанція, истность*, которая сама през себе зостаєт и маєт свою бытность. Можемо апостола Іоана от истности хвалити, бо он свою истность нѣчим называл пред Богом... Другое предикаментум ест *квантитас, коликость*, гды пытаємо: коликий

⁸⁶⁸ Галятовський І. Наука, албо Способ зложеня казаня // Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 531 зв.–532.

⁸⁶⁹ Книга Ісуса, сина Сирахового 44: 14.

єст человек он, чи малый, чи великий? Можемо апостола Іоана хвалити от коликости, бо он малым себе чинил, был покорный, мало о себѣ розумѣл... Третее предикаментум єст *квалѣтес, яковость*, гды пытаємо: яковый кто єст, чи пієнкный, чи шпетный, чи чистый, чи нечистый? Можемо апостола Іоана от яковости хвалити, бо он єст чистый на душѣ и на тѣлѣ... Четвертое предикаментум єст *ре-ляціо, взгляд*, албо *одношеніє*, который взгляд кто до кого маєт. Такий взгляд маєт отец до сына, сын до отца, пан до слуги, слуга до пана, учитель до ученика, ученик до учителя, Створитель до створеня, створенє до Створителя. Можемо апостола Іоана от взгляду хвалити, бо он мѣл взгляд до Христа, Збавителя нашего, яко ученик до учителя, яко слуга до пана, яко створенє до Створителя... Пятое предикаментум єст *акціо, чиненьє*, гды кто чынит що доброе албо злоє. Можемо апостола Іоана от чиненья хвалити, бо он чынил добрыи учинки розмаитыи... Шестое предикаментум єст *пассіо, терпеніє*, гды кто терпит що на свѣтѣ. Можемо апостола Іоана от терпенія хвалити, бо он терпѣл на свѣтѣ за Христа великое утрапеннє и преслѣдованіє... Семое тестаментум єст *квардро*, то єст *котрого часу* що ся дѣяло. Можемо апостола Іоана хвалити от часу, бо он, мешкаючи на выспѣ Патмос, был в захвиценю в день недѣлный... Осмое предикаментум єст *убо, гдѣ*, то єст *на яком мѣстцѣ* що ся дѣяло. Можемо апостола Іоана от мѣстца хвалити, бо апостол Іоан казал себѣ гроб выкопати и в том гробѣ живой положил ся. Девятое предикаментум єст *ситус, положеньє* албо *ропоряженє* частей тѣла якого так, же иншая часть на горѣ, иншая на ровнинѣ будет ся знайдовати... Можемо апостола Іоана от положенья хвалити, бо члонки, части тѣла єго, розное положеньє мѣли, гды апостол Іоан в обявени своем обачивши Христа пал на землѣ, яко мертв, пред ногами Христовыми, на той час члонки тѣла єго всѣ на ровнинѣ положеньє мѣли... Десятое, остатнее, предикаментум єст *габѣтус, одежда*, якую кто одежду маєт... Можемо апостола Іоана от одежды хвалити, бо он, заховуючи добровольное убожество для Христа, ходил в подлой одеждѣ... [курсив мій. – Л. У.]»⁸⁷⁰.

Ось так ланцюжок Аристотелевих категорій: *substantia – quantitas – qualitas – relatio – actio – passio – quandeitas – ubeitas – situs – habitudo* – постає принципом організації риторичної «матерії»,

⁸⁷⁰ *Галятівський І.* Ключ розумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 455 зв.–462.

структуруючи наративну частину «Другого казання на святого Іоана Богослова».

Іншого разу Іоаникій Галятовський будує свою проповідь («Казання на воздвиження чесного хреста») згідно з чотирма Аристотелевими *першопричинами*. «Чотири причини, – каже він, – знайдуться у філософов, без которых нѣчого на свѣтѣ не может ся стати. Першая причина ест чинячая, которая що чинит. Такая причина чинячая ест Бог, бо он учинил весь свѣт... Другая причина у філософов ест матеріалная, с которой якая реч стается. Такая причина матеріалная в человекѣ ест тѣло... Третья причина у філософов ест формалная, которая дает истность вшеякой речи. Такая причина формалная в человекѣ ест душа розумная... Четвертая, остатняя, причина у філософов ест финальная, для которой якая реч стается. Ест такая причина конечная в человекѣ, бо для того Бог учинил человекѣ, жебы он, живучи на земли, хвалил Бога, и жебы потом могл з Богом в небѣ жити и его навѣк хвалити...»⁸⁷¹. А далі, використовуючи вчення про першопричини як композиційну схему, проповідник будує своє казання.

Похвала чесному хрестові, здійснювана Іоаникієм Галятовським за допомогою Аристотелевих першопричин, може набувати й якоїсь інакшої ампліфікаційної форми, скажімо, форми славетного «Порфірієвого дерева», як-от в одній із проповідей Лазаря Барановича. «Філософове, – каже проповідник, який дуже полюбляв усіякі словесні концепти-дивовижі⁸⁷², – имѣют в садѣ своем единое буйное древо, нарицают его «арбор Порфириана», «древо Порфирианское». Христіане в своем саду имѣют буйнѣйшее древо – крест Христа. Філософом – арбор Порфириана, древо Порфирианское, христіаном – древо христіана, древо христіанское»⁸⁷³. Ось такий початок, заснований на звичній для бароко паралелі поганського та християнського. «Філософове, – продовжує Баранович, – в своем дровѣ Порфирианском имѣют степенѣ. Первый степенѣ нарицается субстанція, существо. И древо крестное имат той степенѣ, именуемый субстанція: Христос бо на нем всю свою субстанцію истощил...». Далі мова заходить про наступні «ступені»: «корпус, тѣло» → «вивенс, живущее» → «анималь, скот» → «гомо, человек» → «инди-

⁸⁷¹ Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 230–233.

⁸⁷² Див.: Радшевський Р. П. Бароковий концептизм Лазаря Барановича // Українське літературне бароко: Збірник наукових праць. – Київ, 1987. – С. 156–177.

⁸⁷³ Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 28 зв.

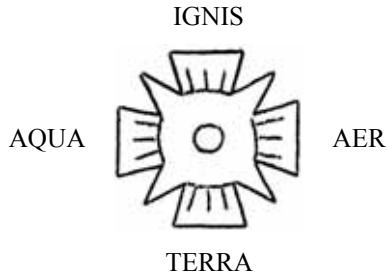
Ясна річ, на теренах риторики філософські універсалії зазвичай втрачали свій власне *онтологічний* сенс. Варто порівняти, наприклад, те, що означали Аристотелеві категорії в знаменитих «Питаннях-відповідях до Фалассія» Максима Сповідника, з тим, на що вони перетворились у вже згаданому «Другому казанні на святого Іоана Богослова» Галятовського. Максим Сповідник, обстоюючи думку про незакоріненість зла в бутті, писав таке: «...Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) в сушому жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ані якістю, ані кількістю, ані стосунком, ані місцем, ані часом, ані становищем, ані дією, ані рухом, ані володінням, ані пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь сушому, і зовсім не існує у всьому цьому за природним засвоєнням, воно не є ані початком, ані серединою, ані кінцем, але – щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, – зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і, власне кажучи, нічим іншим»⁸⁷⁵. Цілком очевидно, що в преподобного Максима Сповідника ці універсалії покликані віддзеркалити *морфологію буття*. Тим часом у цитованому казанні Іоанікія Галятовського ці самі універсалії віддзеркалюють усього лиш *морфологію тексту*, набуваючи характеру ампліфікаційного кліше, тобто якогось, як тоді вважали, особливо вишуканого «віднаходження» (*inventio*) й «розташування» (*dispositio*) риторичної «матерії».

Крім логічних, ампліфікаційними кліше не раз ставали тоді також універсалії, належні до інших ділянок філософського знання. Наприклад, теза про чотири елементи («стихії») світу: землю, воду, повітря й вогонь, – яку докладно розробляли передовсім у курсі натурфілософії⁸⁷⁶ чи вже в богословських трактатах⁸⁷⁷, під пером Лазаря Барановича перетворюється на засновок візуальної поезії:

⁸⁷⁵ Максим Исповедник. Творения. – Москва, 1994. – Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV. – С. 26.

⁸⁷⁶ Див., наприклад: Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 362–435.

⁸⁷⁷ Див., наприклад: Транквіліон-Ставровецкий К. Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 28–36.



ELEMENTA się tu cztery skupili,
 Rogi krzyżowe sobie ulubili.
 ZIEMIA, gdzie drzewo krzyżowe witknione,
 WODA, POWIETRZE, gdzie ręce złożone,
 OGIENЬ na wierchu krzyża, gdzie gorzała
 Swieca a drachmy zgubiące szukała⁸⁷⁸.

Тим часом Іван Максимович обрав композиційним принципом свого релігійного епосу «Богородице Діво» дев'ять чинів небесної ієрархії Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що їх той виклав у славетному трактаті «Про небесну ієрархію». Про це чернігівський поет прямо каже вже на початку книги:

Зачагіє Престолаы, Начала глашаюы,
 И Благовѣщеніе Власты прославляюы.
 Силаы вся Рожденіе, славы Херувимаы
 Христа воспитаніе з страшы Серафимаы.
 Припадаюы царіе, зрящія таинство
 С Архангелаы, Ангелаы небес сил множенство.
 Єже во Успеніе Дѣвѣ сотвориша
 Благопріятную пѣснь Ангелаы воспѣша.
 От всѣх девяти чинов дерзнух раздлити,
 Богородице Дѣво, в девять частей пѣти⁸⁷⁹.

⁸⁷⁸ *Baranowicz L.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 159. Реєстр символічних конотацій «першоелементів» див.: *Picinellus Ph.* Mundus symbolicus. – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. I. – Р. 61–145.

⁸⁷⁹ *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 1 зв. (передмова, б. п.). Див. також: *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнноє. – Могилів, 1699. – Арк. 47 зв.–54 зв.

Більше того, я б наважився навіть сказати, що барокові образи, обертаючись у сферах *imitatio naturae* та *imitatio operis*, здебільшого позначені якоюсь особливою *самодостатністю*. Вони залишаються «річчю-в-собі» не лише, припустімо, у візуальних грашках на зразок «лабіринту» 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 М⁸⁸⁰ –

або такого самого за еством, хоч куди більшого за обсягом «лабіринту» Симеона Полоцького, поданого на початку його переспівів Псалтиря, де сотні разів навсібіч можна читати фразу «Псалмы пойте Богу нашему»⁸⁸¹. Ні. Вони залишаються самодостатніми навіть тоді, коли, на перший погляд, нібито створюють ілюзію суцього, як те маємо у славетній пісні Сковороди «Всякому городу нрав і права».

Цей твір історики літератури здебільшого трактували в суто міметичній стратегії. Мовляв, тут ми маємо справу з конкретними сатиричними образами конкретних явищ українського життя другої половини XVIII століття. Чи не найкрасномовнішим прикладом може бути ось такий коментар Дмитра Багалія: «...Сковорода малює гостро негативними рисами весь сучасний побутовий устрій життя... «Петр – для чинов углы панские трет», тобто бажає одержати ранги згідно з тільки-но встановленою на Україні петрівською табеллю про ранги, щоб, таким чином, бути справжнім паном; саме тоді стати урядовцем якимсь, бути своїм серед бюрократії, було палкою мрією кожного нащадка козацької старшини... «Федька купец при аришине все лжет». На Україні саме в цей час почала утворюватися купецька класа... «Тот строит дом свой на новый манер».

⁸⁸⁰ Величковський І. Твори. – Київ, 1972. – С. 84.

⁸⁸¹ Див.: Полоцький С. Псалтырь рифмотворная. – Москва, 1680. – Арк. 8.

У цей час почала зникати стародавня простота побуту, багаті люди захопилися будівництвом по новій моді будинків і по містах, і по поміщицьких садибах. «Тот все в процентах: пожалуй, поверь!» Кредит, відсотки, лихварство було наслідком грошового господарства на Україні. «Тот непрестанно стягает грунта». Оце стягання ґрунтів є характерною властивістю тієї доби з її надзвичайно розвиненим поміщицьким, дворянським землеволодінням. «Сей иностраннны заводит скота». Розвиток тонкововнового вівчарства на Слобідській Україні також становить характерну особливість поміщицького господарства тієї доби... «Те формируют на ловлю собак». Полювання з собаками, як спорт і розвага, стало також однією з характерних ознак тодішнього побуту. «Сих шумит дом от гостей, как кабак». Пияцтво та веселе розкішне життя, постійні гості, невпинні бенкети – так розкошувало тодішнє панство... «Строит на свой тон приказный права». Коли на Україні було встановлено нові губерніяльні установи, всевладним представником права став приказний... «С диспут студенту трещит голова» – натяк на ті диспути, що весь час панували тоді в Харківському колегіумі та Київській академії... «Тех беспокоит Венерин Амур. Всякую голову мучит свой дур». Розпуста панувала тоді серед тогочасних поміщиків та підтримувалася, звичайно, кріпацтвом, що надавало в розпорядження панів жінок взагалі та кріпачок зокрема»⁸⁸².

Мабуть, так воно все і є. Але, мені здається, що це «реалістичне» уявлення про поезію взагалі й про пісню Сковороди зокрема, тобто візія, згідно з якою поетичні образи – то не що інше, як дзеркальний відбиток життя, – однобічне. По-моєму, справа тут куди складніша. На мою думку, образи сквородинської пісні, якщо й виходять тут за власні межі, тобто за межі власне літературної традиції, то тільки заради того, аби на манір платонівських «ідей», як сказав би Гегель, «надати собі в матерії тотожності із собою». Структуровані риторичною традицією, їхні логічні, етичні, метафізичні та всілякі інші

⁸⁸² Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. – Харків, 1926. – С. 18–19. Див. також: Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» // Основа. – 1861. – № 7. – С. 178; Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 177; Попов П. М. Григорій Сковорода: Літературний портрет. – Київ, 1969. – С. 74–75; Поліщук Ф. М. Григорій Сковорода. Життя і творчість. – Київ, 1978. – С. 114–120; Барабаш Ю. «Знаю человека...» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. – Москва, 1989. – С. 257, 319–322.

конотації, по-моєму, є всього лиш «твердою формою» перетворення життєвого *хаосу* на поетичний *космос*. Спробуємо розглянути по черзі основні образи цієї пісні. Вона розпочинається так:

Всякому городу нрав и права,
Всяка имѣет свой ум голова⁸⁸³.

Ці рядки, поза всяким сумнівом, є не чим іншим, як сквородинською версією поширених у старій Україні приказок: «Що город, то норов», «Що голова, то розум», «Що чоловік, то обычай»⁸⁸⁴. До того часу як Скворода написав ці рядки, вказані приказки давно вже ввійшли до літературного вжитку, тобто стали власне риторичною «матерією». З українських письменників, у чиїх творах зринають ці приказки, я можу пригадати, припустімо, Петра Могили («*bo mowi Ruś: szto horod, to norow*»⁸⁸⁵), Лазаря Барановича («*co głowa, to rozum*»⁸⁸⁶), Дмитра Туптала («Не вси чоловіцы одинаков имуть нрав...»⁸⁸⁷), Івана Максимовича («єлико єст глав, толико разумѣній»⁸⁸⁸). Із сусідніх літератур можу вказати хоч би на польського поета-«совіжала» Яна з Киян («*Wszak wiemy, że w różnych głowach różne obyczaje*»⁸⁸⁹) чи на російського сатирика Антіоха Кантеміра⁸⁹⁰. І традицію вживання в літературі цих приказок Скворода повинен був знати, оскільки, наприклад, «Літос» Петра Могили був у бібліотеці Харківського колегіуму⁸⁹¹, а сатири Кантеміра не лише поширювалися в Україні в складі рукописних збірників⁸⁹², але й фі-

⁸⁸³ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 60.

⁸⁸⁴ Климентій Зіновійв. Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 257.

⁸⁸⁵ [Могіла Р.] Літос, або Камієн з просу prawdy Cerkwie świętej prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 31.

⁸⁸⁶ Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 233.

⁸⁸⁷ Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 585.

⁸⁸⁸ Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 86.

⁸⁸⁹ Див.: *Hernas Cz. Barok*. 4-e wyd. – Warszawa, 1980. – S. 119; *Grzeszczuk S. Błażeńskie zwierciadło: rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVIII wieku*. – Kraków, 1994. – S. 209.

⁸⁹⁰ Див.: Кантемір А. Собрание стихотворений. – Ленинград, 1956. – С. 99.

⁸⁹¹ Див.: Сумцов Н. Ф. Заметки о старопечатных книгах Харьковской духовной семинарии // Киевская старина. – 1888. – Т. XXI. – Июнь. – С. 89.

⁸⁹² Петров Н. И. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. – Киев, 1879. – Вып. 3. – С. 677.

гурували в курсах поетики професорів Києво-Могилянської академії, починаючи з курсу Тихона Олександровича (1743–1744 роки). Принаймні Гедеон Сломинський, в якого, можливо, і вивчав поетику Сковорода⁸⁹³, називав Кантеміра поетом «щонайвишуканішим (elegantissimus) та щонайученішим (doctissimus)»⁸⁹⁴.

Так чи інакше, за допомогою цих приказок Сковорода пробує подати старовинний мотив: *quod capita, tot sensus*⁸⁹⁵, – який, припустимо, у щойно згаданого Кантеміра звучить ось так:

...сколь мыслью и дела

Разнит мир; жизни к тому тесны суть пределы
 Списать то, что всякому любить на ум вспало.
 Людей много, и страстей, ей, в людях немало:
 Кастор любит лошадей, а брат его рати,
 Подьячий же силится и с голого драти.
 Сколько глав – столько охот и мыслей различных...⁸⁹⁶

Прикметно, що в автокоментарях до щойно цитованої сатири Кантемір писав: «Содержание сатиры сей есть вопрос к выше-помянутому архиепископу [Феофану Прокоповичу], которым требуется от него знать: для чего в людях, подобных телом и душою, столь различные находятся страсти?»⁸⁹⁷.

Не знаю, що відповів Кантеміру на це його питання, яке порушує проблематику, кажучи словами Миколи Бердяєва, «гріховної

⁸⁹³ Див.: *Петров Н. И.* Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды // Труды Киевской духовной академии. – 1902. – Т. III. – № 12. – С. 590–592. Згідно з іншою версією, Сковорода вивчав поетику в Павла Канючкєвича [див.: *Chopyk D. B. G. S. Skovoroda – the fable writer: His life and times // Skovoroda G. S. Fables and Aphorisms / Translation, biography and analysis by D. B. Chopyk. – New York; Bern; Frankfurt am Main; Paris, 1990. – P. 10].*

⁸⁹⁴ *Попов П.* Замітки до історії українського письменства XVII–XVIII вв. // Записки історико-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук. – Київ, 1923. – Кн. 4. – С. 228.

⁸⁹⁵ Його варіантом є, наприклад, і така фраза: «*quod capita, tot fidei monstra*» [*Dubowicz I.* Hierarchia, abo O Zwierchności w Cerkwi Bozey. – Lwow, 1644. – S. 109].

⁸⁹⁶ *Кантемир А.* Собрание стихотворений. – Ленинград, 1956. – С. 99.

⁸⁹⁷ Там само. – С. 99.

роздрібненості духу»⁸⁹⁸, Феофан Прокопович, але колись він уже пробував його розглядати у власному курсі філософії, читаному студентам Києво-Могилянської академії. Говорячи про особливе місце людини в безконечному ланцюзі Божого творива, Прокопович наголошував на тому, що ця істота, на відміну від усіх інших, володіє, сказати б, буттям-для-себе, а отже, має розум і свободу волі. Мовляв, людина «...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»⁸⁹⁹. Варто зазначити, що точнісінько те саме (з покликанням на Горація та Персія) пізніше буде стверджувати у своєму курсі етики й професор Сковороди в Києво-Могилянській академії Георгій Кониський⁹⁰⁰.

Слід сказати, що мотив розмаїтості людських пристрастей, прагнень та поривань був характерний для європейської традиції, починаючи з греків та римлян. Не раз до нього звертався, скажімо, улюбленець Сковороди Горацій: «Врешті, у різних людей – і смаки, й уподобання різні» (Послання, II, 2, 58)⁹⁰¹; «Дивно: в тім житті, хоч таке коротке, / Скільки цілей в нас!» (Оди, II, 16)⁹⁰². Є він також і в поезії Вергілія (Георгіки, II, 503–512). А задовго до Горація та Вергілія Феогнід Мегарський писав: «Усякі пороки в людях бувають, усякі й доблесті, і прийоми життя» (Елегії, I, 623–624). Можна пригадати також вислів славетного грецького софіста Критія: «Види любові в житті у нас різноманітні...»⁹⁰³. Сентенцію «Всякому своя спесивість» (рядок Сковороди «Всякому голову мучит свой дур» звучить ніби її парафраза), яку традиція приписує Платонові, можемо зна-

⁸⁹⁸ Пор. у Барановича: «Unio Divina est, divisio Daemone nata / Unus enim Deus eat, Daemones innumerі» [*Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 73. Див. також: *Pociey H. Kazanie i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 169*].*

⁸⁹⁹ *Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 185–186.*

⁹⁰⁰ Див.: *Кониський Г. Моральна філософія, або Етика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 408.*

⁹⁰¹ *Квінт Горацій Флакк. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 209.*

⁹⁰² Там само. – С. 56.

⁹⁰³ *Аверинцев С. С. Большие судьбы малого жанра (Риторика как подход к обобщению действительности) // Вопросы литературы. – 1981. – № 4. – С. 162.*

йти в Аполлонія Тіанського⁹⁰⁴. А вже в II–III ст. н. е. Секст Емпірик, зачитувавши Гомерову «Одіссею»: «Люди несхожі: ті люблять одне, а інші – інше» (Од., XIV, 228) – та рядок з Архілоха («Всякому інше радує душу»), продовжував: «Саме так: один радіє славі, другий – багатству, третій здоров'ю, четвертий – насолоді»⁹⁰⁵.

Згодом цей мотив будуть розробляти поети й філософи часів Ренесансу, наприклад Лоренцо Валла⁹⁰⁶ й Еразм Роттердамський⁹⁰⁷. Він був добре знаний і письменниками старої України, які розробляли його в ключі християнського моралізування. Можна пригадати, скажімо, Стефана Зизанія, який писав таке: «Багато є непевних речей, що їх так полюбляють люди, але тільки набожність є для людини вічним і незмінним багатством..., бо земне багатство дуже непевне, так само, як сила й здатність існує не завжди, здоров'я теж псує хвороба, а молоду красу руйнує старість. І тільки набожність у православній вірі завжди допоможе людині...»⁹⁰⁸. Про «строкатість людських вимислів» говорив у своєму «Треносі» Мелетій Смотрицький⁹⁰⁹. Хома Євлевич у «Лабіринті» писав про те, що «roźne muszą być w roźnych głowach mowy»⁹¹⁰. А ось два рядки з поезії Лазаря Барановича:

Ieden to, drugi co innego umie,
Nie wszystko w iednym złożono rozumie⁹¹¹.

І майже те саме, тільки вже книжною українською мовою, напише трохи згодом Іван Максимович у «Театроні»:

⁹⁰⁴ *Филострат Флавій*. Жизнь Аполлония Тианского. – Москва, 1985. – С. 128.

⁹⁰⁵ *Секст Эмпірик*. Против ученых // *Секст Эмпірик*. Сочинения: В 2 т. – Москва, 1976. – Т. 2. – С. 15.

⁹⁰⁶ Див.: *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – Москва, 1989. – С. 71.

⁹⁰⁷ Див.: *Эразм Роттердамский*. Стихотворения. *Иоанн Секунд*. Поцелуи. – Москва, 1983. – С. 85.

⁹⁰⁸ *Zyzaniy S.* Kazanie s. Cyrylla, patriarchy Ierozolimskiego, o antichryście y znakoch iego z rozszerzeniem nauki przeciw herezyom różnym // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V: Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 32–33.

⁹⁰⁹ [*Смотриц'кы М.*] Θρηνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 20 v.

⁹¹⁰ *Jewlewicz T.* Labirynt, abo Droga zawikłana... // Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – Київ, 1984. – С. 258.

⁹¹¹ *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 114.

Тысящ людских лиц, разню всѣх упражненіе,
Каждо своих ищет, всѣх разню хотеніе⁹¹².

Мені здається, наведених прикладів цілком досить для того, щоб довести бодай одну-єдину тезу: початкові рядки пісні Сковороди «Всякому городу нрав і права» навряд чи є звичайним міметичним образом, оскільки вони на ідейному рівні віддзеркалюють цілу низку концептів, пов'язаних з метафізикою Логосу, свободою волі, теодіцеєю, ідеєю церкви як містичного Христового тіла тощо.

А тепер хоч би побіжно розгляньмо низку, сказати б, «негативних персонажів» цієї пісні, «персонажів», котрі, як стверджував свого часу Дмитро Чижевський, виразно корелюють із персонажами славетної поеми Миколи Гоголя «Мертві душі»⁹¹³. Мабуть, у цьому твердженні Чижевського є частка правди, зважаючи хоч би на ту обставину, що і пісня Сковороди, і поема Гоголя змальовують українську дійсність: Сковорода – українське життя другої половини XVIII століття, Гоголь – українське життя першої половини XIX століття. Згадаймо, наприклад, як Панас Мирний у листі до Михайла Коцюбинського від 8 грудня 1902 року писав: «...Гоголь хоч мистець чужої мови, оже по духу і природі рідний нам; його навіть невмирущі типи з «Мертвих душ» – це зразки з наших панів...»⁹¹⁴. А згодом Євген Маланюк прямо скаже, що в «Мертвих душах» Гоголь із «нешадною гостротою рисує галерею, власне, сучасної йому української «еліти»⁹¹⁵. Прикметно й те, що численні переробки пісні Сковороди «Всякому городу нрав і права» з бігом часу набувають дедалі більш виразного сатиричного звучання, тобто і слухачі, і виконавці цієї пісні схильні були трактувати її образи в суто міметичній стратегії. Як писав колись Андрій Ковалівський, ця пісня «мала первісно філософічний характер і перетворилася у соціальну»⁹¹⁶. У сатиричному ключі її трактували

⁹¹² Максимович І. *Θέατρον*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 86.

⁹¹³ Див.: *Tschyżewskyj D. Skovoroda – Gogol' // Die Welt der Slaven*. – Wiesbaden, 1968. – Jg. XIII. – Hft. 1. – S. 318–325.

⁹¹⁴ Панас Мирний (П. Я. Рудченко). Зібрання творів: У 7 т. – Київ, 1971. – Т. 7. – С. 494.

⁹¹⁵ Маланюк Є. Гоголь – Гоголь // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. – Торонто, 1962. – Т. I. – С. 197.

⁹¹⁶ Ковалівський А. З історії української критики. – Харків, 1926. – С. 154.

також пізніші письменники: Іван Котляревський у своїй «Наталці Полтавці»⁹¹⁷, Євген Гребінка в «Полтавських вечорах»⁹¹⁸, Квітка-Основ'яненко⁹¹⁹. Сатиричний характер пісня зберігала й у переробках ХХ століття⁹²⁰. І все ж таки розглядати «персонажів» цієї поезії тільки в рамках міметичної моделі навряд чи випадає. Спробую це довести.

Першим у низці «негативних персонажів» іде підлабузник:

Петр для чинов углы панскіи трет.

Образ прислужника-підлабузника здавна характерний для європейської літературної традиції. Його бачимо, наприклад, у Горация (Еподи, I, 2), в Августина (Про Божу державу, II, 20) та в інших. Пізніше його змальовували, скажімо, Еразм Роттердамський у «Похвалі глупоті»⁹²¹ й Себастьян Брант у своєму «Кораблі дурнів»:

Я корабель веду закритий,
Сидять у ньому паразити,
Що підлабузнювались хором
Перед високим панським двором,
Аби дістати привілей,
Щоб відрізнятись від людей⁹²².

Той самий образ бачимо і в одній із сатир уже згадуваного Антіоха Кантеміра:

⁹¹⁷ Котляревський І. Наталка Полтавка // Котляревський І. Повне зібрання творів. – Київ, 1969. – С. 257–258.

⁹¹⁸ Гребенка Е. Полтавские вечера // Гребінка Є. Твори: У 3 т. – Київ, 1981. – Т. 3. – С. 354.

⁹¹⁹ Див.: Дашкевич Н. П. Отзыв о сочинении г. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX столетия» // Отчет о двадцать девятом присуждении награды графа Уварова. Приложение к LIX-му тому Записок Императорской Академии наук. – № 1. – Санкт-Петербург, 1888. – С. 94–95.

⁹²⁰ Див.: Данковська Р. Про пам'ятки, речі на Слобожанщині, що зв'язані з ім'ям Сковороди // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 1926–1927. – № 2–3. – С. 15–16.

⁹²¹ Еразм Роттердамський. Похвала глупоті / Пер. В. Литвинова. – Київ, 1981. – С. 75.

⁹²² Брант С. Корабель дурнів / Пер. з нім. – Київ, 1980. – С. 105.

Фока утро все торчит у знатных в передней,
И гнет шею, и дарит, и как бы последней
Слуг низится лишь затем, чтоб чрез свою службу
Неусыпную достать себе знатных дружбу⁹²³.

Ясна річ, що й ім'я сквородинського «персонажа» – Петро – то всього лиш номінація-«заміщення» вказівного займенника «цей», так само, як у курсі логіки «людина взагалі» отримала ім'я «Кай». Цей «Кай» міг ставати навіть героєм літературного твору. Принаймні якийсь невідомий слобідський поет часів Сквороди склав ось такий жартівливий двовірш: «Кай в мифологии искусен без примѣра, / Понеже испытал, что Бахус, что Венера»⁹²⁴. І сквородинський «Петро» за рівнем своєї абстрактності навряд чи поступається цьому «Каєві» з курсу логіки. Принаймні він кардинально відрізняється від тих справді конкретних образів, тобто образів конкретних людей, що їх ми бачимо в українських сатиричних творах XVIII століття на зразок досить відомої «Сатиричної колядки 1764 року»⁹²⁵ або куди менш відомих сатирах, таких як «Идиллія на прибуттіє в Малороссію нового генерал-губернатора... Михаила Никитича Кречетникова»⁹²⁶ чи «Вояж по Малой Россіи г. генерала от инфантеріи Беклешова»⁹²⁷. Так чи інакше, розглядати образ сквородинського «Петра» як, кажучи словами Гете, «звичайне наслідування природи» навряд чи випадає.

Наступним у реєстрі «негативних персонажів» десятої пісні «Саду...» йде купець:

Федька купец при аршинѣ все лжет.

⁹²³ Кантемир А. Собрание стихотворений. – Ленинград, 1956. – С. 94.

⁹²⁴ Халанский М. Экскурсы в область древних рукописей и старопечатных изданий // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 16: Труды Харьковской комиссии по устройству XIII археологического съезда в г. Екатеринославе / Под ред. Е. К. Редина. – Харьков, 1905. – С. 757.

⁹²⁵ Див.: Сатирична коляда // Українська література XVIII ст. – Київ, 1983. – С. 192–198.

⁹²⁶ Див.: Идиллія на прибуттіє в Малороссію нового генерал-губернатора... Михаила Никитича Кречетникова // Киевская старина. – 1890. – Т. XXVIII. – Март. – С. 455–457.

⁹²⁷ Див.: Вояж по Малой Россіи г. генерала от инфантеріи Беклешова // Киевская старина. – 1890. – Т. XXVIII. – Март. – С. 458–463.

Образ купця, починаючи ще від стародавніх греків та римлян, постає в ролі однієї з найяскравіших репрезентацій марнотного способу життя, тобто відсутності в людини характерного для мудрого чоловіка душевного спокою. Цей образ можна легко знайти у творах Критія, Еврипіда, Горація, Григорія Богослова⁹²⁸, Еразма Роттердамського⁹²⁹, Себастьяна Бранта⁹³⁰, Антіоха Кантеміра⁹³¹, Михайла Козачинського⁹³² та багатьох інших авторів, що їх міг знати Сковорода. Крім того, купець – неодмінний «негативний персонаж» християнської «учительної» прози. Наприклад, Інокентій Гізель у своєму трактаті «Мир людини з Богом» подає довгу вервечку різноманітних гріхів людей з купецького стану, а серед них і продаж товарів «мѣрою неправедною»⁹³³, тобто образ купця, який «при аршинѣ все лжет». Цікаво відзначити, що якийсь невідомий український читач кінця XVII століття залишив на берегах книжки Гізеля навпроти слів «О лжѣ купецкой» ось таке красномовне спостереження-розмисл: «Жаден купец того обытися не может, аж бы перестал торговати»⁹³⁴.

Далі в поезії Сковороди зринає образ людини, що понад усе прагне чогось нового й незвичного:

Тот строит дом свой на новый манѣр.

Образ великого будинку якоїсь незвичайної конструкції чи власника такого будинку в європейській літературній традиції, так само,

⁹²⁸ Див. про це: *Аверинцев С. С.* Большие судьбы малого жанра (Риторика как подход к обобщению действительности) // Вопросы литературы. – 1981. – № 4. – С. 166.

⁹²⁹ *Еразм Роттердамский.* Похвала глупоті / Пер. В. Литвинова. – Київ, 1981. – С. 75.

⁹³⁰ *Брант С.* Корабель дурнів / Пер. з нім. – Київ, 1980. – С. 110.

⁹³¹ *Кантемир А.* Собрание стихотворений. – Ленинград, 1956. – С. 90.

⁹³² *Козачинський М.* Філософія Аристотелева по умвтованію перипатетиков изданная. – Львів, 1745. – Арк. 65.

⁹³³ *Гізель І.* Мир с Богом человекѣ. – Київ, 1669. – С. 419–421. Див. також: Богословія нравоучительная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святых тайнах, добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о заповѣдех церковных, о грѣхах, о казнях и карах церковных. – Почаїв, 1751. – Арк. 42, 43; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекѣских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 115.

⁹³⁴ Рукописные заметки на полях книги «Мир человекѣка с Богом» Инокентия Гизеля, киевской печати 1669 г. // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Янв. – С. 150.

як і образ купця, з давніх-давен був уособленням марнотного способу життя, а ще точніше, людської пристрасті до новизни. Ось хоч би Гораций, який, вихваляючи «золоту мірноту», писав, зокрема, таке:

То нащо домом, що за зразком новим
 До хмар сягає, очі б колов я всім
 Чи діл сабінський на багатства
 Повні турбот, я міняв би – нащо? (Оди, III, 1)⁹³⁵.

Цей самий образ можемо знайти й у таких дуже різних авторів, як Августин (Про Божу державу, II, 20), Данило Братковський⁹³⁶, Антіох Кантемір⁹³⁷, Василій Тредіаковський⁹³⁸ та інші. Мені здається, що в українських письменників старої доби цей образ має дві основні конотації. Перша – «марнота марнот». Згадаймо хоч би «Діоптру» Віталія Дубенського: «Что полаты писанныи и высокіи вежи, и многоцѣнная зданія... развѣ земля»⁹³⁹. Другий – захланність та жорстокосердя, тобто багатство в тому сенсі, в якому воно постає в притчі про Лазаря й багатія. Може, найвиразніше ця конотація помітна в одній із проповідей Георгія Кониського: «Мы в изобилии утопаем, а они и капли отрады в нуждах своих лишаются; мы дом на дом строим и для убранства их Францію и Англию, Китай и Америку собрать тщимся...»⁹⁴⁰. Як на мене, то це пряма паралель до сквородинського образу «того, хто будує свій дім за новим зразком».

А наступним образом у пісні Сквороди є образ лихваря:

Тот все в процентах, пожалуй, повѣрь.

⁹³⁵ *Квінт Гораций Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 62. Див. також: Оди, II, 16; III, 29.

⁹³⁶ *Bratkowski D. Świat po szczęści przejrżany // Poeci polskiego baroku / Opr. J. Sokołowska, K. Żukowska. – Warszawa, 1965. – Т. II. – С. 202.*

⁹³⁷ *Кантемир А.* Собрание стихотворений. – Ленинград, 1956. – С. 90.

⁹³⁸ *Тредіаковський В. К.* Избранные произведения. – Москва; Ленинград, 1963. – С. 77.

⁹³⁹ *Діоптра сирѣч Зерцало, або Изображеніе извѣстное живота челоѣческаго в мирѣ.* – Кутейно, 1654. – Арк. 33.

⁹⁴⁰ *Кониський Г.* Слово в день святой великомученицы Варвары // Собрание сочинений Георгія Кониського, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 263.

Образ лихваря – це традиційне втілення людської пристрасності до багатства, я б навіть сказав, багатства заради багатства. Ось яким він постає, наприклад, в одній із сатир Горация:

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, I, 2, 13–16)⁹⁴¹.

Дуже енергійні інвективи на адресу лихварства й лихварів – усталений мотив християнської «учительної» прози, зокрема української. Вислови на зразок: «Лихва – злий и незбожный учинок»⁹⁴², «Бога не исповѣдует всяк упразняйся лихоимством»⁹⁴³ чи «Нема в лихваря ані правди, ані віри, ані справедливості жодної, нема й бути не може; зло понад усяке зло, гріх понад усякий гріх – ось що таке лихва»⁹⁴⁴ – тут далеко не поодинокі⁹⁴⁵.

Згідно зі старовинною засадою «*Pecunia pecuniam non parit*»⁹⁴⁶, наші автори неодмінно трактували лихваря як закоренілого грішника-

⁹⁴¹ *Квінт Гораций Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 131. Див. також: Еподи, I, 2).

⁹⁴² Євангеліє учительное. – Київ, 1637. – С. 466.

⁹⁴³ *Максимович І. Фѣаѣтров*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 134 зв.

⁹⁴⁴ *Orzechowski S.* Policyja królestwa Polskiego // *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki*. – Warszawa, 1978. – S. 275.

⁹⁴⁵ Див., наприклад: *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 508; *Транквіліон-Ставроецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 208 зв.; Богословія нравоучительная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святых тайнах, добродѣтелех богословских, о заповѣдех Божіих, о заповѣдех церковных, о грѣхах, о казнях и карах церковных. – Почаїв, 1751. – Арк. 42; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 150 зв., 172, 236; Поученіе о святых тайнах, о добродѣтелех богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 117–117 зв.; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 397, 414, 499; *Pamiętnik dla kapłanów spowiedników // Synod prowincjalny Ruski w mieście Zamojskim 1720 odprawiony*. – Wilno, 1785. – S. 188–191 (друга пагін.); *Кониський Г.* Слово в день Рождества Христова // *Собрание сочинений Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго*. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 276.

⁹⁴⁶ «Гроші не породжують грошей» (лат.).

ка. Наприклад, Інокентій Гізель писав таке: «...Имат мѣсто грѣх... во взаимодейаніи кому пѣнззей, аще сіе бываєт лихвы ради». І далі: «Лихва єсть сице вещь злая, яко оную всякій закон запрѣщает: и Божій, и церковный, и гражданскій. Тыи всѣ законы лихву проклятству предают»⁹⁴⁷. При цьому Гізель покликається на авторитет Святого Письма, на ухвали Першого Нікейського собору, на гомілії Іоана Златоуста. Цілком очевидно, що для нього лихвар Старого Заповіту, часів Першого Нікейського собору й український лихвар XVII століття нічим не відрізняються один від одного – вони є носіями одного й того самого гріха. Якщо тут щось і змінюється, то ці зміни мають суто кількісний характер – що ближче стає Судний день, то більше на землі лихварів. Я б сказав, що земна історія людей – це історія накопичення зла, вагітного есхатологічним вибухом. І лихвар у ній – вічна репрезентація цього зла.

А вслід за образом лихваря в десятій пісні «Саду...» йде образ «стяжателя ґрунтів»:

Тот непрестанно стягает ґрунта.

У європейській літературній традиції «стяжатель ґрунтів» так само, як і всі попередні образи, належить до кола тих сталих виражальних засобів, за допомогою яких письменники змальовували безглуздий театр людського життя. Наприклад, Псевдо-Гіпократ вклав в уста філософа Демокрита ось такі слова: «Інші, окресливши велику ділянку землі, записують її своєю власністю й, прагнучи панувати над обширом земель, не в змозі панувати над собою»⁹⁴⁸. Дуже яскравим постає образ «стяжателя земель» також у поезії Горация:

Із сусідніх наділів

Зриваєш межі, тільки б ширший кусень

Поля там урвать собі... (Оди, II, 18)⁹⁴⁹.

⁹⁴⁷ Гізель І. Мир с Богом человекѣку. – Київ, 1669. – С. 232, 537. Див. також: Богословія нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святых тайнах, добродѣтелех богословских, о заповѣдех Божіих, о заповѣдех церковных, о грѣхах, о казнях и карах церковных. – Почаїв, 1751. – Арк. 42.

⁹⁴⁸ Лурье С. Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследование. – Ленинград, 1970. – С. 199.

⁹⁴⁹ Квінт Гораций Флакк. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 58. Див. також: Оди, III, 1.

З українських письменників цей образ змальовували, наприклад, Іоаникій Галятовський⁹⁵⁰, Георгій Кониський⁹⁵¹, а пізніше – Тарас Шевченко у своєму славетному філософському вступі до комедії «Сон», вступі, що був написаний, очевидно, не без впливу пісні Сковороди «Всякому городу нрав і права»⁹⁵²:

У всякого своя доля
І свій шлях широкий,
Той мурує, той руйнує,
Той неситим оком
За край світа зазирає,
Чи нема країни,
Щоб загарбать і з собою
Взять у домовину⁹⁵³.

А вслід за «стяжателем ґрунтів» у пісні Сковороди йде любитель «чужостранних» тварин:

Сей иностранны заводит скота.

Ясна річ, можна спробувати трактувати цей образ як звичайну ілюзію життя, тобто як образ суто міметичний. Саме так, як я вже зазначав, робив свого часу Дмитро Багалій, який був переконаний у тому, що тут Сковорода має на думці тогочасну поміщицьку моду на тонкорунних овець. Але тут є, як на мене, два питання, на які не дає відповіді Багалій. Перше: з чого випливає, що Сковорода говорить тут саме про тонкорунних овець, а не про якихось інших тварин? Друге: з якого дива розвиток тонкорунного вівчарства у Слобідському краї став об'єктом сатири Сковороди? Що в цьому було поганого? Словом, мені здається, ми не зможемо належно пояснити

⁹⁵⁰ Див.: Житецький П. Г. Нарис літературної історії української мови в XVII ст. // Житецький П. Г. Вибрані праці: Філологія. – Київ, 1987. – С. 135.

⁹⁵¹ Кониський Г. Воскресеніє мертвих // Українська література XVIII ст. – Київ, 1983. – С. 340.

⁹⁵² На цю обставину, здається, першим указав свого часу Павло Попов [див.: Попов П. М. Шевченко і Сковорода // Наукові записки (Київський університет). – 1939. – Т. 4. – Вип. 1: Збірник філологічного факультету. – № 1. – С. 207–225].

⁹⁵³ Повне видання творів Тараса Шевченка. Том II: Поезії 1843–47 рр. / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1961. – С. 25.

цей образ, якщо будемо трактувати його в міметичному ключі. На мою думку, пояснення цього образу слід шукати не в тогочасному житті, а в літературній традиції. Пригадаймо хоч би оду Горация II, 16, а власне, ось ці рядки:

Te greges centum Siculaeque circum
mugiant uassae, tibi tollit hinnitum
apta quadrigis equa, te bis Afro
murice tinctae / uestiunt lanae⁹⁵⁴, –

що їх сам Сковорода переклав книжною українською мовою так:

Волов изрядних у тебя заводы
И чужостранних лошадей природы,
А на одежду тебѣ для прибора
Сукна з за моря⁹⁵⁵.

Цілком очевидно, що «чужостранні» породи коней (саме коней!) і шати із якогось досі небаченого заморського сукна постають у Сковороди, як і в Горация, непомильними прикметами людської пристрасті до багатства, а також порожнього марнославства. Це так само, як і, наприклад, у вже згадуваного мною Себастьяна Бранта: багач – той, «хто носить пишні шати / З тканин заморських пребагатих»⁹⁵⁶. Саме оця пристрасть до дивовижного багатства, пишноти, блиску, а не щось інше, і стає об'єктом сатири в пісні Сковороди. Отже, «иностранны скота» – це образ, що втілює в собі ідею, з домежною виразністю передану коротким рядком Лазаря Барановича: «złoto – zło to»⁹⁵⁷.

А вслід за цим образом у пісні Сковороди зринає образ мисливця:

⁹⁵⁴ У перекладі Андрія Содомори: «В тебе, де не глянь, в сіцілійськiм полі – / Гомінкi стада; іржучи в квадризи, / Жде тебе рисак; тобі вовну в пурпур / Двічі вмочають» [*Квінт Гораций Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 57].

⁹⁵⁵ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1096.

⁹⁵⁶ *Брант С.* Корабель дурнів / Пер. з нім. – Київ, 1980. – С. 39. Пор.: Діоптра сирфч Зерцало, албо Изображеніе извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 27–28 зв.

⁹⁵⁷ *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 187.

Тъ формируют на ловлю собак.

І знов-таки: мисливець – це дуже старий традиційний образ, що втілює ідею марнотного людського життя. Чи не найліпше з класичних поетів його змалював улюбленець Сковороди Горацій у своїй славетній оді I, 1 («До Мецената»):

...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 рве⁹⁵⁸.

Пізніше Себастьян Брант спеціально присвятить мисливству один із віршів свого «Корабля дурнів» («Про збитковість полювання»), а Морія-Глупота з «Похвали глупоті» Еразма Роттердамського беззастережно прилучить до свого гурту мисливців, «які нехтують заради полювання всім на світі. Вони твердять, що мають незвичайне задоволення кожного разу, як чують потворне завивання рижка та собачий гавкіт. Собачий послід їм теж, певно, здається запашнішим од кориці!»⁹⁵⁹. Оцю пристрасть Роттердамець поціновує не інакше як різновид «приємного виду божевілля». Ясна річ, щось подібне мав на думці й Сковорода, змальовуючи у своїй десятій пісні «Саду...» образ полювання із собаками.

А вслід за полюванням тут змальований бенкет:

Сих шумит дом от гостей, как кабак.

Гамірний бенкет ще в літературі стародавніх греків і римлян перетворився на образ пустопорожнього життя. Навіть такий переконаний епікуреєць, як Горацій, розглядав цей образ саме в такій стратегії. «...Не за горами, / Й дім, де володар – Плутон, вигнання твое; раз туди потрапиш – / Гучних бенкетів там вести не будеш» (Оди, I, 4)⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ *Квінт Горацій Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 17. Див. також: Сатири, I, 2.

⁹⁵⁹ *Еразм Роттердамський*. Похвала глупоті / Пер. В. Литвинова. – Київ, 1981. – С. 60.

⁹⁶⁰ *Квінт Горацій Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 21.

Як бачимо, гамірний бенкет на тлі вічного мороку смерті й забуття годеи domeжно яскраво промовляти на користь думки, що все на землі – марнота. Це – Горацій. Але, ясна річ, куди сильніше будуть наголошувати на цій обставині християнські автори. Сьогодні ти бенкетуєш, а затра тебе вже нема – раз по раз будуть повторювати вони. Якщо мати на думці українську літературу старої доби, то, може, найяскравіший образ гамірного бенкету на тлі вічності змалював Кирило Ставровецький у своїй «Многоцінній перлині» (монолог багатія):

Вчера в дому моем было гойне веселе,
Музыков играя, а спѣваков веселое спѣванє,
И на трубах мѣдяных викриканє,
Скоки, танцѣ, веселое плясанє.
Вина наливаи, випиваи, проливаи,
Столы мои сладкими покармы покритии,
Гостѣ мои и пріятелѣ – персоны знаменитии,
А нинѣ мене все доброе и веселое минуло,
Слава и богатство навѣки уплынуло,
Тылко мя нинѣ все злоє до себе пригорнуло⁹⁶¹.

А крім того, у християнській традиції гамірний бенкет часто протиставляють «бенкету духовному», під яким розуміють передовсім євхаристію. Ця тема зринала, наприклад, у «Бенкеті» Данте, а також у цілій низці пам'яток української літератури XVII–XVIII століть, серед яких анонімний діалог «Бенкет духовный», «Душевна вечєра» Симєона Полоцького, «Слово в неділю двадцять третю» Георгія Кониського та інші твори.

Нарешті, не слід забувати й про ще одне характерне для християнської традиції протиставлення: церква (дім Божий) – шинок (дім диявола-миродержця). Скажімо, відомий протестантський богослов Йоганн Агрікола критикував римську курію, вживаючи при тому приказку «Де Господь будує церкву, там диявол прибудовує шинок» (у містерії «Боротьба архістратига Михайла із Сатаною» Сковорода живив трохи інакшу версію цієї приказки: «Бог строит кирку, а чорт

⁹⁶¹ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоціннос. – Могилів, 1699. – Арк. 148–148 зв.

там же часовню»⁹⁶²), а Кирило Ставровецький в одній із проповідей казав: «Много мое око видѣло таковых церков у руских панов, которіи лучше покрывають корчемници, нежели дом Божій»⁹⁶³.

Після образу бучного бенкету Скворода подає в десятій пісні «Саду...» образ юриста-крючкотвора:

Строит на свой тон юриста права.

І знов-таки це дуже старий традиційний образ неправедного способу життя. Образ «судії неправдивого» можна бачити, наприклад, у сатирах Горация, котрий писав: «Суддя, який в руки привчивсь зазирати, / Правду погано вже бачить...» (Сатири, II, 2, 8–9)⁹⁶⁴, або в тому-таки «Кораблі дурнів» Себастьяна Бранта:

А нині місто ви назвіть,
Де б за хабар продажні судді
Не позмагались в словоблудді⁹⁶⁵.

Не раз зринає він і у творах старих українських авторів, скажімо, Іоанікія Галятовського⁹⁶⁶, Симеона Полоцького⁹⁶⁷, Антонія Радивилівського⁹⁶⁸, Георгія Кониського⁹⁶⁹, Івана Леванди⁹⁷⁰ та інших. Дуже докладно перераховував численні гріхи суддів, судових писарів тощо

⁹⁶² Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 845. Це, як на мене, – відповідник німецької приказки: «Wo Gott eine Kirchen hinbawet, da bawet der Teuffel ein Capell daneben».

⁹⁶³ Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 161 зв. (друга пагін.).

⁹⁶⁴ Квінт Гораций Флакк. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 154.

⁹⁶⁵ Брант С. Корабель дурнів / Пер. з нім. – Київ, 1980. – С. 64.

⁹⁶⁶ Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 143 зв.

⁹⁶⁷ Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 162 (друга пагін.).

⁹⁶⁸ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 190.

⁹⁶⁹ Кониський Г. Слово в день новолѣтїя // Собрание сочиненій Георгія Кониського, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 51; Кониський Г. Слово в недѣлю мясопустную // Собрание сочиненій Георгія Кониського, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 83; Кониський Г. Воскресеніє мертвих // Українська література XVIII ст. – Київ, 1983. – С. 341.

⁹⁷⁰ Леванда І. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 310.

Інокентій Гізель у своєму пенітенціалії «Мир людини з Богом»⁹⁷¹. Зрештою, цей «персонаж» був міцно вкорінений у народній свідомості як такий, що неодмінно буде покараний на Страшному Суді. Це – сказати б, вічний мешканець пекла. Принаймні саме в такій ролі «судія неправдивий», ніби ілюструючи старовинну німецьку приказку: «Juristen, böse Christen!», постає на православних іконах Страшного Суду⁹⁷².

А після образу юриста в пісні Сковороди йде образ студента:

С диспут студенту трещит голова.

І тут виникає питання: з якого дива цей бідолашний студент опиняється в одному ряду з лихварями, продажними суддями та іншими «негативними персонажами»? Неже це й справді, як казав Багалій, «натяк на ті диспути, що весь час панували в тодішньому Харківському колегіумі та Київській академії»? Не думаю. Бо яка ж у цьому провина студента? Жодної. Мені здається, що студент потрапляє в ряд «негативних персонажів» як образ людини, яка прагне знайти щастя в «многознанні», тобто, за словами самого Сковороди, «мучиться... нездоровим бажанням вивчити безглузді речі»⁹⁷³. Як на мене, то студент із десятої пісні «Саду пісень» репрезентує прикметну для Сковороди опозицію: знання зовнішнього світу – знання-самопізнання, – глибинні джерела якої сягають ще філософії стародавніх греків та римлян. Згадаймо хоч би тезу Геракліта «багатство знань не навчає розуму»⁹⁷⁴ чи сентенцію Публілія Сіра: «Не мудрий той, хто не мудрий для самого себе»⁹⁷⁵. Ясна річ, не меншою (а для

⁹⁷¹ Гізель І. Мир с Богом чловѣку. – Київ, 1669. – С. 407–411. Див. також: Краткое поучение о седми сакраментх или тайнах церковных. – Чернігів, 1716. – Арк. 24; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец чловѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 109, 115, 499.

⁹⁷² Див.: Буслаев Ф. Изображение Страшного Суда по русским подлинникам // Буслаев Ф. Древнерусская народная литература и искусство. – Санкт-Петербург, 1861. – Т. 2. – С. 136; Житецкий П. Малорусские вирши нравоучительного содержания // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Март. – С. 396.

⁹⁷³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1136.

⁹⁷⁴ Маковельский А. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Ч. I: Доэлеватовский период. – Казань, 1914. – С. 93, 154.

⁹⁷⁵ Публилий Сир. Сентенции // Вестник древней истории. – 1982. – № 1. – С. 250.

Сковороди навіть більшою!) мірою цю опозицію структурували й старозаповітні та новозаповітні тексти на зразок: «...Бо во многості мудрости множитьсѧ й клопѧт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль!»⁹⁷⁶ чи «...Цьогосвітня бо мудрість – у Бога глупота, бо написано: «Він ловить премудрих у хитрощах їхніх»⁹⁷⁷.

Останню ідею можна вважати однією з найважливіших у координатах християнського світобачення. Недаром до неї так часто зверталися різні автори, надаючи їй усе нових і нових конотацій. Згадаймо хоч би надзвичайно популярний трактат Томи Кемпійського «*De imitatione Christi*», що був знаний і в Україні десь від часів Хмельниччини⁹⁷⁸. «Заспокой у собі надмірне бажання знань, – писав Кемпієць, – від нього матимеш ти велику розсіяність і звабу. Знавці полубляють, щоб їх шанували як мудрих. Є багато таких знань, од яких мало користі для душі або й жодної користі не буває, тож безумний той, хто найбільше піклується про те, що не прислужиться справі його спасіння»⁹⁷⁹. Я вже не кажу про те, як часто зринала ця думка у творах старих українських письменників. Варіації на тему «зовнішнього» та «внутрішнього» знання можна знайти у творах таких несхожих один на одного авторів, як Герасим Смотрицький⁹⁸⁰, Іван Вишенський⁹⁸¹, Кирило Ставровецький⁹⁸², Захарія Копистенський⁹⁸³, Віталій Дубенський⁹⁸⁴, Петро

⁹⁷⁶ Книга Екклезіястова 1: 18.

⁹⁷⁷ Перше послання св. ап. Павла до коринтян 3: 19.

⁹⁷⁸ Див.: *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 209 прим.

⁹⁷⁹ О подражании Христу четыре книги Фомы Кемпийского, переведены с латинского языка графом М. М. Сперанским. – Санкт-Петербург, 1848. – С. 5–6.

⁹⁸⁰ *Смотрицький Г.* Ключ царства небесного // Українська література XIV–XVI ст. – Київ, 1988. – С. 226.

⁹⁸¹ *Вишенський Іван.* Книжка // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 44, 57, 85, 130, 154.

⁹⁸² *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 211.

⁹⁸³ *Копистенський З.* Омліла албо Казанье на роковую память в Бозѣ велебного блаженнои памяти отца Єліссеа в схиммонасех Євфіміа Плетенецкого, архімандрита Печерского Кіевского // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 169.

⁹⁸⁴ *Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніє извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ.* – Кутейно, 1654. – Арк. 56–57.

Могила⁹⁸⁵, Лазар Баранович⁹⁸⁶, Стефан Яворський⁹⁸⁷ та інші. Наприклад, Дмитро Туптало, у ході розмови про «зовнішню» та «внутрішню» людину каже таке: «Сугубое и обученіе есть, внѣшнее и внутреннее: внѣшнее в книгах, внутреннее в богопомышлении; внѣшнее в витійствованіях, 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 желает вѣдати, кромѣ Бога»⁹⁸⁸. А іншого разу Дмитро Туптало прагнув переконати свого слухача в тому, що Бог, поза сумнівом, засуджує «софістическими сілогізми о вѣрѣ любопренія». Тим часом шкільні диспути, від яких у сквородинського студента «тріщала голова», були саме такими «любопреніями» за всіма правилами схоластичної логіки. Мені здається, що саме тут і слід шукати ключ до розуміння морфології образу студента в десятій пісні «Саду...» Сквороди.

А наступним після нього йде образ, сказати б, шанувальників богині Венери:

Тѣх безпокоит Венерин Амур.

Людей такого ґибу Еразм Роттердамський називав свого часу не інакше як «вельможа з Венериного почту, який підкорився її синачкові»⁹⁸⁹. І образ цього «вельможі» споконвіку належав до кола сталих виражальних засобів, за допомогою яких поети й філософи змальовували марнотний спосіб життя. Згубність любовної пристрасті – неодмінний мотив кініко-стоїчної діатриби, старовинної апофтегматики, комедій та інших жанрів. Є він і в сатирах Горация, який писав:

⁹⁸⁵ *Могила П.* Книга души, нарицаемая злото // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. – Москва; Ленинград, 1962. – С. 122–123.

⁹⁸⁶ *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 30 зв., 115 зв.–116.

⁹⁸⁷ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 355, 405.

⁹⁸⁸ *Туптало Д.* Внутренній челоуѣк // Сочиненія свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: У 3 ч. – Київ, 1824. – Ч. I. – С. 102. Див. також: *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 165.

⁹⁸⁹ *Грасиан Б.* Критикон // *Грасиан Б.* Карманний оракул. Критикон. – Москва, 1982. – С. 302.

...не так-то розпуснику й добре:
Інколи він насолоди лизне, та якою ціною,
Серед яких небезпек і яка в насолоді тій гіркість!
(Сатири, I, 2, 38–40)⁹⁹⁰.

І ніби відлунням цього гораціанського мотиву звучать слова Себастьяна Бранта з його «Корабля дурнів»:

Венері впавши до полону,
Ти, мов паяцик той з картону,
Стрибай на шворці аж до скону⁹⁹¹.

Я вже не кажу про те, якої величезної ваги надавала гріхові «нечистоти» християнська література⁹⁹². Тут він відтворений, мабуть, як жоден інший гріх, з особливою докладністю і, я б навіть сказав, мальовничістю. Недаром Інокентій Гізель розпочав розгляд усіх його численних варіантів зі спеціальної вказівки на те, що гріх «нечистоти», «занеже паче иных брань воздвизает на человекa, пространнѣйшаго требует описанія»⁹⁹³. А далі він подає якнайдокладнішу морфологію всього, що пов'язане з чуттєвою любов'ю, включно з усіма можливими статевими збоченнями й химерами фантазії щодо інкубів та сукубів. Словом, набожні автори часів українського бароко, серед яких переважали люди духовного стану, раз у раз спрямовують проти «Венери» свої полемічні стріли у творах найрізноманітніших жанрів. Наприклад, Лазар Баранович пише цілий цикл повчальних поезій («Na Wenere przestroga wnet usiekać do Boga», «Venus na niebie przestrzega ciebie», «Przy Wenerze zgubisz pierze», «Nie wierz Wenerze, bo się wypierze»)⁹⁹⁴, Іван Максимович присвячує питанням «Венери» окремих розділ свого «Богомислення»⁹⁹⁵, а Іпатій Потій в одному з казань, міркуючи про кохання, робить ось такий, нехай не надто оригінальний,

⁹⁹⁰ *Квінт Горацій Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 131.

⁹⁹¹ *Брант С.* Корабель дурнів / Пер. з нім. – Київ, 1980. – С. 30.

⁹⁹² Див., зокрема: *Payer Pierre J.* Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code. 550–1150. – Toronto, 1994.

⁹⁹³ *Гізель І.* Мир с Богом человекy. – Київ, 1669. – С. 237.

⁹⁹⁴ Див.: *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 399–402.

⁹⁹⁵ Див.: *Максимович І.* Богомыслие. – Чернігів, 1710. – Арк. 281–286 зв.

зате дуже промовистий висновок: «Якщо маєш розум, назви закоханого шаленцем»⁹⁹⁶. Отже, і цей персонаж десятої пісні «Саду...» дуже старий і традиційний. Так само старою й традиційною є антитеза, що вивершує пісню «Всякому городу нрав і права»: володарка-смерть – володар-цар:

Смерте страшна! замашная косо!
Ты не щадиш и царских волосов.
Ты не глядишь, гдѣ мужик, а гдѣ царь,
Все жереш так, как солому пожар⁹⁹⁷.

Цей образ – не що інше, як утілення ідеї рівності всіх людських станів перед лицем смерті-вічності, одна з найяскравіших версій «ванітативного» мотиву. Про це писали десятки, а може, і сотні авторів – від Горация⁹⁹⁸, Василя Великого⁹⁹⁹ чи Бальтасара Грасіана¹⁰⁰⁰ до Касіяна Саковича¹⁰⁰¹, Кирила Ставровецького¹⁰⁰², Антонія Радивилівського¹⁰⁰³, Климентія Зиновієва¹⁰⁰⁴, збірки казань «Зерня Божого слова»¹⁰⁰⁵ й численних пам'яток анонімної української поезії XVII–XVIII століть¹⁰⁰⁶. Цей мотив характерний і для «народної фі-

⁹⁹⁶ *Pociey H. Kazanie i homilie.* – Poczaiow, 1788. – S. 75. Див. також: *Тунтало Д.* Поученіє второе в недѣлю пятую по Святом Дусѣ // Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 104 зв. (друга пагін.).

⁹⁹⁷ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 60.

⁹⁹⁸ Оди, I, 4.

⁹⁹⁹ Див.: *Памятники византийской литературы IV–IX веков.* – Москва, 1968. – С. 54.

¹⁰⁰⁰ *Грасиан Б.* Критикон // *Грасиан Б.* Карманний оракул. Критикон. – Москва, 1982. – С. 233–234.

¹⁰⁰¹ *Сакович К.* Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів // *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.* – Київ, 1988. – С. 428.

¹⁰⁰² *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 149 зв.

¹⁰⁰³ *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 156 зв.

¹⁰⁰⁴ *Климентій Зиновієв.* Вірші. Приповісті посполиті. – Київ, 1971. – С. 36–37.

¹⁰⁰⁵ *Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоуѣческих сѣяннаго.* – Почаїв, 1772. – С. 480.

¹⁰⁰⁶ Див., наприклад: *Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Креконтень, М. М. Сулима.* – Київ, 1992. – С. 37. Про особливості інтерпретації цього мотиву в бароковій літературі, зокрема українській, див.: *Чижевский Д.* К проб-

лософії» (згадаймо хоч би приказки на зразок «Смерть не розбирає чина, а бере селянина і дворянина»¹⁰⁰⁷). Його активно розробляють і пластичні мистецтва, передовсім малярство. Вкажу тут хоч би на славетні свого часу «танці смерті»¹⁰⁰⁸ чи серію «Bilder des Todes» Гольбейна Молодшого¹⁰⁰⁹.

І про що ж свідчить оця подана мною, сказати б, «антологія»? Як на мене, про те, що образи сквородинської пісні, що їх зазвичай інтерпретують як суто міметичні, тобто як ілюзійні імітації *imitatio naturae*, мають не менш важливий стосунок також до ділянки *imitatio operis*. Це – не що інше, як «загальні місця» (*loci communes*), стали виражальні засоби, насажені численними інтенціями власне *філософського* характеру.

Крім того, дуже важливою формою, сказати б, перетворення життєвого хаосу на поетичний космос є в цій пісні композиція, яка так само прийнята філософськими інтенціями. Отже, скажу кілька слів про деякі особливості композиції десятої пісні «Саду...».

Загалом беручи, вона проста: один полюбає одне, другий – друге, третій – третє (згадаймо ще раз: «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 беспокоит Венерин Амур...»), а я тим часом надаю перевагу іншому: «А мнѣ одна только в свѣтѣ дума. / Как бы умерти мнѣ не без ума»¹⁰¹⁰. Що це за побудова? Не що інше, як традиційна риторична схема опису обрання власного життєвого шляху серед барвистого людського «різнопуття». Ця схема була поширена вже в стародавніх греків та римлян. Її можна знайти у творах Платона (Лісід, 211d),

лемам літератури барокко у славян // *Literární barok*. – Bratislava, 1971. – С. 49–55; *Іванек М.* Мотив смерті в поезії українського бароко // *Варшавські українознавчі записки*. – Варшава, 1989. – Зошит I. – С. 97–109; *Pelc J.* Barok – епока przeciwięnstw. – Warszawa, 1993. – S. 143–150.

¹⁰⁰⁷ Українські народні прислів'я та приказки: Дожовтневий період / Упорядники: В. Бобкова, Й. Багмут, А. Багмут. – Київ, 1963. – С. 561.

¹⁰⁰⁸ Див.: *Хейзинга Й.* Осень середньовіччя. – Москва, 1988. – С. 156–163.

¹⁰⁰⁹ Див.: *Holbein der Jungere H.* Bilder des Todes. – Leipzig, 1989.

¹⁰¹⁰ *Скворода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 60.

Антисфена¹⁰¹¹, Кратета¹⁰¹², Марка Аврелія¹⁰¹³ та інших. Але, певно, своє взірцеве втілення вона знайшла в славетній оді Горація I, 1 («До Мецената»), яка в перекладі Андрія Содомори звучить так:

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

Лиш мету обігнути – пальмова гілка вже
 Мчить їх ген, до богів, світу керманічів.
 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 пливуть, хай лиш Евтерпа нам

Флейту дасть голосну, хай Полігімнія
 Ніжно струни напне, по-еолійському.
 Ще ж коли мене й ти лірним співцем назвеш –
 Я торкнуся зірок гордим чолом своїм¹⁰¹⁴.

На значну міру саме завдяки Горацієві риторична каталогізація шляхів юрби¹⁰¹⁵ стає досить поширеним композиційним прийомом

¹⁰¹¹ Див.: Антологія кинизма: Фрагменти сочинений кинических мыслителей. – Москва, 1984. – С. 108.

¹⁰¹² Там само. – С. 253–254.

¹⁰¹³ *Марк Аврелій Антонин*. Размышления. – Ленинград, 1985. – С. 20.

¹⁰¹⁴ *Квінт Горацій Флакк*. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 17.

¹⁰¹⁵ Про поетику «каталогів» див.: *Чижевський Д.* К проблемам литературы барокко у славян // *Literární barok*. – Bratislava, 1971. – С. 19–20; *Curtius E. R.* *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*. – Bern; München, 1973. – S. 120, 202, 236, 239.

у пізнішій європейській літературній традиції, зокрема українській. Пригадаймо, наприклад, поезію Данила Братковського:

Ej, coś dziwnego na świecie się dzieje –
 Ten zdrow, ten chory, ten drwi, ten lży leje,
 Ten k niebu krzyczy, ten weswle głosi,
 Ten je pasztety, ten zaś chleba prosi,
 Ten śpi w piernatach, ten krew leje w boju,
 Ten w slicznych szaciech, ten na guchny w gnoju.
 Jaka na świecie tragedyja, jaka –
 Doszedłby tego, gdyby sprawa taka:
 Szatnych i gołych, zdrowych, chromających,
 Pjanych i głodnych, śmiejących, płaczących
 Gdyby do jednej izby sprowadzono –
 Jako świat dziwny, tam by obaczono¹⁰¹⁶.

Але цей композиційний прийом характерний не лише для поезії. Його можна легко знайти, скажімо, у філософському трактаті, як-от хоч би в «Десяти книгах Аристотеля до Нікомаха» Стефана Калиновського¹⁰¹⁷, або в церковній проповіді: досить пригадати, зокрема, відповідні казання Лазаря Барановича¹⁰¹⁸, Антонія Радивилівського¹⁰¹⁹ чи Дмитра Туптала¹⁰²⁰. Так чи інакше, а сквородинська каталогізація шляхів юрби в десятій пісні «Саду пісень» напевно мала за взірць цитовану оду Горація «До Мецената»¹⁰²¹.

Справді-бо, в одному з листів до Михайла Ковалинського, написаному десь у травні-червні 1763 року, Скворода зазначив таке: «Reversus e ludo, quoniam omnino statueram tecum aliquid non

¹⁰¹⁶ *Bratkowski D.* Świat po części przejrany // *Poeci polskiego baroku* / Opr. J. Sokołowska, K. Żukowska. – Warszawa, 1965. – Т. II. – S. 195.

¹⁰¹⁷ *Калиновский С.* Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступительная статья и прим. М. Б. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 119.

¹⁰¹⁸ *Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 98–98 зв.

¹⁰¹⁹ *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородиці. – Київ, 1676. – С. 107–108.

¹⁰²⁰ *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 83.

¹⁰²¹ На цю обставину, здається, першим звернув увагу ще Андрій Музичка [див.: *Музичка А.* Поетична творчість Гр. С. Сквороди // *Памяти Г. С. Сквороди (1722–1922): Збірка статтів.* – Одеса, 1923. – С. 55].

admodum de faece vulgi loqui, protinus excudi hos, respiciens exemplar nostri Flaccii»¹⁰²². Це сказано з приводу поданої в цьому ж таки листі незавершеної поезії, яка окреслена лише у своїх основних 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...¹⁰²³

Початкові рядки цієї сквородинської поезії – не що інше, як наслідування початку другої еподи Горация («На Альфія»). Порівняймо: «Beatus ille, qui procul negotiis, / ut prisca gens mortalium»¹⁰²⁴. Цю еподу Горация, що зринала, зокрема, у старих київських курсах поетичного мистецтва¹⁰²⁵, можна назвати, послуговуючись словами Сквороди, сказаними з приводу Горациєвої оди II, 16, «благим наставленням к спокійной жизни». Щоправда, «пороки черні», отой самий «світ», який «ловив та на піймав» Сквороду, каталогізовані тут не так докладно, як у пісні «Всякому городу нрав і права», однак композиційні схеми обох поезій, поза всяким сумнівом, збігаються. Тим паче що далі в листі Скворода говорить: «Sic homo sum: nihil

¹⁰²² «Повернувшись зі школи, я твердо вирішив докладно поговорити з тобою про пороки черні й одразу ж написав ці вірші, взявши за взірець нашого Флакка» [Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1150–1151].

¹⁰²³ «Щасливий, хто й не чув про справи-клопоти, / Живе, як давнє плем'я християн, / Хто серце вдосконалює чеснотами, / Очищує читанням книг святих! / Гірка турбота серця не пече йому, / І не бентежить душу жоден страх. / Та й чорна заздрість не гризе зубами, / І хтивість препогана не жере. / У спокої він час проводить любо, / У мирі із небесними...» [Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1150–1151].

¹⁰²⁴ У перекладі Андрія Содомори: «Щасливий, хто й не чув про справи-клопоти, / Живе, як в давнину жилось» [Квінт Гораций Флакк. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 112].

¹⁰²⁵ Див., наприклад: Довгалецький М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 164.

mihi dulcius nugas istis. Quodsi quando incido in hominem similium nugarum studiosum, tantum non sublimi ferio vertice sidera»¹⁰²⁶. Останні слова – це парафраза заключних рядків оди Горация I, 1 («До Мecenата»): «Quodsi me lyricis vatibus inseres, / Sublimi feriam sidera vertice»¹⁰²⁷.

Отже, аж ніяк не випадково образи, які репрезентують суєтне розмаїття житейських шляхів, у пісні «Всякому городу нрав і права» та в сквородинському перекладі й переспіві Горацієвої оди II, 16 («До Помпея Гросфа»)¹⁰²⁸ присутньо корелюють:

«ПЕРСОНАЖ»

Переклад і переспів оди II, 16 «Всякому городу нрав і права»

КУПЕЦЬ

«Купец покоя в страхѣ
сладка Бога просит»

«Федька купец при аршинѣ
все лжет»

ВЛАСНИК ГРУНТІВ

«Вас Бог одарил грунтами»

«Тот непрестанно стягает
грунта»

ВЛАСНИК ВЕЛИКОГО (НЕЗВИЧНОГО) БУДИНКУ

«Кажется, живут печали
по великих больш домах»

«Тот строит дом свой на
новый манѣр»

¹⁰²⁶ «Така я людина: для мене немає нічого більш приємного, ніж оці дрібнички. І коли я зустрічаю людину, яка переймається такими самими дрібничками, я заледве не торкаюсь головою до зірок» [Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1151–1152].

¹⁰²⁷ У перекладі Андрія Содомори: «Ще ж коли мене й ти лірним співцем назвеш – / Я торкнуся зірок гордим чолом своїм» [Квінт Гораций Флакк. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. – Київ, 1982. – С. 18].

¹⁰²⁸ Слід зауважити, що українські барокові поети перекладали Горация польською та книжною українською мовами, починаючи із 1630 років [див., наприклад: Kalnofoyski A. Гератофрума, lubo Cuda, które były tak w samym świętosdotworonym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 12 (передмова, б. п.); Varanowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 252; Максимович І. Фѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 83, 88; Козачинський М. Философія Аристотелева по умствованію перипатетиков изданная. – Львів, 1745. – Арк. 2 зв.].

ЛЮБИТЕЛЬ ЧУТТЄВИХ НАСОЛОД

«Где не мѣшает ниже страх сна сладка, / «Тѣх безпокоит Венерин
 Ни похоть гадка» Амур»

ВЛАСНИК ЧУЖОЗЕМНИХ ТВАРИН

«Волов изрядних у тебе заводы / «Сей иностранны заводит
 И чужостранных лошадей природы» скота»

Та, крім того, композиційна схема пісні Сковороди «Всякому городу нрав і права», як на мене, має ще й питомо метафізичний вимір, зумовлений передовсім неоплатонічним характером сквородинської моделі буття. Задля того щоб пояснити цю свою думку, дозвольте мені зробити невеличкий філософський відступ.

Як відомо, у рамках неоплатонічної онтології все суще постає шляхом еманациї Єдиного. Неоплатонічна еманацийна драбина: Єдине → розум → душа → космос → матерія – то не що інше, як наслідок взаємодії двох субстанційно різних моментів: Єдиного й матерії. Іншими словами, усе суще існує, з одного боку, завдяки власній причетності до Єдиного, а з другого – завдяки причетності до «меонічної» матерії, зрозумілої як певний усеосяжний принцип становлення речей, така собі «чиста можливість буття»¹⁰²⁹, чи, як казав Олексій Лосєв, «вічна готовність до перетворення на щось»¹⁰³⁰. Отже, «як матерія охоплює геть усе буття, щоб воно було реальним, хоч сама по собі вона не реальна, так і Єдине охоплює й проймає все буття, оскільки без нього жодна річ не була б чимось, тобто не була б єдиною»¹⁰³¹. Тим самим щаблі «розгортання» Єдиного в певному сенсі віддзеркалюють один одного, і тоді вся еманацийна драбина, увесь «великий ланцюг буття» постає у формі велетенської ієрархії «дзеркал», «взірців» та «образів»-відбитків. Один із найглибших філософів-неоплатоніків доби Ренесансу Ніколай Кузанський, чий твори були добре відомі в старій Україні¹⁰³², відтворив це

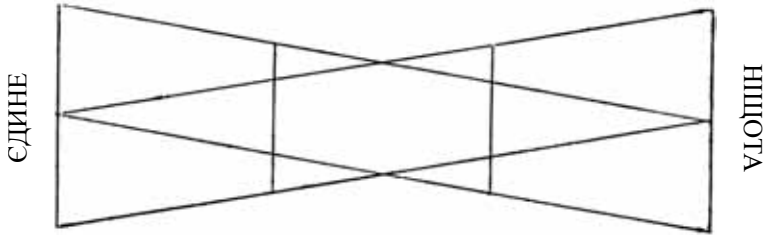
¹⁰²⁹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / Пер. с франц. // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 154.

¹⁰³⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – Москва, 1980. – С. 208.

¹⁰³¹ Там само. – С. 211.

¹⁰³² Див. про це: Історія філософії на Україні: У 3 т. – Київ, 1987. – Т. I. – С. 252. Дехто з істориків філософії стверджував, що Сковорода читав твори Кузанця [див.: Oljančyn D. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des

у вигляді знаменитих «пірамід світла й темряви», розуміючи їх як свого роду схему космосу:



«...Бог, – пояснював Кузанець смисл оцих навзаємно віддзеркалених пірамід, – бувши єдністю, являє собою ніби основу (піраміди) світла, тим часом основою (піраміди) темряви є ніби зло. Усяке твориво, як нам здається, перебуває між Богом та ніщотою»¹⁰³³. Таким чином, «форми видаються тотожними собі в прямих дзеркалах і нетотожними (мінорес) у кривих. Візьмімо найвище сяйво нашого начала, славетного Бога, в якому (сяйві) являється сам Бог, і нехай це буде в нас непорочне й найдовершеніше дзеркало істини, а все твориво нехай буде конкретно визначеними й розмаїто викривленими дзеркалами... Єдина дзеркальна ясність розмаїто світиться у відображеннях цих дзеркал, але в першій, найпрямішій дзеркальній ясності всі дзеркала світяться так, як вони є (схоже можна спостерігати, якщо поставити матеріальні дзеркала в коло одне перед одним), а в усіх інших, обмежених і викривлених, усе постає не таким, яким воно є, але згідним із влаштуванням дзеркала-приймача»¹⁰³⁴. Словом, Єдине й матерія стають діалектично тотожними як «дзеркала»: Єдине є таким як надповне джерело всього сущого, а матерія – як певна «ірреальна межа», неодмінна «умова появи єдиного в іншому»¹⁰³⁵.

Саме тому письменники, що представляють платоніко-неоплатонічну традицію, так часто використовували у своїй творчості різ-

XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 26; Філософія Відродження на Україні. – Київ, 1990. – С. 164].

¹⁰³³ *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. – Москва, 1979. – Т. I. – С. 207.

¹⁰³⁴ Там само. – С. 310.

¹⁰³⁵ *Шичалин Ю. А.* «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. – 1978. – № 1. – С. 155.

номанітні «дзеркальні» метафори. Образ дзеркала відігравав дуже важливу роль, скажімо, у Платона (Алківіад I, 132с–133b, Держава, 510d–511a, 531e–532d), у Платиновій алегорезі міфа про Нарциса, тобто в картині «Нарцисового гріхопадіння»¹⁰³⁶, у Псевдо-Діонісія Ареопігита (Про Божі імена, 4, 4), у «Божественній комедії» Данте (Рай, XIII, 58–72; XXIX, 142–145) тощо. Але зараз для нас найголовнішим є те, що неоплатонічні «піраміди світла й темряви» структурують також семантику «дзеркальних» образів у творах Сковороди. Мені здається, на особливу увагу в цьому сенсі заслуговує репліка Лонгіна з «Розмови про стародавній світ»: «Стань же, если хотишь, на равном мѣстѣ и вели поставитъ вкруг себе сотню зеркал вѣнцем. В то время увидишь, что один твой тѣлесный болван владѣет сотнею видов, от единого его зависящих. А как только отнять зеркала, вдруг всѣ копїи сокрываются во своей исконности, или оригиналь, будьто вѣтвы в зернѣ своем. Однако же тѣлесный наш болван и сам есть едина токмо тѣнь истинного человекѣ. Сїя тварь, будьто обезяна, образует лицевидным дѣянїем невидимую и присносущную силу и Божество *того человекѣ*, коего всѣ наши болваны суть акибы зерцаловидныя тѣни, то являющїяся, то ищезающїи при том, как *истина* Господня стоит неподвижна во вѣки, утвердившая адамантово свое *лице*, вмѣщающее безчисленный пѣсок наших тѣней, простираемых из вездѣ-сущаго и неищераемаго *нѣдра* ея безконечно»¹⁰³⁷.

На мою думку, це просто розкішний образ для розуміння ускладненої різними християнськими конотаціями питома неоплатонічної моделі буття. Принаймні тут є всі її вузлові моменти. По-перше, ідея, чи форма, тобто те, що Сковорода називає «істинною людиною». По-друге, матерія-«меон», така собі ірреальна «дзеркальна поверхня», відображаючись у якій, ідея втрачає свою досконалість, перестає бути тотожною собі й розсипається на «безчислений пѣсок» своїх відбитків-«тіней». По-третє, відображення як таке, тобто матерія, що «перекривляє» ідею, неначе мавпа людину.

Звернімо увагу: змальована Сковородою картина не така універсальна, як «піраміди світла й темряви» Ніколая Кузанського. Якщо Кузанця цікавить універсум, чи, як казав Сковорода, «все-на-все»,

¹⁰³⁶ Hadot P. Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin // Nouvelle revue de psychanalyse. – 1976. – № 13: Narcisses. – P. 81–108.

¹⁰³⁷ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 481.

то в «Діалозі про стародавній світ» ідеться лише про антропологію. Оцей особливий наголос на антропології, на проблемі людини можна вважати однією з характерних рис манери думання Сковороди. Іншими словами, онтологічні «дзеркала» в Сковороди мають сенс і виправдання передовсім на ґрунті антропології. Недаром сквородинська модель дзеркального відображення (не втрачаючи, зрештою, власних онтологічних сенсів) по суті «перетікає» з площини «макрокосмосу» в площину «мікрокосмосу», а отже, зазнає відповідного перекодування. Це можна виразно побачити в одному з листів Сковороди до Михайла Ковалинського, написаному наприкінці червня 1763 року. «...Якщо б ми, – писав тут філософ, – як твердить Теренцій¹⁰³⁸, учились на досвіді інших, виносячи з нього корисне нам, і якщо б ми вдивлялися в життя інших, неначе в дзеркало, то значно менше стосувалися б нас слова: досвід – наставник дурнів. Така поведінка, крім того, що вона дуже корисна, – також надзвичайно приємне видовище. Мудрі люди багато думають про це. Вони, як кажуть, плаваючи в гавані, вивчають з користю для себе нещастя інших і дивляться на них згори, наче гомерівські боги з небес¹⁰³⁹, які радіють не тому, що з іншими щось сталося, а тому, що бачать себе непричетними до цих нещасть і почуваються в безпеці¹⁰⁴⁰. Для чого ж вам розглядати ці розкішні видовища поган? Хіба

¹⁰³⁸ Сковорода переказує рядки комедії Теренція «Самомучитель» (210, 221) [див.: *Теренцій*. Комедии / Пер. с лат. А. Артюшкова; комент. В. Ярхо. – Москва, 1988. – С. 99].

¹⁰³⁹ Образ гомерівських богів-олімпійців, що дивляться з небес на марноту людського життя, є в «Похвалі глупоті» Еразма Роттердамського: коли богам набридають поважні справи, «сідають вони на край неба і, посихлявши лоби, дивляться, чим займаються люди на землі. Для богів це вельми приємне видовище. Боже безсмертний, чого там тільки не побачиш!.. Один упадає за жіночкою... Другого вабить не дружина, а придане... Четвертий перетворює в дурницю жалобу... Шостий все, що тільки може, гребе до себе і пхає в пельку... Сьомий верхом блаженства вважає сон і дозвілля...» [*Еразм Роттердамський*. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Перекл. з латини В. Литвинова, Й. Кобова. – Київ, 1993. – С. 62].

¹⁰⁴⁰ Сковорода нав'язується тут до поеми Лукреція «Про природу речей» (II, 1–4): «Солодко, бурю зустрівши в затишку, на узбережжі, / Море здаля споглядає, де хтось інший потрапив у скруту. / Ні, насолоду приносить не те, що змага когось хвиля, – / Солодко бачити, скільки страждань одігнав ти від себе» [*Тім Лукрецій Кар*. Про природу речей / Переклад, передмова та примітки Андрія Содоморі. – Київ, 1988. – С. 50]. Схожа думка є також у похвалі історії Діодора Сицилійського [див.: *Діодор Сицилійський*. Введение к «Исторической библиотеке» // Вестник древней истории. – 1986. – № 2. – С. 82], яку цитував, наприклад,

світ і юрба – не краще видовище, до того ж безкоштовне, подібне до знаного Піфагорівського торжища¹⁰⁴¹? Ти бачиш, як один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий – нездоровим бажанням вивчити безглузді речі. І хто їх усіх перерахує? Розбери душевні почуття, і ти впевнишся»¹⁰⁴².

Полишаючи осторонь усе ідейне багатство цього надзвичайно цікавого фрагмента й пунктиром зазначивши в примітках наявні в ньому асоціації з відповідними творами Теренція, Лукреція, Цицерона, Діогена Лаерція, Еразма Роттердамського та інших, хочу звернути вашу увагу лише на перекодування філософом неоплатонічної «дзеркальної» моделі.

Феофан Прокопович [див.: *Прокопович Ф.* Про риторичне мистецтво // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1979. – Т. 1. – С. 337–338].

¹⁰⁴¹ Як свідчив Діоген Лаерцій (VIII, 8), Піфагор начебто казав, що «людське життя схоже на якесь гульбище, куди одні приходять заради змагання, другі – заради торгівлі, а найшасливіші – аби подивитися; так і в житті: одні, на манір рабів, жадібні до слави та багатства, а філософи прагнуть самої тільки правди» [*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Москва, 1979. – С. 334]. Докладнішу версію цього сюжету подав Цицерон у своїх «Тускуланських бесідах» (V, III, 8–9): на запитання фліунтського правителя Леонта, хто такі філософи та чим вони відрізняються від інших людей, «Піфагор відповів, що людське життя нагадує йому святкове торжище, котре влаштовують під час найбільш пишних загальногрецьких ігор. Одні люди прагнуть отримати там вінок слави та відомості вправами загартованих тіл, інші приходять задля того, щоб нажитися, продаючи або купуючи щось, а треті, найрозумніші, не шукають собі ані оплесків, ані прибутку, а приходять лиш подивитися, що та як тут діється. Так само й ми нібито прибули з іншого життя в це життя, як прибувають на святкове торжище з іншого міста, і одні природно покликані слугувати славі, інші – зискові, та лиш дехто, відкинувши всі інші справи, уважно придивляється до природи речей, – саме вони й називаються «шанувальниками мудрості», тобто філософами; і як на змаганнях найшляхетнішим є дивитися й нічого не шукати для себе, так і в житті найкраще споглядати та пізнавати речі» [*Марк Туллий Цицерон.* Избранные сочинения. – Москва, 1975. – С. 325–326]. Можливо, безпосереднім джерелом цього епізоду став діалог Еразма Роттердамського «Гамірливий бенкет». Пор.: «Усіх, хто зібрався на торжищі, Піфагор поділив на три групи: одні прийшли, щоб продати, другі – щоб купити, нарешті, треті прийшли на ринок з однією-єдиною метою – подивитись, що сюди привезли та що тут діється; і тільки вони щасливі, тому що вільні від турбот і радіють просто так, безкорисно. Філософ у нашому світі... поводитьсь саме так, як ці люди на торжищі» [*Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто / Пер. с лат. С. Маркиша. – Москва, 1969. – С. 301].

¹⁰⁴² *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1135–1136.

Отже, по-перше, місце ідеї посідає тут мудрець-споглядач, чи, як казав Сковорода, «обсерватор». Це вільна від марного світу людина, людина, що прагне «уподобитись шару, кой всю однаков, куди ни покоти»¹⁰⁴³. Він сприймає світ крізь призму категоріальної схеми: ідея – «меон» – образи, – і це дозволяє йому розгледіти за «гримасами» матерії красу ідеї, а отже, стати причетною до цієї ідеї, підносячись на височинь «гомерівських богів».

По-друге, непричетні до Софії-Премудрості люди, котрих бачить скрізь довкола обсерватор-мудрець, перетворюються на «дзеркальні» відображення його самого: матерія-«дзеркало» в поста-тях інших людей ніби «мавпує» самого мудреця, окреслюючи всі можливі шляхи людського «різнопуття», що їх він має уникнути, аби не стати порожньою тінню «істинного чоловіка», яким є сам Христос.

Оця інтровертована модель еманційного віддзеркалення, як впливає з подальших міркувань Сковороди, характерна лише для мудреця. Тим часом у свідомості людини з нерозумного світового «торжища», котра, як казав колись Григорій Ниський, «має власне існування в самому небутті», ця модель постає перекинутою «догори дном»: тут панує свого роду зворотна перспектива, така собі «дзеркальна інверсія» (*Um-Spiegelung*). Це той стан, коли «перекинутий розум людини замість того, щоб віддзеркалювати вічність, віддзеркалює в собі безформну матерію»¹⁰⁴⁴. Ось що каже, наприклад, безіменний «книжник» – герой трактату «Лотова дружина»: «Радуга во облакъ, красавица в зеркаль, а прекрасный Наркісс мой, мір сей видимый во очах моих, будьто в двоих зеркалушках, смотрит на себе, амурится и любитися сам собою непрестанно...»¹⁰⁴⁵. Звернімо увагу, що в усіх трьох випадках-прикладках цей «філософ юрби» говорить про еманційні віддзеркалення вторинного порядку: веселка є «тінню сонця», а її віддзеркалення в хмарі – тинь тині; тіло красуні є «тінню» «істинної людини», а його відображення в дзеркалі – тинь тині; видима природа є тінню природи невидимої, а її відображення в очах людини – тинь тині. Увесь «великий ланцюг буття», тобто всю сферу становлення, «плотяна» людина

¹⁰⁴³ Там само. – С. 1182.

¹⁰⁴⁴ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 307.

¹⁰⁴⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 779.

сприймає ніби зі споду, з погляду матерії, а не ідеї. Коли видимий світ споглядає мудра людина, то «дзеркалом» є власне цей світ, коли ж на нього дивиться людина юрби, – «дзеркалами» стають її очі.

Розглянута мною категоріальна схема: ідея – «меон» – відображення, – крім усього іншого, є свого роду *метафізичним підложням* риторичної схеми опису життєвого вибору, що її Сковорода поклав в основу композиції пісні «Всякому городу нрав і права». Спробуймо це прослідкувати.

Перша строфа пісні подає ідею еманційного віддзеркалення в, сказати б, іконічно-абстрактному вигляді. Тут поет-філософ неначе розставляє «вінцем» «дзеркала» матерії, котрі годні позбавляти тотожності ідею «істинної людини»:

Всякому городу нрав и права.
 Всяка имѣет свой ум голова.
 Всякому сердцу своя есть любовь.
 Всякому горлу свой есть вкус каков¹⁰⁴⁶.

Це – з одного боку. А з другого – поет виокремлює свого ліричного героя-обсерватора:

А мнѣ одна только в свѣтѣ дума.
 А мнѣ одно только не идет с ума¹⁰⁴⁷.

Опозицію «обсерватора» та «дзеркал» додатково підкреслює тут анафора: «Всякому... Всяка... Всякому... Всякому... : А мнѣ одна только... А мнѣ одно только...».

Подальше розгортання заявленої епіграфом теми: «Блажен муж, иже во премудрости умрет и иже в разумѣ своем поучается святыни»¹⁰⁴⁸ – постає у формі, кажучи словами К'єркегора, «втіленого мавпування» «дзеркалами» ідеї «істинної людини»:

¹⁰⁴⁶ Там само. – С. 60.

¹⁰⁴⁷ Там само.

¹⁰⁴⁸ Книга Ісуса, сина Сирахового 14: 21. Ранішим епіграфом до цієї пісні були слова: «Solum curio feliciter mori» («Дбаю тільки про те, щоб щасливо померти»).

Петр для чинов углы панскіи трет.
Федька купец при аршинѣ все лжет.
Тот строит дом свой на новыи манѣр...¹⁰⁴⁹

Словом, далі йде досить довга вервечка «негативних персонажів». Власне кажучи, тут ідея присутня в тексті як неодмінна умова появи «іншого». Вона, таким чином, існує у власному інобутті, тобто в реєстрі дзеркальних відображень, які її «перекривляють». А те, що ліричний герой пісні «Всякому городу нрав і права» явно причетний до ідеї «істинної людини», перетворює категорії еманацийного віддзеркалення на моменти практики самопізнання. Іншими словами, можливість переведення вселенської діалектики Єдиного та ніщоти в діалектику «я – не-я», яка була відчутна ще в Плотина¹⁰⁵⁰, Сковорода реалізує тут повною мірою. Отже, сквородинський ліричний герой навряд чи є тим «злолукавим зерцалом», яке, вважаючи себе за бездоганне, засуджує інших: його очі не ставали «зеркалушками», що відбивають у собі весь світ з його «плотяними» людьми, як очі «книжника» з «Лотової дружини». Навпаки, світ у всіх своїх барвах перетворюється на розташовані по колу «дзеркала», що відображають психомахію – боротьбу між розумом і пристрастями, яка точиться в душі мудреця.

* * *

Таким чином, характерний для українського літературного бароко риторичний спосіб «становлення Буття у Слово» на всіх щаблях свого розгортання (*inventio – dispositio – elocutio*) надавав творам наших авторів особливої раціональності, яка зумовлювала явище виразної *літературно-філософської конвергенції*.

¹⁰⁴⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 60.

¹⁰⁵⁰ Див. про це: Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. с франц. – Москва, 1991. – С. 22; Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). – Москва, 1987. – С. 45.

Розділ 2

БАРОКОВА КАРТИНА ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ

Навряд чи помилюся, коли скажу, що однією з найхарактерніших рис переважної більшості жанрів української літератури часів бароко є їхня програмовість, прагматичність, інструментальність. Мені здається, що цю рису чи не найкраще віддзеркалює наше старе слово «учительність». Вирозніжний учительно-терапевтичний характер мають тут, скажімо, численні богослужбові книжки. Як писав Климентій Зіновійв: «На книгах бо вѣрныє молятся ко Богу, / и в книгах обрѣтают до неба дорогу. / Кгды убо правылныє книги хто читает, / таков бесѣду с самим Богом отправляет»¹⁰⁵¹. Щось подібне, поза сумнівом, слід ка-

¹⁰⁵¹ *Климентій Зіновійв*. Вірші. Приповісті посполиті. – Київ, 1971. – С. 144. Див. також: *Плетенецький Є*. Перша передмова до книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Тітов Хв*. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 54; *Копистенський З*. Друга передмова до книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Тітов Хв*. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 59–61; *Копистенський З*. Присвята князю Стефану Святополк-Четвертинському книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Тітов Хв*. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 75; *Кирилович Й*. Передмова до Псалтиря 1624 р. // *Тітов Хв*. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 90; *Кизаревич Ф*. Передмова до Акафіста 1625 р. // *Тітов Хв*. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 131; *Беринда С*. Передмова до книги «Преподобного отца нашего Дорофея поучения душеполезна различна» 1628 р. // *Тітов Хв*. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 192; *Земка Т*. Друга передмова до Службеника 1629 р. // *Тітов Хв*.

зати й про життя святих, зокрема, про четьї-мінеї Дмитра Туптала: «По книзѣ сей и жити требѣ и читати; / Тако чтый сію житій книгу єсть блаженный, / С книги живота вѣчна не будет сотренный»¹⁰⁵². Ясна річ, «учительність» характерна також для богословсько-полемічних трактатів. Згадаймо для прикладу, що писав щойно згаданий Туптало, звертаючись до читача, у своєму знаменитому «Розиску...»: «Сіє убо моє посланіє вмѣсто мене буди, проходя грады и веси спархіи нашея и уча вы...»¹⁰⁵³. Я вже не кажу про величезний корпус церковних казань, чийм основним завданням було якраз повчати, повчати й повчати. Бо що таке казання, як не проповідь Божого слова? Недаром Іоанікій Галятовський у своїй гомілетичній «Науці...» особливо наголошував на зрозумілості тексту проповіді: «Старайся, жебы всѣ люде зрозумѣли тое, що ты мовиш на казаню... Если будеш слово Божіє проповѣдати, а нѣкто его не зрозумѣт, себе самого будеш проповѣдати и выславляти, не слово Божіє»¹⁰⁵⁴. І це попри те, що українські проповідники часів бароко дуже часто вдавалися до найрафінованіших і, як на мене, надзвичайно складних для розуміння концептних образів, часом перетворюючи свої проповіді на справжні візерунки ерудиції, дотепності тощо. Однак навіть найрадикальніша «концептна» стилістика ніколи не перетворювала текст на таке собі «мистецтво для мистецтва», хоч колись українські історики літератури, які були носіями народницької ідеології, закидали письменникам доби бароко «схоластичність», «відірваність від інтересів народу» та, зрештою, і те, що це таки було нелюбе їм «мистецтво для мистецтва»¹⁰⁵⁵. Але що вже казати про церковну проповідь, коли навіть звичайнісінькі ліричні медитації на теми марності світу, іншими словами, на тему смерті, мали дуже чітку прагматичну настанову. Чи не найкрасномовнішим прикладом тут, мені здається, може бути один епізод із «Мандрів» Василя

Матеріали для історії книжної справи в Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 199, 211.

¹⁰⁵² Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 1 (б. п.).

¹⁰⁵³ Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 7.

¹⁰⁵⁴ Галятовський І. Наука, або Способ зложеня казаня // Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 517 зв.

¹⁰⁵⁵ Див. про це: Чижевський Д. Український літературний барок. Нариси. Частина перша // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. – Прага, 1941. – Т. 3. – С. 41–108.

Григоровича-Барського. Ось наш мандрівник опиняється на острові Закінф. Чекаючи на корабель, який міг доправити його до Константинополя, Григорович-Барський знаходить собі помешкання в тамтешньому монастирі. І ось тут із ченцем-мандрівником сталося лихо: він чи то закохався в якусь жінку, чи та жінка просто стала йому снитися. Словом, його почав мучити «біс плоті». І що ж робить Григорович-Барський, щоб перемогти цього «біса»? Складає набожну поезію-акровірш: «Живущи аз в означенном монастырѣ, смущаемъ быхъ страстьми вожделѣннѣй плотскихъ, к утушенію коихъ сочинилъ слѣдующую псалму, изображающую имя и прозваніе мое, си есть Василій Григорович Барскій, в началныхъ литерахъ...»¹⁰⁵⁶.

Зрештою, те саме можна сказати й про численні світські жанри. Цілком інструментальну роль виконують, звісно, сатиричні твори. «...Картаючи гріх заради його усунення, – писав, наприклад, Феофан Прокопович, – сатира має піклуватися про те, щоб замість зцілення не завдати шкоди й не збурити душу...»¹⁰⁵⁷. Цілком інструментальну роль виконують також байки, про що дуже яскраво писав Сковорода: «Ни одни краски не изъяняютъ розу, лілію, нарцисса столько живо, сколько благолѣпно у ихъ образуетъ невидимую Божию истину, тѣнь небесныхъ и земныхъ образов. Отсюда родились *hieroglyphica, emblemata, symbola*, таинства, притчи, басни, подобія, пословицы... И не дивно, что Сократ, когда ему внутренній ангел, предводитель во всѣхъ его дѣлахъ¹⁰⁵⁸, велѣлъ писать стіхи, тогда избралъ *Езоповы басни*»¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁶ [Григорович-Барський В.] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго-Плак-Албова, уроженца кievскаго монастыря антиохійскаго путешествіе к святымъ мѣстамъ в Европѣ, Азии и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченое в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 125.

¹⁰⁵⁷ *Procopowitʒ Th. De arte poetica libri III.* – Mohiloviae, 1786. – P. 157.

¹⁰⁵⁸ Ідеться про «даймона». Як писав Ксенофонт Афінський (Меморабілії, I, 1, 2), «по всьому місту ходили чутки про оповідки Сократа, начебто божественний голос дає йому вказівки: саме це, як я гадаю, і стало основним підґрунтям для звинувачення його в тому, що він запроваджує нових богів» [Ксенофонт Афінський. Сократические сочинения: Воспоминания о Сократе. Защита Сократа на суде. Пир. Домострой / Перевод, статьи и комментарии С. И. Соболевского. – Москва; Ленинград, 1935. – С. 21]. Сковорода знав твір Плутарха «Про Сократоваго демона».

¹⁰⁵⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 155. Про це йдеться в Платоновому діалозі «Федон» (Федон, 60с–61b). Діоген Лаєрцій (II, 42) також свідчив, що Сократ склав езопівську байку [див.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Москва, 1979. – С. 117].

Зрештою, чи не вся поезія як така мала «учительний» характер, адже «поети – тлумачі слів і помислів Бога, вони розкривають їхню суть, участь людей священнодіянню і богопоклонінню: завдяки поетам смертні навчаються всілякому добру»¹⁰⁶⁰.

Тож цілком природно, що будь-який складник *іконосфери*, тобто кола найбільш уживаних образів, української літератури часів бароко («море», «пристань», «шлях», «дзеркало», «театр», «війна», «крила» та інші), будучи, сказати б, «вбранням» найрізноманітніших мисленнєвих сюжетів, має той чи інший екзистенційний вимір. Більше того, мені здається, що ці образи можна поєднати в таку собі самодостатню картину-інваріант, яку я б назвав *бароковим міфом про людське життя*.

І, на мою думку, в самісній серцевині української барокової іконосфери перебувають «мариністичні» образи, характерні для європейської літературної традиції ще від часів греко-римської старовини¹⁰⁶¹. Досить пригадати бодай те надзвичайне багатство семантики, що пов'язане з образом моря. Наші барокові автори звично називали «морем» Бога («Бог – це глибоке море»¹⁰⁶²), Діву Марію («Марія значит море»¹⁰⁶³), людське життя¹⁰⁶⁴, говорили про «глибоке

¹⁰⁶⁰ *Крекотень В. І.* Київська поетика 1637 р. // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. – Київ, 1981. – С. 126.

¹⁰⁶¹ Див. про це: *Миллер Т. А.* Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста (Попыт сравнительного анализа) // *Античность и современность: К 80-летию Ф. А. Петровского.* – Москва, 1972. – С. 360–369.

¹⁰⁶² *Galatowski I.* Stary Kościół Zachodni... – Nowogrod-Siewierski, 1678. – К. 1 (присвята, б. п.). Див. також: *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 1 зв.; *Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніе извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ.* – Кутейно, 1654. – Арк. 189; *Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 72–72 зв.; *Varanowicz Ł.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 315; *Максимович І.* Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 125; *Максимович І.* Оѳеатроу, или Позору нравочелный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 257 зв.

¹⁰⁶³ *Галатовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 123 зв. Див. також: *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Pozzań, 1788. – S. 79; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 388; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 9 зв., 374; *Varanowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 222–223; *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 437; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 16, 105 зв.; *Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближней и далной пещерѣ нетлѣнно почивают.* – Київ, 1763. – Арк. 34.

¹⁰⁶⁴ Див.: *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліе учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 212, 298 зв.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословіи. –

море Божої хвали»¹⁰⁶⁵, «море» «злостивого свѣту»¹⁰⁶⁶, «море огненное геенское»¹⁰⁶⁷, «море поганской безбожности»¹⁰⁶⁸, «море людей гнѣвливых»¹⁰⁶⁹, «море» серця¹⁰⁷⁰, «море» сліз¹⁰⁷¹, «море грѣхов»¹⁰⁷², «море страстей мірских»¹⁰⁷³, «море» Божого милосердя¹⁰⁷⁴, «море» Божого гніву¹⁰⁷⁵, «море всякого веселія»¹⁰⁷⁶, «море» «небесной славы»¹⁰⁷⁷. І це, ясна річ, далеко не вичерпний реєстр значень образу моря¹⁰⁷⁸.

Утім, мені здається, найчастіше «море» репрезентувало тоді *плинність видимого світу*. «Образ міра сего, – писав, наприклад, Дмитро Туптало, – показують нас географи и космографы, но наи-

Унів, 1692. – Арк. 61 зв., 71; *Jaworski S. Pelnia nieubuywaiacey chwały...* – Kiiow, 1691. – К. 24–25 (б. п.); *Максимович І.* Богомыслиє. – Чернігів, 1710. – Арк. 290.

¹⁰⁶⁵ *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Roszaiow, 1788. – S. 151.

¹⁰⁶⁶ *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 47 зв.–48.

¹⁰⁶⁷ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 16 зв., 21 зв., 24, 25, 213, 224 зв., 228, 256 зв.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 6, 109, 176, 193 зв., 210, 213 зв.

¹⁰⁶⁸ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 55 зв.

¹⁰⁶⁹ *Галятовський І.* Казаня, приданьи до книги «Ключ разумѣнія» названою. – Київ, 1660. – Арк. 21 зв.

¹⁰⁷⁰ *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 62.

¹⁰⁷¹ *Волкович І.* Розмышлянне о муцѣ Христа, Спасителя нашего. При тым веселая радость з триумфального его Воскресенія // Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 152, 159.

¹⁰⁷² *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 249; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 6.

¹⁰⁷³ *Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 93 зв.; *Величковський І.* Твори. – Київ, 1972. – С. 163; Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближной и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 35 зв., 50, 84.

¹⁰⁷⁴ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 481; *Туптало Д.* Слово на празденство явленія пречистыя ікони Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи в градѣ Казанѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 99.

¹⁰⁷⁵ Образ примиренія грѣшного челоуѣка с Богом. – Почаїв, 1756. – Арк. 31.

¹⁰⁷⁶ *Максимович І.* Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 269.

¹⁰⁷⁷ Там само. – Арк. 270.

¹⁰⁷⁸ Пор., наприклад: *Kotarski E.* Metaforyka morska w literaturze staropolskiej // Studia o metaforze / Pod red. E. Sarnowskiej-Temierusz. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1980. – S. 75–96.

лучшій образ міра сего, от Бога написанный, есть море. В морской водѣ, аки в зеркалѣ, наилучше мір сей увидѣти мощно. Как много есть перемѣн на мори, толико в мірѣ сем. Якоже на мори во время волненія возносятся волны и низпадают, восходят до небес и нисходят до бездн, глаголет Псаломник¹⁰⁷⁹, тако в мірском волненіи не єдин Капернаум возвышается до небес и даже до ада нисходит»¹⁰⁸⁰.

Яб сказав, що якась питомо діонісійська плинність, непостійність, перемінність, а то й екстатичність дочасного людського життя (зрештою, усієї сфери становлення!) змушує наших письменників раз по раз повторювати різними мовами одну й ту саму думку про світ як «море»: «Чрез море свѣт сей облудный розумѣтся»¹⁰⁸¹, «świat ten szerokie morze»¹⁰⁸², «oceanus orbis est»¹⁰⁸³. І цим мисленним «морем»

¹⁰⁷⁹ Книга Псалмів 106 (107): 26.

¹⁰⁸⁰ *Туптало Д.* Слово в недѣлю вторую по всѣх святых // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 70. Останні слова – парафраза Євангелія від Матвія 11: 23. Пор.: «И ты, Капернауме, иже до небес вознесыйся, до ада снидеші...».

¹⁰⁸¹ *Радивилоський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 168.

¹⁰⁸² *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 25.

¹⁰⁸³ *Jaworski S.* Pelnia nieubuywającey chwały... – Kiiow, 1691. – К. 24 (б. п.). Див. також: *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 56; *Транквіліон-Ставровецкий К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 245 зв., 274 зв.–275, 298; *Транквіліон-Ставровецкий К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 143 зв.; *Kalnofoyski A.* Терагоуруѣца, lubo Cuda, które były tak w samum świętoudotworным monastyrу Piecharskim, iako у obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 214; Євангеліє учителное. – Київ, 1637. – С. 354; *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 50, 112; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 25 зв., 31, 329, 389 зв.; *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 24 зв., 243, 244 зв., 258 зв., 387, 107 (друга пагін.), 117 (друга пагін.); *Радивилоський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 921; *Радивилоський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 105, 106 зв., 161 зв.–171 зв., 222; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 94–95; *Туптало Д.* Книга житій святых. – Київ, 1689. – Арк. 68 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святых. – Київ, 1705. – Арк. 102; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю Фомину // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 15 (друга пагін.); *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю девятую по Святом Дусѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 133 зв.–134 (друга пагін.); *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю пред просвѣщенієм // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 26; *Туптало Д.* Слово на празденство явленія пречистыя іконы Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи в градѣ Казанѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго:

світу пливуть різні-різні кораблі й кораблики. Серед них керований «навкліром»-Христом «корабель» Божої церкви. «Церков Христова, – писав Стефан Яворський, – єсть корабль, в нем же и ты плवेशи в пристанище небесное»¹⁰⁸⁴. А поруч – «корабель» Діви Марії: «корабль Марія речется»¹⁰⁸⁵. Тут-таки й «корабель»-хрест. «Святыи Андрей, – писав, наприклад, Лазар Баранович, – плаваніє творяще по своєї крови на крестном корабли»¹⁰⁸⁶. Можна уявити в образі

В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 106; *Туптало Д.* Поученіє на пречестную память великаго святителя Ніколая, архієпископа Мірлікійскаго // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 417, 418; *Прокопович Ф.* Слово в день святаго благовѣрнаго князя Александра Невскаго // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – С. 3; *Максимович І.* Царскій путь креста Господня, вводящій в живот вѣчный. – Чернігів, 1709. – Арк. 149–152, 171–175 зв.; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 51, 106; *Величковський П.* Письма // Житіє и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго с присовокупленієм предисловий на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайскаго, Исихія Пресвитера и Нила Сорскаго, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвеніи и молитве. – Москва, 1892. – С. 226; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 260, 361. Пор.: *Picinellus Ph.* Mundus symbolicus. – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. I. – P. 109–113.

¹⁰⁸⁴ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. Див. також: *Транквіліон-Ставровецкий К.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 40, 297 зв.; *Транквіліон-Ставровецкий К.* Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 63 зв., 67; Євангеліє учительное. – Київ, 1637. – С. 388; Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 55; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 55–55 зв. (друга пагін.); *Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 149 зв.; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 98 зв.; *Радивилівський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 162 зв.–171 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1795. – Арк. 68 зв.; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 608; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю девятую по Святом Душѣ // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 131 зв., 134 (друга пагін.); *Максимович І.* Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 390, 392–392 зв., 395 зв., 403 зв.; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 7 (присвята, б. п.), 103.

¹⁰⁸⁵ *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 173 зв. – Див. також: *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 41.

¹⁰⁸⁶ *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 82. Див. також: *Баранович Л.* Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 2; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 78.

«корабля» і твою надію-«упованіє»¹⁰⁸⁷. Зрештою, час нашого земного життя – це так само не що інше, як «корабель». «То жизни нашае краткое настоящее «нынѣ», – писав Дмитро Туптало, – может ли что само собою дѣяти... Ничтоже, развѣ токмо тещи непрестанно. Тещи же толь скоро, якоже по воздуху птица и яко по морю корабль, вѣтром женомый»¹⁰⁸⁸. І всі ці та інші «кораблі» несуть людину до її вічного «пристанища»-«берега», що ним є Царство Небесне. Саме це мав на думці, наприклад, Феофан Прокопович, коли змальовував ось таку картину «моря» й «берега»: «Не усомнѣваюся, яко святіи угодницы Божіи, безпечалнаго онаго уже доплывшіи брега, нас, братію свою, волнующихся еще и бѣдствующих, видят...»¹⁰⁸⁹. Та

¹⁰⁸⁷ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 353 зв.

¹⁰⁸⁸ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 206 зв. Див. також: *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю девятую по Святом Дусѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 134 зв. (друга пагін.); *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 295 зв.

¹⁰⁸⁹ *Прокопович Ф.* Слово в день святого благовѣрнаго князя Александра Невскаго // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1761. – Ч. 2. – С. 3. Див. також: *Смотрицький Г.* Предисловіє к благовѣрному и православному всякого чина, возраста же и сана читателеви // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 46; [*Смотрыц'кы М.*] Ἐρηϋος, то iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 2 (передмова, б. п.); *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 42, 213 зв.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 54; *Kalnofskyi A.* Тераѳоуρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętodusotwornym monastyrу Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 105; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 98 зв.; *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 128; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 107 (друга пагін.), 117 (друга пагін.); *Радивилевський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 253; *Туптало Д.* Книга житій святых. – Київ, 1689. – Арк. 138; *Туптало Д.* Апологія // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: У 3 ч. – Київ, 1824. – Ч. I. – С. 122; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю тридцать первую по Святом Дусѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 2. – С. 652; Алфавит духовный в пользу іноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 62 зв., 153 зв., 164 зв.; *Максимович І.* Осм блаженства євангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніє. – Чернігів, 1709. – Арк. 88; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 79; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 6 зв. (присвята, б. п.), 103, 318 зв.–319; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 598; Шесто-

й сама людина в її дочасному житті – то корабель на хвилях розбурханого моря. «Что ест корабль на водѣ, – прямо писав Антоній Радивиловський, – то ест человѣк на сем свѣтѣ»¹⁰⁹⁰.

«Море» й «пристань» постають у цій картині трансцендентними, як життя й смерть. Саме про це писав Григорій Сковорода в листі до Івана Диського від 20 листопада 1778 року: «И будьто мореходец плыву, выглядывая, не видать ли сладчайшаго от всѣх бѣд пристанища – смерти»¹⁰⁹¹.

Ясна річ, це стара-престара картина. Про смерть як про людське «пристанище» не раз писали ще грецькі та римські класики, наприклад Сенека в «Моральних листах до Луцілія» (LXX, 3): «...Це – гавань, якої іноді мусимо шукати самі, але відмовлятися від неї не повинні ніколи»¹⁰⁹². Та ще більшого поширення ця метафора набуває в християнському письменстві. Недаром в Іоана Златоуста «тиха гавань» здебільшого символізує смерть¹⁰⁹³. Певну іманентизацію трансцендентного можна помітити хіба що тоді, коли письменник говорить про смерть не як про відокремлення душі від тіла, а як про звільнення душі від пристрастей¹⁰⁹⁴, тобто тоді, коли йдеться про аскетичну настанову «смерті для світу», як ось у цій поезії Сковороди, що була навіяна віршем з Євангелії від святого Луки 5: 3: «И сѣд учаше из корабля народы»:

днев. – Чернігів, 1749. – Арк. 228; *Кроковський Й.* Акафіст святій великомучениць Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 30 зв.; Псалтырь с толкованієм. – Київ, 1755. – Арк. 5; Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближной и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 3, 11; *Величковський П.* Письма // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и сподстником старцем Василием Поляноремурльским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 226.

¹⁰⁹⁰ *Радивиловський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 255. Див. також: *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 83–84.

¹⁰⁹¹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1274.

¹⁰⁹² *Луцій Анней Сенека.* Моральні листи до Луцілія / Переклад з латини Андрій Содомора. – Київ, 2005. – С. 233.

¹⁰⁹³ Див.: *Миллер Т. А.* Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста (Опыт сравнительного анализа) // Античность и современность: К 80-летию Ф. А. Петровского. – Москва, 1972. – С. 368.

¹⁰⁹⁴ Характерні для літератури бароко виміри поняття «смерть» див., наприклад: *Ostrowski J.* Pamiątka pogrzebowa iаśnie oswieconego xiązęcia Ianusza z Ostroga... – Kraków, 1621. – К. 2 v.–3 (б. п.).

Плаває в гавані той, хто живе вдалині від марноти,
 Той, хто нічим не клопочеться і зневажа честолобство,
 Хто віддається на хвилі світу цього обережно,
 Плаває в гавані той – човен його у безпеці.
 Той же, хто в море глибоке свої повертає вітрила:
 Страх його мучить який? хвилі шттовхають які?
 Вчетверо щасніший той, хто не виходив у море,
 Спокій розумний і Музу понад усе полюбив.
 О, мій божественний спокою, о ці незбагнені Божі
 Дари. Цінність твою годен лиш розум пізнати.
 Плавай же в гавані ти, нехтуй дарами юрби!
 Той, хто довірився морю, вже не належить собі.
 Що тобі клопоти світу? Клопоти – терни колючі,
 Ті, що заглушують враз Божі священні слова.
 Їх-бо не сіє Христос¹⁰⁹⁵, не проповідує в морі.
 Плаває в гавані він: тут він навчає своїх¹⁰⁹⁶.

І оце надзвичайно гостре відчуття *плинності* й *протейності* світу, що його чудово віддзеркалює «мариністична» образність, набуває, мабуть, іще більшої сили, коли барокові автори починають говорити про різноманітні *метаморфози*, взяті щонайперше з репертуару грецької та римської міфології. Згадаймо для прикладу ось хоч би ці рядки поезії Стефана Яворського:

Dziwna metamorphosis w świecie niegdy trwała,
 Która w rzeczy rozliczna ludzi zamieniała:
 Tu Narcys zdziwiwszy się w źródle swej piękności,
 W kwiatek tegoż imienia swe zamienia kości.
 Tu Nioba po dziatkach swoich gdy łązy leie,
 Znagła od nieznosnego żalu kamienieie [...]
 Innych metamorphoses wyczytasz bez miary,
 Które są u poetów artykułem wiary¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁵ Поет має на думці притчу про сіяча, зокрема слова: «А інші [зерна] попадали в терен, – і вигнався терен, і їх поглишив» (Євангелія від св. Матвія 13: 7).

¹⁰⁹⁶ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1113–1114.

¹⁰⁹⁷ *Jaworski S.* Pelnia nieubuywającej chwały... – Kiiow, 1691. – К. 30 (б. п.).

Недаром, скажімо, Овідій, перш за все, як автор «Метаморфоз», привертая таку пильну увагу наших письменників XVII–XVIII століть, зокрема Афанасія Кальнофойського¹⁰⁹⁸, Іоанікія Галятовського¹⁰⁹⁹, Лазаря Барановича¹¹⁰⁰, Івана Максимовича¹¹⁰¹, Стефана Яворського¹¹⁰², Дмитра Туптала¹¹⁰³, Григорія Сковороди¹¹⁰⁴ та інших. Та й старозаповітна історія перетворення Лотової дружини на соляний стовп не раз ставала об'єктом уваги наших авторів. Вони могли трактувати історію цієї метаморфози в буквальному сенсі¹¹⁰⁵. Могли надавати їй суто морального значення, як-от у Івана Максимовича: «Жена Лотова, в столп сланій претворшися, доселъ нам проповѣдуєт, да не зриаєм воспят, яже суть в мірѣ, но правым путем до небеснаго отчества течем»¹¹⁰⁶. А Григорій Сковорода присвятив цій історії спеціальний трактат під назвою «Лотова дружина», інтерпретуючи цю метаморфозу в містичному ключі як певне інакомовлення про те, що текст Біблії слід розуміти лише в символічному сенсі. Я б сказав, що «Лотова дружина» Сковороди – це така собі

¹⁰⁹⁸ *Kalnofoyski A. Тераτούρρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętucudotwornym monasteru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach.* – Kiiow, 1638. – S. 2, 155.

¹⁰⁹⁹ *Галятовський І. Небо новое.* – Львів, 1665. – Арк. 52; *Galatowski I. Stary Kościół Zachodni...* – Nowograd-Siewierski, 1678. – S. 72.

¹¹⁰⁰ *Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary.* – Nowograd-Siewierski, 1676. – К. 6 в. (передмова, б. п.).

¹¹⁰¹ *Максимович І. Оѳатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком.* – Чернігів, 1708. – Арк. 8 зв., 74 зв., 95, 97, 186, 230 зв., 282, 301, 306 зв., 315, 316.

¹¹⁰² *Яворський С. Змагання перипатетиків курс перший, або Логіка згідно поглядів глави перипатетиків Арістотеля Стагірита на арені православно-руської боротьби (Велика логіка) // Яворський С. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1992. – Т. 1. – С. 519; Яворський С. Камень вѣры.* – Київ, 1730. – С. 74.

¹¹⁰³ *Туптало Д. Лѣтопись // Сочинения свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 250.*

¹¹⁰⁴ *Сковорода Г. Повна академічна збірка творів.* – С. 941.

¹¹⁰⁵ *Див.: Галятовський І. Месія правдивый.* – Київ, 1669. – Арк. 226; *Туптало Д. Книга житій святих.* – Київ, 1700. – Арк. 605; *Туптало Д. Лѣтопись // Сочинения свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 227, 409–410.*

¹¹⁰⁶ *Максимович І. Богомыслиє.* – Чернігів, 1710. – Арк. 297. *Див. також: Діоптра сирѣчь Зерцало, albo Изображеніе извѣстное живота челоѳьческаго в мирѣ.* – Кутейно, 1654. – Арк. 183; *Полоцький С. Вечеря душевная.* – Москва, 1681. – Арк. 56; *Леванда І. Слова и рѣчи.* – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 18–19, 95.

декларація стрімкого пориву в небеса, *ins Blaui*, на теренах біблійної герменевтики: «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 тайна¹¹⁰⁷. Вот куда жена привела! в Содом. А Содом же куда ведет? Туда, куда дым восходит. Дым его восходит в небо. Дым его поднялся в гору. Дым, чад, дух, мысль, толк есть то же»¹¹⁰⁸.

Мотив *плинності* (*varietas*) видимого світу українські барокові письменники майже неодмінно пов'язували з мотивом його *марності* (*vanitas*). Узяти хоч би поезію Івана Орновського, який писав:

O! nic na świecie, nic iest statecznego,
 O! nic gruntownego,
 Nihil est in rebus humanis perpetuum
 Wszystko za czasem wniwecz się obraca,
 Godzin bieg się straca¹¹⁰⁹.

Важко собі навіть уявити, як часто наші автори говорили про «*marność świata tego*»¹¹¹⁰, про «сегосвѣтныи марности»¹¹¹¹, про те, що «*wszystko iest marność*»¹¹¹², «суєта суєтств и єдиный тщеты»¹¹¹³. Недаром тут раз по раз зринають образи зрадливо-го щастя-«фортуни»¹¹¹⁴, квітки, яка сьогодні цвіте, а вже завтра

¹¹⁰⁷ За словником Памви Беринди, *Содом* означає «таємниця» [див.: *Беринда П.* Лексикон славенороскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 455]. Можна припустити, що Сковорода має тут на думці також суто богословське трактування слова *таємниця*, адже, як писав Стефан Яворський, «тайна, по богословському опредѣленію, есть образ, или знаменіе видимое невидимыя вещи» [*Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 433].

¹¹⁰⁸ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 780–781.

¹¹⁰⁹ *Ornowski J.* Bogaty w parenlele, sławę u honory wirydarz herbownemi wemożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 49 v. (б. п.).

¹¹¹⁰ *Pociej H.* Kazanie i homilie. – Poczaioiw, 1788. – S. 6, 22, 28.

¹¹¹¹ Євангеліе учителное. – Київ, 1637. – С. 214, 497.

¹¹¹² *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 10.

¹¹¹³ *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 220.

¹¹¹⁴ Див.: *Pociej H.* Kazanie i homilie. – Poczaioiw, 1788. – S. 11, 88, 392; Евфонія веселобрмчаа // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 307–308; Діоптра сирѣч Зерцало, або Изображеніе извѣстное животога челоуѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 46, 55; *Baranowicz Ł.* Lutnia Apolli-

в'яне¹¹¹⁵, павича, який пишається своїм пишним хвостом, але враз опускає його, глянувши на власні сірі ноги¹¹¹⁶, світу-театру, де все несправжнє й ілюзорне¹¹¹⁷.

nowa. – Kiiow, 1671. – S. 435; *Baranowicz L.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 46; Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 120; *Jaworski S.* Pelnia nieubuywajacey chwały... – Kiiow, 1691. – К. 2 (б. п.); *Ornowski J.* Bogaty w parenfele, sławę y honory wirydarz herbownemi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 2 (б. п.); *Тунтало Д.* Поученіє в день чуда святаго архістратига Міхаїла // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 209; *Максимович І. Фѣатров*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 312; Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущую и іконою чудотворною Пресвятыя Дѣвы Матере Божія Маріи почтена и всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772. – Арк. 47 зв.; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 52–55; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1148; Історія русов или Малой Россіи. Сочиненіє Георгія Конискаго, архієпископа Бѣлорускаго. – Москва, 1846. – С. 156.

¹¹¹⁵ Див.: Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 37; Діоптра сирѣч Зерцало, або Изображеніє извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 62, 72 зв.; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 100 (друга пагін.); 131 зв. (друга пагін.); *Максимович І. Фѣатров*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 341.

¹¹¹⁶ Див.: *Радивилевський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 66 зв.–67; [*Mohyla P.*] Λίθος, або Камієнъ з просу prawdy Cerkwie świętey prawoslawney Ruskiey... // Архив Юго-Западной Россіи. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 321; *Bratkowski D.* Świat po części przejrżany // Poeci polskiego baroku / Opr. J. Sokołowska, K. Żukowska. – Warszawa, 1965. – Т. II. – S. 200; *Тунтало Д.* Слово в день Святыя Тройцы // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 90–91; *Тунтало Д.* Слово первое на Сошествіє Святаго Духа // *Титов А.* Проповеди святителя Димитрія, митрополита Ростовскаго, на украинском наречіи. – Москва, 1910. – С. 15; *Максимович І. Фѣатров*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 282; *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 36.

¹¹¹⁷ Див.: *Смотрицький М.* Лямент у свѣта убогих на жалосное преставленіє святобливого а в обои добродѣтели богатаго мужа в Бозѣ велебного господина отца Леонтіа Карповича... // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / Упор. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. – Київ, 1978. – С. 174; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 65–66; *Сакович К.* Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 430; *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 46 зв., 65; *Kalnofoyski A.* Γερατοῦρηνα,

Словом, «суета сует вѣкъ челоуѣческой». А оскільки це так, то «ничтоже в вѣцѣ сем достойно радости и веселія, ничтоже достойно утѣшенія и благомыслия, но вся плача и рыданія исполненна»¹¹¹⁸. Ось тут і зринає такий характерний для літератури українського бароко мотив земного життя як «юдолі плачу»¹¹¹⁹. Мовляв, людина плаче, уже з'являючись на світ Божий з материнського лона. І це непомилна ознака того, що вона прийшла в «долину плачу». 22 листопада 1763 року Сковорода писав Михайлові Ковалинському: «Повернувшись до свого музею й згадавши про свій день народження, про який нагадав мені один друг і власна пам'ять, я почав думати про те, як сповнене злигоднями життя смертних. Мені здався зовсім не безглуздим чийсь здогад, нібито щойно народжена дитина одразу ж починає плакати тому, що вже тоді ніби передчуває, на які лиха доведеться їй перегадом наразитися»¹¹²⁰. А ось як звучить цей мотив, наприклад, у поезії Лазаря Барановича:

Nie dziwuycie się, że płaczecie w świecie.
 Płacząc się rodzi, a nie śmieją dziecię.
 Kolebka dzieciom prawie łzami płynie,
 Y carskie dziecię tey łodki nie minie¹¹²¹.

Отже, поет уявляє дитячу колиску таким собі корабликом, що плине по морю сліз. Як на мене, це просто розкішний образ. Ясна річ, слізний вхід людини в життя – дуже старий мотив. Він був запо-

lubo Cuda, które były tak w samym świętoudotwornym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 4, 93; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 315 зв.; *Ornowski J.* Bogaty w parentele, sławę y honory wirydarz herbownemi welmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich... – Kiiow, 1705. – К. 33 v. (б. п.); *Тунтало Д.* Слово на Страсти Господа нашего Ісуса Христа // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 58; Православное учение, или Сокращенная христианская богословія..., сочиненная іером. Платоном. – Київ, 1791. – Арк. 2; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1135–1136; *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 191; *Kazanie na pogrzebie Jozefa Seweryna Rzewuskiego, wojewody Wołyńskiego.* – Lwow, 1775. – К. 1 v., 3.

¹¹¹⁸ Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 2 зв.

¹¹¹⁹ Образ, узятий із Книги Псалмів 83 (84): 7.

¹¹²⁰ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1159.

¹¹²¹ *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiów, 1671. – S. 355.

чаткований ще греко-римською традицією (Паллад) і став дуже популярний у християнському письменстві. З новочасних поетів, добре знаних в Україні, до нього зверталися, наприклад, Джон Овен, Ян Кохановський та інші. Але в письменників українського бароко він зринає, може, аж надто часто. Крім Сковороди й Барановича, я міг би послатися тут на Симеона Полоцького¹¹²², Івана Величковського¹¹²³, Климентія Зиновієва¹¹²⁴, Івана Максимовича¹¹²⁵, Івана Леванду¹¹²⁶, на супрасльську чернечу антологію «Альфа й Омега»¹¹²⁷.

І, прийшовши на світ, людина до кінця своїх днів перебуває в плачі. У цьому сенсі дуже показова одна репліка з «Вінка Христа» Антонія Радивиловського: «Єдин старець, обачивши смѣючогося брата, рекл єму: «Брате, пред Господем неба и земли зо всего живота нашего рахунок чинити будем, а ты смѣєшся»¹¹²⁸. Барокову апологію плачу¹¹²⁹ традиційно вивершує скорботна постать Христа. Наші автори XVII–XVIII століть раз по раз повторюють одне й те саме: «Смѣючагося Христа ни єдин не видѣ, / Плакавшаго часто

¹¹²² Полоцький С. Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 111 зв.–112 (друга пагін.).

¹¹²³ Величковський І. Твори. – Київ, 1972. – С. 152.

¹¹²⁴ Климентій Зиновієв. Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 39.

¹¹²⁵ Максимович І. Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 288.

¹¹²⁶ Леванда І. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. 2. – С. 26–27.

¹¹²⁷ Алфа і Омега. – Супрасль, 1788. – Арк. 494 зв.

¹¹²⁸ Радивиловський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 415.

¹¹²⁹ Див., наприклад: *Транквіліон-Ставровецкий К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 233–233 зв.; *Галятовський І.* Казаня, приданьи до книги «Ключ разумѣнія» названої. – Київ, 1660. – Арк. 35–35 зв.; *Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніє извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ.* – Кутейно, 1654. – Арк. 38 зв.–40; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 212, 229; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 3 зв.; *Туптало Д.* Слово на празденіє явленія пречистыя ікони Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи в градѣ Казанѣ // Сочиненія святаго Дмитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 100; Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 110 зв.; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 19–19 зв.; *Максимович І.* Фѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 10–12; *Максимович І.* Осм блаженства евангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніє. – Чернігів, 1709. – Арк. 3 (передмова до читача, б. п.), 20–23 зв., 87 зв.–91; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 225 зв.–241 зв.; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 18.

о чловѣчей бидѣ»¹¹³⁰, «Nie raz Pan płakał, śmiechu nie widzano»¹¹³¹, «Христос, сего не требуя, но наше окаянство оплакивал, слезы испущаще»¹¹³². Мені здається, що, може, найяскравіше думку про життя як «долину плачу», а заплаканого Христа – як вічний взірець для праведної людини виразив у одній зі своїх поезій Іван Максимович. Вона просто зіткана з різних граматичних форм слів «плакати», «плач» і «сльози». Точніше кажучи, ці слова становлять тут майже 25 відсотків усієї лексики:

Яко Ісус плакаша, и нам подобает
На образ и слезити всяк да не престае.
Плачи з Христом плачуцим, плачи Христа плачуца,
Плач вины слез Христовых, плачи в слезах суца.
Плачи, яко виновен ты Христовых страстей,
Плачи, яко не престаеш от похотных сластей.
Плачи, яко не плачеш, егда Христос чашу
Слезную испивает за злу совѣсть нашу.
Отложим смѣх, излієм доволнії слезы,
Оросим тѣло наше и земнії стези¹¹³³.

І якщо Григорій Сковорода, засновуючись на етимології імені Ісаак («сміх») та префігуральній кореляції Ісаака й Христа, буде говорити про Христа, який не плаче, а сміється, то це, як я вже зазначав, скоріше, виняток, оскільки чи не всі інші наші письменники часів бароко будуть наполегливо підкреслювати передовсім сотеріологічний, а отже, «слізний» вимір цієї префігурації.

Чим же була зумовлена саме ось така візія земного життя людини? Християнськими настановами? Звісно. Але, мені здається, не меншу роль відігравала тут і суто літературна конвенція часів бароко, коли тема смерті раз по раз виходила на передній край. А ще, ясна річ, давалися взнаки ті історичні обставини, в яких розвивалася

¹¹³⁰ Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / Упор. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. – Київ, 1978. – С. 98.

¹¹³¹ Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 368.

¹¹³² Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 110 зв.

¹¹³³ Максимович І. Осм блаженства євангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніе. – Чернігів, 1709. – Арк. 23.

наша тогочасна література. Глибока й затяжна криза всієї Європи, яскравим проявом якої в Україні стала Хмельниччина й наступна Руїна з її численними трагічними колізіями, докладно змальованими в козацькій історіографії¹¹³⁴, мала своїм наслідком смерть, голод, холод, цілковите спустошення багатьох українських земель. Ось усього лиш один, але дуже красномовний епізод з «Історії русів». «...Получа так знатную побѣду над поляками, [Богдан Хмельницький] не был ею утѣшен, ибо окружавшія его толпами семейства козацкія и всѣх других жителей малоросійских, собравшіяся со многих селеній, Четвертинским выжженных и опустошенных, приводили его до слез. Они вопіяли к нему о пособіи, а он не знал, чѣм такому множеству помочь, а паче в приближающееся зимнее время. И так, снабдя их довольными съѣстными припасами, добычными лошадьми и волами, а бѣднѣйших и деньгами, велѣл им идти на зимовье в селенія Гадяцкаго и Полтавскаго полков, а по веснѣ селиться вгору по рѣкам Сулѣ, Пселу и Ворсклѣ, на малоросійских, так называемых Булавинских землях...»¹¹³⁵. Коментарі тут зайві. До всього цього долучилася ще й потужна експансія мусульманського світу, що впродовж кількох століть був для України справжнім «Божим бичем». Численні сцени спустошення наших земель турками й татарами знайшли своє відображення навіть у такому суто релігійному жанрі, як опис чудес богородичних ікон. Ось один показовий епізод із книжки про Почаївську Божу Матір. «...Татаре по Волыню загоны свои творяще, всѣ грады и вси опустошаху, и ихже точію обрѣтаху людей, овых лютѣ убиваху, прочих же в работу влечаху. Случися тѣм татаром мимоити монастырь Почаевскій... Изыдѣ же из келіи своєю инок, не вѣдая о мимоидящих близ татарех и сходя долу с горы, молитвы совершаше. Внезапу нападе на него татарин и, видя быти стара, не берет его в работу, но мечем и обезглавляет. Вземши же главу свою отсѣченную, инок, аки другій Діонісій Ареопатит, на гору понесе, и дошед чудотворныя іконы Почаевскія Матере Божія, положи ю пред іконом, идѣже купно и себе поверг, душу

¹¹³⁴ Див.: Літопис Самовидця. – Київ, 1971; *Грбянка Г.* Дѣйствія презѣльной и от начала поляков кравшой небывалой брани Богдана Хмелницкого, гетмана запорожского, с поляками. – Киев, 1854; *Величко С.* Сказаніе о войнѣ козацкой з поляками. – Київ, 1926.

¹¹³⁵ *Исторія русов или Малой Россіи.* Сочиненіе Георгія Конискаго, архієпископа Бѣлорускаго. – Москва, 1846. – С. 108.

в руцѣ Божіи предаде»¹¹³⁶. А хіба менш драматичними були події XVIII століття, які, зрештою, завершилися тим, що Москва, як писав один тогочасний автор, таки ж остаточно «уярмила козаків»¹¹³⁷?

І все це, ясна річ, породжувало в людей *трагічне світовідчуття*. Його формували також характерні для тієї доби церковно-релігійні конфлікти, в перипетіях яких дієвими «аргументами» ставали не лише характерна для полемічної літератури (особливо «домогилянського» часу) брутальна лайка на адресу опонента¹¹³⁸ чи прямі політичні звинувачення (нагадаю хоч би сеймове казання Петра Скарги під назвою «Iako katolicka wiara policię y królestw szczęśliwie dochowywa, a heretyctwo ie obala»¹¹³⁹ або те, як уже наприкінці XVIII століття греко-католицький богослов, сперечаючись зі своїм опонентом, змушений був доводити: «Також не мав рації кореспондент, коли писав про священників грецького обряду, що вони є причиною геть усіх нещастъ краю...»¹¹⁴⁰). Зрештою, таким «аргументом» не раз ставала й шабля, що засвідчують бодай небезпечні пригоди, котрі траплялися на ту пору, зокрема, з нашими письменниками. Ось що сказано, наприклад, про одного з ініціаторів і «стовпів» Унії Іпатія Потія: «Гайдук єдин благочестивый в Вылнѣ тѣя шаблею с тылу на Ипатія Поцієя, митрополиту уняцкогго, и надтѣя ему карку, и вылѣчилсѣя; а гайдука благочестивыи сховали межи собою»¹¹⁴¹.

¹¹³⁶ Гора Почаевская стопоу чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущео и іконоу чудотворною Пресвятыя Дѣвы Матере Божія Маріи поченена и всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772. – Арк. 5.

¹¹³⁷ Stary kosmopolita Syrach do konwencyi narodowej. – S. 1., 1795. – S. 32.

¹¹³⁸ Див. про це: *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. – Ленинград, 1929. – Т. I. – Вып. 3. – С. 56–72.

¹¹³⁹ Див.: *Skarga P.* Kazanie piąte seymowe. Iako katolicka wiara policię y królestw szczęśliwie dochowywa, a heretyctwo ie obala // *Skarga P.* Kazania przygodne z inemi drobnieyszemi pracami... – Kraków, 1610. – S. 94–100. Характеристику Скарги як письменника-полеміста див.: *Chrzanowski I.* Historia literatury niepodległej Polski (965–1795). II wyd. – Warszawa, 1971. – S. 259.

¹¹⁴⁰ Prawdziwy obywatel wołyński do iego mości pana Mazowieckiego na uwagi polityczne. – S. 1., 1789. – S. 44.

¹¹⁴¹ Лѣтописец в Руских и Полских що ся сторонах дѣяло и якого року // Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. – Киев, 1856. – С. 12–13. Див. про цей епізод: *Skarga P.* Żywoty świętych Starego y Nowego Zakonu... – Wilno, 1780. – S. 211–216 (друга пагін.).

А ось що згадував Сильвестр Косов про відчуття перших професорів Києво-Могилянської академії, коли розлючений київський люд ледь не винищив їх за їхнє «латинство»: «Був такий час, коли ми, висповідавшись, тільки й чекали, поки нас кинуть на поживу дніпровським осетрам або поки одного вогнем, а другого мечем на той світ відправлять»¹¹⁴².

Оці бурхливі події, коли «одна катастрофа змінювалася іншою»¹¹⁴³, ясна річ, викликали почуття ревного болю за Україною. Ось що писав, наприклад, Дмитро Туптало про ті глибокі переживання, які тривожили душу архімандрита Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля: «Видѣти бо войнами истощенную Украину христіанскую, развѣ то не болѣзнь? Слышати проливающуюся кровь людей правовѣрных, развѣ то не воздыханіе? Видѣти не один раз утѣсенную от неприятелей обитель святую, развѣ то не болѣзнь? Слышати близко сверкающей меч бесурманской, развѣ то не воздыханіе? Видѣти волков мысленных, нападающих на духовное его стадо, развѣ то не болѣзнь?»¹¹⁴⁴. За таких обставин людині надзвичайно легко перетворитися на справжню іграшку в руках усевладної долі. І мабуть, найкращим прикладом зрадливості фортуни не лише для українських, але й для багатьох західних авторів було сповнене різних пригод життя найпомітнішої постаті в житті України часів бароко гетьмана Мазепи. «Щастя, – писав про нього, скажімо, Жак Лякомб, – зробивши з нього собі іграшку, хотіло допровадити його до слави та гідності через неймовірні пригоди й засоби»¹¹⁴⁵. Але, з другого боку, в Екклезіастовій ідеї марності земного життя можна було шукати й розради: коли у твоєму житті надто вже багато і здобутків, і втрат, і перемог, і поразок, – ти починаєш спокійніше до всього цього ставитись. Так чи інакше, мені здається, мотив сві-

¹¹⁴² *Kossow S.* Exegesis, to iest Danie sprawy o szkołach kiiowskich, w których uczą zakonnicy religiey Graeckiey // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 423.

¹¹⁴³ *Чижевский Д.* К проблемам литературы барокко у славян // *Literární barok.* – Bratislava, 1971. – С. 43.

¹¹⁴⁴ *Туптало Д.* Піраміда, или Столп во блаженной памяти преставльшагося высоць к Богу превелебнаго его милости отца Інокентія Гізеля // Сочиненія святаго Дмитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 580–581.

¹¹⁴⁵ *La Combe.* Historia odmian zaszłych w Państwie Rossyiskim. – Warszawa, 1766. – S. 41–42.

тової марноти, а отже, мотив смерті, зовсім не випадково був провідним мотивом літератури українського бароко¹¹⁴⁶.

У свою чергу, оце дуже гостре відчуття нестатечності, марності, перемінності й зрадливості світу надавало картині людського життя якоїсь особливої динаміки. Стихія руху (рух небесних світил, рух повітря та хмар, рух води, рух корабля, рух людей), узагалі характерна для мистецтва бароко, перетворює життя на повсякчасний плин. «Жизнь наша на земли есть движеніе, – писав Дмитро Туптало, автор із надзвичайно тонким відчуттям світу, – движется растущу с младенчества в юношество, с юношества в мужество, с мужества в старость, движется ходя, сѣдя, ѣздя, дѣлая. Движется и непостоянством фортуны, или счастья: днесь богат, утро нищ, днесь славен, утро безчестен, днесь здрав, утро болен, днесь любимый, утро ненавидимый. Движется и премѣненіем нрава: бывает бо временем добр, временем зол, временем смирен, временем горд, временем трезвен, временем пиянствуяй, временем к Богу тепл, временем далече отстояй от Бога, временем угодяй Богу, временем прогнѣвающ Бога. Убо да вкратцѣ реку: все житіе наше движеніе есть на землѣ»¹¹⁴⁷. Словом, у цій картині світу людина постає якимось вічним «мандрівником», «смутним пілігримом», «який ніде не має своєї домівки»¹¹⁴⁸, а її життя – повсякчасними «мандрами»¹¹⁴⁹. І ці мандри аж ніяк не залежать від волі

¹¹⁴⁶ Див. про це: *Іванек М.* Мотив смерті в поезії українського бароко // Варшавські українознавчі записки. Зошит I. – Варшава, 1989. – С. 97–109; *Mokry W.* Akademia Kijowsko-Mohilańska szkoła baroku ukraińskiego i nowożytniej literatury rosyjskiej // Krakowskie zeszyty ukraïnozawcze. – Kraków, 1993. – Т. I–II. – С. 17.

¹¹⁴⁷ *Туптало Д.* Слово на поминовеніє Іоанна Семеновича Грибоѣдова // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 539–540.

¹¹⁴⁸ *Kulczycki P.* Treść theologiczney nauki obyczayney. – Poczaiow, 1787. – С. 18.

¹¹⁴⁹ Див., наприклад: *Вишенський Іван.* Книжка // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 60, 83, 89, 103; Діоптра сирѣч Зерцало, albo Изображеніе извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 24–25 зв.; *Транквіліон-Ставровецкий К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 133–133 зв., 144 зв.; *Радивилловський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 46; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 565; *Туптало Д.* Слово на Страсти Господа нашего Ісуса Христа // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 27; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 22–22 зв.; *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 314 зв.; Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближней и далней пещерѣ неглѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 10; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 530,

самої людини. Мандри – це людська доля. Ти можеш непорушно стояти на місці, немов моряк на палубі корабля, але життя – отой самий «корабель» – кудись невпинно тебе несе. «Пловец, – прямо писав Віталій Дубенський, – аще хоцет или не хоцет, движется с кораблем. Ничтоже в мирѣ сем постоянно»¹¹⁵⁰. Мені здається, що серед українських письменників доби бароко чи не найкращу картину людського життя як безугавної мандрівки подав Кирило Ставровецький. «Странствіє наше в мирѣ сем, – писав він, – зѣло ест прудкоє, яко найбыстрѣйшая рѣка плынет без постоянія текуще, тако и мы течем и приближаемся к смерти, яко бѣг конскій до кресу, и дни наши прудко преходят, яко тѣнь облака безводнаго и яко корабль волнами морскими и вѣтры носимый без постоянія, яко камень з горы на дол летит и ниже опертися мало может, тако приближается живот наш к смерти и мы, яко странницы в мирѣ сем, понеже странствуем невидимым странствієм през позорище мира, яко през нѣкую гостинницу»¹¹⁵¹.

Що ж таке життя людини на цьому світі, як гадає письменник? Бистра вода в ріці, біг скакуна на змаганнях, тінь легкої хмарини, гнаної вітром, корабель у розбурханому морі, уламок скелі, що летить у бездонне провалля... І ще одне. Наші письменники неодмінно підкреслюють потужну динаміку цієї картини – світ ніби кружляє людину в невпинному, безугавному, ледь не безумному русі, «и нѣсть єдинаго часа, в оньже бы стала от теченія своего жизнь наша. Яже и стояти мнится, якоже на небеси солнце, еже очесам нашим зрится акибы стоящо, течет же непрестанно быстрым теченієм, аки стрѣла от напряженнаго лука испущенная, и за двадесят четырьѣ часа толь великій круг небесный обходит...»¹¹⁵².

А якщо зібрати до купи всі оці образи, тоді виникає щемкий і бентежний узагальнений образ «невидимої мандрівки театром світу». Але що то за дорога, якою змушена йти людина на землі? Якась стежина, битий шлях чи що? Ні. Стежина чи битий шлях – то лиш ілюзія, а насправді це лабіринт. «Теченіє живота, – прямо казав Іван

прим. 13; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец чловѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 12–17.

¹¹⁵⁰ Діоптра сирѣч Зерцало, албо Изображеніє извѣстное живота чловѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 105.

¹¹⁵¹ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 353.

¹¹⁵² *Тунтало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростowskaго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 470.

Максимович, – лабиринт...»¹¹⁵³. А що таке лабиринт? Заплутана дорога, з якої самотужки ти не вийдеш нізашо на світі¹¹⁵⁴. Вийти із сьогосвітнього лабиринту можна лише тоді, коли Аріадна подасть тобі спасенну «нитку»-дороговказ. І в ролі цієї Аріадни виступає не хто інший, як Христос. Зрештою, у літературі часів бароко Христос теж постає в образі мандрівника. Ще задовго до Різдва, – писав Іоанікій Галятовський, – «сифьлля Персика, пророцким духом от Бога наповнена, такіи слова о Пречистой Дѣвѣ в своих вѣршах написала:

Придет на свѣт великій пророк,
 З высоких краин през оболок.
 З дѣвы ся чистой народит
 А нас з Богом Отцем погодит»¹¹⁵⁵.

Це – Христос як «небесний Пілігрим». Але, і прийшовши на землю, він залишається вічним мандрівником. «...Весь живот Христа, Спасителя нашего, на сем свѣтѣ, – казав Антоній Радивилловський, – всегдашнее путь шествиѣ, уставничое было пелгримство...»¹¹⁵⁶. І, лиш «наслѣдуючи Ісуса, небесного Пелгрима»¹¹⁵⁷, ти можеш сподіватися, що коли-небудь таки дійдеш до своєї справжньої домівки, до Царства Божого. Принаймні саме ця думка й саме це почуття бринять у словах молитви Лазаря Барановича: «Мнѣ, путнику, Христе, буди путь по тебѣ грядущу...»¹¹⁵⁸. Шлях людини-мандрівника – це дорога вслід за Христом.

¹¹⁵³ Максимович І. Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 297.

¹¹⁵⁴ Див.: *Kalnofoyski A.* Терапоўрўца, lubo Cuda, które były tak w samym świętodusudotwornym monasteru Piecharskim, iako у obudwu świętych piecharach. – Кііов, 1638. – С. 4; *Тунтало Д.* Слово в недѣлю двадцать седьмую о женѣ слеченной // *Титов А.* Проповеди святителя Димитрия, митрополита Ростовского, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 45–75; *Величковський І.* Твори. – Київ, 1972. – С. 54; *Максимович І.* Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 118; *Максимович І.* Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 323.

¹¹⁵⁵ *Галятовський І.* Небо новое. – Львів, 1665. – Арк. 1–1 зв.

¹¹⁵⁶ *Радивилловський А.* Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 424 зв. Див. також: *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 6 зв.

¹¹⁵⁷ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнноє. – Могилів, 1699. – Арк. 57.

¹¹⁵⁸ *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 300 зв. Див. також: *Varanowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Кііов, 1671. – С. 9, 32, 68, 97; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 57.

А досить часто українські барокові автори змальовували в образі екзистенційного дороговказу й Одиссея-Улісса. Про це писали у своїх творах Петро Могила¹¹⁵⁹, Антоній Радивилівський¹¹⁶⁰, Феофан Прокопович¹¹⁶¹, Стефан Яворський¹¹⁶², Іван Максимович¹¹⁶³, Василь Григорович-Барський¹¹⁶⁴, Митрофан Довгалецький¹¹⁶⁵, Григорій Сковорода¹¹⁶⁶ та інші. При тому ідея «золотої мірноти» (*aurea mediocritas*), тобто «середнього», чи «царського», шляху у свідомості тогочасних авторів по суті поєднувала образи Одиссея та Христа. «Зѣльность и скудость, – писав, наприклад, Сковорода, – есть обое злость. Где же богатство? – Посредѣ. Зѣльность и скудость суть крайности; посредѣ же их, аки посреди разбойников Христос, – богатство¹¹⁶⁷. Одесную Charibdis¹¹⁶⁸, ошуюю Scylla¹¹⁶⁹.

¹¹⁵⁹ [Могила П.] Літос, або Камієнь з проcy prawdy Cerkwie śwętej prawosławne-ney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 1.

¹¹⁶⁰ Радивилівський А. Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 335.

¹¹⁶¹ Прокопович Ф. Слово в недѣлю осую на десять // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. I. – С. 205.

¹¹⁶² Jaworski S. Pełnia nieubytuającej chwały... – Kiiow, 1691. – К. 24.

¹¹⁶³ Максимович I. Θεάτρον, или Позор нравоучительный царем, князем, вла-дыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 105 зв., 115, 116, 311.

¹¹⁶⁴ [Григорович-Барський В.] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца кієвскаго монастыря антиохійскаго путешестве к святым мѣстам в Европѣ, Азии и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 750–751.

¹¹⁶⁵ Довгалецький М. Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 383.

¹¹⁶⁶ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 388.

¹¹⁶⁷ Образ Христа поміж розбійниками як утілення «золотої мірноти» можна знайти і в інших українських барокових авторів. Варто пригадати хоч би поезію Лазаря Барановича «In medio virtus», де є такі рядки: «Chrystus we szrodku iako snota stoi, / Okolo niego ten, kto sie go boi» [Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiów, 1671. – S. 519].

¹¹⁶⁸ Памва Беринда тлумачив слово «Харибда» так: «тѣсное море, где як вир пожирает людей и корабль» [Беринда П. Лексікон славеноросскій и имен толкованіє. – Київ, 1627. – Ст. 470].

¹¹⁶⁹ Сцилла – скеля, яка виступала в море (з італійського боку) навпроти Ха-рибди. Згідно з грецькими міфами, у печері Сцилли жило чудовисько під таким самим ім'ям (Одиссея, XII, 85–114). Беринда описував його так: «звѣря морское, от шести голов пѣсѣх, а постать красной невѣсты, а остаток тѣла, як уж, в тѣсном мѣсци живет, тѣсное море где як вир пожирает корабль» [Беринда П. Лексікон славеноросскій и имен толкованіє. – Київ, 1627. – Ст. 455].

Посредѣ же путь мудрому Уликсу, плывущему в дражайшее отечество»¹¹⁷⁰.

Так чи інакше, але різні мандрівники на зразок «подорожнього» з полемічного діалогу «Indicium...», «голяка-странника» з «Викриття диявола-миродержця» Івана Вишенського¹¹⁷¹, Афанасія, Якова, Григорія, Єрмолая та Лонгина з діалогу Сковороди «Розмови п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті» постають звичними персонажами літератури українського бароко. Можливо, найцікавішим серед них є Даниїл Варсава – alter ego Сковороди з його чудової візії «Боротьба архістратиґа Михайла із Сатаною». Це – домежно глибокий і красивий образ безтурботного пілігрима, чії ноги ходять по землі, а серце перебуває на небесах: «Он шествует со жезлом веселыми ногами и мѣстами и спокойно воспѣвает: «Пришлец аз есмь на землѣ, / Не скрый от мене заповѣдей твоих»¹¹⁷². Воспѣвая, обращает очи то на десно, то на лѣво, то на весь горизонт. Почивает то на холмѣ, то при источникѣ, то на травѣ зеленѣй. Вкушает пищу безпритворную, но сам он ей, как искусный пѣвец простой пѣснѣ придает вкус. Он спит сладостно и тѣми же Божіими видѣніями во снѣ и внѣ сна наслаждается. Востает завтра свѣж и исполнен надежды... День его – вѣкъ ему, и есть, яко тысяща лѣт, и за тысящу лѣт нечестивых не продаст его¹¹⁷³. Он по міру паче всѣх нищій, но по Богу всѣх богатѣе. И что лучше, как «веселіе сердца живот человекѣ»¹¹⁷⁴? Жезл его есть Господь страстей и вождельній его, и радости его никтоже возмет от его¹¹⁷⁵. Достал он сей мир не якоже мір доставать обыче. Он возлюбил путь и славу Божію. Сей есть истинный мир и живот вѣчный¹¹⁷⁶, а вѣсть его – благовѣстіе. «Да слышит земля глаголы

¹¹⁷⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1282.

¹¹⁷¹ Про аскетичні конотації поняття «голяк-странник» див.: Кримский А. Е. Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения // Кримський А. Ю. Твори: У 5 т. – Т. 2: Художня проза. Літературознавство і критика. – Київ, 1972. – С. 422.

¹¹⁷² Трохи неточна цитата з Книги Псалмів 118 (119): 19.

¹¹⁷³ Парафраза Другого соборного послання св. ап. Петра 3: 8. Пор.: «яко един день пред Господем яко тысяща лѣт, и тысящи лѣт яко день един».

¹¹⁷⁴ Трохи неточна цитата з Книги Ісуса, сина Сирахового 30: 23.

¹¹⁷⁵ Неточна цитата з Євангелії від св. Івана 16: 22. Пор.: «и радости вашей никтоже возмет от вас».

¹¹⁷⁶ Парафраза Першого соборного послання св. ап. Івана 5: 20. Пор.: «есть истинный Бог и живот вѣчный».

уст моих!»¹¹⁷⁷. Сей странник бродит ногами по землѣ, сердце же его... обращается на небесѣх и наслаждается»¹¹⁷⁸.

При цьому, ясна річ, значна частина образів, що репрезентують концепт мандрівки-«перегриначії», в українській літературі XVII–XVIII століть, є суто міметичними. Воно й не дивно, зважаючи хоч би на те, що тогочасне життя українців було переповнене всілякими мандрами. Мені здається, що воно саме по собі дуже красномовно засвідчувало істину, згідно з якою «человѣкъ с мѣста на мѣсто преходит, не всякъ на том мѣстѣ живет и обрѣтается, на нем же родится...»¹¹⁷⁹. І то були дуже різні мандри. З одного боку, це могла бути аскетична «втеча від світу» на зразок тієї, що її здійснив Паїсій Величковський: «Ражжесе же душею к странствованію и абіє оставив училище»¹¹⁸⁰, изыде из града Кієва и яко нѣкій нищій и странный, печальною душею скиташесе, взыскуя оного Небесного Отчества: дарова бо ему Господь еще в юности сѣдину разума мудрости и смиренномудрія»¹¹⁸¹. Щось схоже можна сказати й про Григорія Сковороду¹¹⁸² – чоловіка, що його Ангел Сілезій неодмінно назвав би «херувимським мандрівником» («cherubinischer Wandersmann»): недаром між Ангелом Сілезієм та Сковородою можна провести чимало виразних паралелей¹¹⁸³. А поруч – сповнене всіляких пригод життя мандрівних школярів, пречудово змальоване в автобіографії Іллі Турчиновського¹¹⁸⁴. Можу

¹¹⁷⁷ П'ята книга Мойсеєва: Повторення Закону 32: 1.

¹¹⁷⁸ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 836–837.

¹¹⁷⁹ Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія свягата Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 469.

¹¹⁸⁰ Києво-Могилянську академію.

¹¹⁸¹ Житіє и подвиги отца нашего Паісія, архимандрита молдавских святых монастырей Нямецкого и Сѣкула // Житіє и писанія молдавского старца Паісія Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайского, Исихія Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Полянмерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 20.

¹¹⁸² Див.: Сумцов М. Сковорода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – 1918. – Т. LXIX. – С. 45; Житецький П. Г. «Енеїда» Котляревського у зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. // Житецький П. Г. Вибрані праці: Філологія. – Київ, 1987. – С. 172.

¹¹⁸³ Див.: Čyževskýj D. Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1930. – Т. VII. – S. 1–33.

¹¹⁸⁴ Див.: Автобіографія южно-русского священника 1-й половини XVIII ст. // Киевская старина. – 1885. – Т. XI. – Февр. – С. 321–332.

лиш погодитися з Павлом Петренком, який свого часу писав: «Життепис Турчиновського виглядає як веселий Schelmenroman, яскрава novela picaresca»¹¹⁸⁵. Та не менш авантюрними були й мандри численних «волочащихся чернцов», про яких дуже неприхильно відгукувався Климентій Зіновійв:

І аз, пишущий се, тож негдыс провандровался,
люб в далекіє краѣ, да зле не блукался.
І впят безззорно стал в монастыр поспѣшат,
и в нем по давнему з ласки Божой и старших пребывают.
А не уважных плутов тых не похваляю,
еднак не волочитис и тым щыро пріяю.
Бо лучше на едном ест мѣсцу стокрот жити,
и в обывелѣ святой безропотно служити¹¹⁸⁶.

А ще були паломницькі «странствованія». Мені здається, що найяскравіше серед усіх українських барокових письменників їх змалював Василь Григорович-Барський. Мандри стали для нього всім. Наприклад, джерелом глибоких міркувань про премудру владнаність Божого творива та про смерть. «...Видѣх инаго дня, – нотує він, – птицу падшую на корабль, ейже имя синица, яже не можаше прелетѣти широты морской, сѣде на опочиваніє, юже аще и изгоняху, не отлетѣ, доколѣже не препочи довольно. Сія аз видѣх, почудихся много, яко и птицы знают свою смерть и боятся, се же не единожды, но и многожды видѣх и прославих Бога за премудрое его твореніє...»¹¹⁸⁷. Перелітна синичка, що сідає на корабель, щоб перепочити, і не летить далі, що б їй там не робили, – стає для Григоровича-Барського слідом долоні Творця, точніше, Його вказівним пальцем. Тим часом враження від шторму («...помежду волнами, аки помежду горами, многожды чаюше быти погруженный корабль, егда бо волна морская разбѣгшися вознесет корабль горѣ

¹¹⁸⁵ *Петренко П.* Українські ваганти (дяки-пиворізи) // Літературно-науковий збірник. – Ганновер, 1947. – Ч. 2. – С. 39.

¹¹⁸⁶ *Климентій Зіновійв.* Вірші. Приповісті посполиті. – Київ, 1971. – С. 63.

¹¹⁸⁷ [*Григорович-Барський В.*] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроченца кієвскаго монастыря антиохійскаго путешествіє к святым мѣстам в Європѣ, Азии и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 111.

верху себя, тогда человек мнится быти не по водѣ плавающій, но по вѣтру носимый, егда же ниспускает паки на низ, зрится яко уже корабль летит в нѣкую пропасть и уже имат тамо или погрузитися, или разбитися...»¹¹⁸⁸) навіює йому не лише страх, але й думки про всесвітній потоп, про малість людини, про хисткість і непостійність її життя. Він може змальовувати і свої смертельно небезпечні пригоди, наприклад зустріч із розбишакою. Мовляв, я вже пройшов повз нього, аж раптом він «...скоча, взят пистолет, аз же яхся бѣгу, и той абіє созади гоня, верже на мя огнем, хотя мя убити. Богу же мя сохрانشу от наглої смерти, не уби мя, понеже не уцѣли посреди меня, но помину; аз же от нечаяннаго онаго ударенія и гласа поткнухся и падох, мнящи мя быти убіенна, и паки вскочив и бѣжах полумертв от страха...»¹¹⁸⁹. А поруч – звичайнісінькі побутові спостереження на зразок ось цієї, зробленої Григоровичем-Барським у Пантелеймоновому монастирі на Афоні. Чернець, – каже письменник, – котрий приходить сюди з України, навряд чи зможе довго прожити в будь-якому монастирі Святої гори, хіба що схоче сам себе попомучити, оскільки в нашій країні «иноки в монастырях, аки святые в Раю, пребывают во всяком доволствіи и безмолвіи, не труждающеся ни о чем, токмо о своем спасеніи, понеже тамо имут села и подданных, иже вся потребна монастырю содѣлывают, в горѣ же Афонской ничтоже от сих имущи, в руках турецких суще, иноки труждаются, денно и ночью работающе...»¹¹⁹⁰. Або ось таке порівняння рідного краю з Італією: «Что же реку о оных сладких словесах и прекрасных бесѣдах, их же слышати едино услаждение иноземцу, что же паки реку о множествѣ купеческих лавок и различных товарах, или о множествѣ искусных во всяком художествѣ дѣлателей, иже от наших, яко небо от земли, разнствуют...»¹¹⁹¹. Або світлий сум за рідною землею, що ним бринять ось ці рядки, написані нашим мандрівником на чужині: «Русской бо земли во всем свѣтѣ нѣсть лучшей к благопроизращенію плодов земли, и стран величайших и красивѣйших нѣсть, земля во истинну благословенная, земля млеком и медом кипящая»¹¹⁹².

¹¹⁸⁸ Там само. – С. 132.

¹¹⁸⁹ Там само. – С. 320.

¹¹⁹⁰ Там само. – С. 151.

¹¹⁹¹ Там само. – С. 68.

¹¹⁹² Там само. – С. 134. Останні слова – парафраза Книги пророка Єзекіїля 20: 6. Пор.: «...землю, кипящую млеком и медом...».

Та не менше від святих місць вабили тогочасних українських мандрівників і західні університети¹¹⁹³. Згадаймо, наприклад, що писав Дмитро Туптало про Інокентія Гізеля: «Добре то вѣм, что премудрости вод напившиися из рѣк разных, из разных, говорю, школ иностранных, до которых и чрез море¹¹⁹⁴ путешествовал, в началѣ начал учить с прилѣжаніем в школах братских Кіевских, гдѣ как много студентов в цвѣтущей младости вразумил...»¹¹⁹⁵.

Власне кажучи, українські юнаки почали навчатися в західних університетах задовго до того, як Іпатій Потій, сперечаючись із Клириком Острозьким, гаряче й не шкодуючи злої іронії на адресу опонента обстоював потребу таких мандрівок на Захід. Мовляв, високої науки «ані в Польщі, ані в Литві, а поготів на своїй Волині ти не знайдеш, хіба що свій преславний Острозький колегіум таким поважним хочеш бачити, немов до нього заради наук люди з усіх кінців світу щодня з'їжджаються!»¹¹⁹⁶. Схожі думки Іпатій Потій висловлював і в листі до Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса. У цій надзвичайно цікавій відповіді Потій змальовує панорамну картину *translatio studii* та, сказати б, мандрів українців у пошуках Божої правди: «Не думай, що є якась інакша мудрість, окрім тієї правди, завдяки якій маємо найвище добро», – каже святий Августин. Тієї правди шукав руський народ у широких грецьких краях,

¹¹⁹³ Про навчання наших юнаків у західних високих школах див., зокрема: *Лоський І.* Українці на студіях в Німеччині в XVI–XVIII ст. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1931. – Т. CLI. – С. 99–110; *Худьга Г. А.* Перші бакалаври і доктори // *Худьга Г. А.* На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – Київ, 1990. – С. 134–258; *Сычевський Д.* Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine // *Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin.* – Berlin; Leipzig, 1927. – Bd. I. – S. 71–89; *Winter E.* Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine (955–1939). – Leipzig, 1942; *Kirchner P.* Studenten aus der Linksunfrigen Ukraine an deutschen Universitäten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts // *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen: Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag.* – Berlin, 1966. – S. 368–375.

¹¹⁹⁴ До Кембриджа.

¹¹⁹⁵ *Туптало Д.* Піраміда, или Столп во блаженной памяти преставльшагося высокоу к Богу превелебнаго его милости отца Інокентія Гізеля // *Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго:* В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 599.

¹¹⁹⁶ *Росієу Н.* Odpis na list niekiego kteryka ostrozskiego bezimiennego // *Памятники полемической литературы в Западной Руси.* – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1072–1074.

та так і не знайшов»¹¹⁹⁷. Мовляв, у мудрих колись Афінах він побачив самі лиш руїни шкіл. «Питав про Афанасія в Олександрії, про Іоана Златоуста в Константинополі, про Кирила в Єрусалимі, але замість милих Богу отців, що відійшли до щасливої вічності, знайшов в Олександрії Кальвіна, у Константинополі Лютера, в Єрусалимі Цвінглі. І, зітхнувши в глибині серця над занепалою Грецією, він повинен був подумати про самого себе, щоб уникнути такого жорстокого сретництва. Тоді він подався на Захід, де побачив джерело життя, криницю правди, чисту віру...»¹¹⁹⁸.

Так чи інакше, на значну міру саме завдяки мандрівкам до західних університетів в Україні часів бароко набули поширення науки та мистецтва. Принаймні вже на початку 1680 років, тобто напередодні «мазепинського бароко», Іоанікій Галятовський мав усі підстави стверджувати щодо «цариці наук» теології ось таке: «...Хто в польських і руських краях теолог добрий, той і в Римі теолог добрий, а хто в Польщі чи в Русі дурень, той і в Римі собі розуму не купить, як прислів'я каже: «Locus, non animam mutant, qui trans mare currunt». «Місце міняють, не душу, всі ті, які рвуться за море»¹¹⁹⁹.

А поруч з оцими ходіннями до Гробу Господнього, мандрами по науку до Сорбонни, Кембриджа, Болонського, Падуанського, Гайдельберзького, Карлового, Ягеллонського та інших університетів чи вже мандрами людей на Слобожанщину в пошуках свободи (недаром Іван Орновський підкреслював: «Od wolności kray Słobodski nazwany...»¹²⁰⁰) в літературі українського бароко часто зринають мандри, сказати б, «вертикальні», тобто мандри «великим ланцюгом буття». Маю на думці численні сюжети про сходження на небо чи в пекло. Ось хоч би, для прикладу, такий – він, окрім усього іншого,

¹¹⁹⁷ Respons Hipariusza Pocięcia, metropolity całej Rusi, biskupa Włodzimierskiego i Brzeskiego, na list Melecjusza, patryarchy Alexandryjskiego // *Pocięcy H. Kazania i homilie.* – S. 1., s. a. – S. 29 (appendix).

¹¹⁹⁸ Ibidem.

¹¹⁹⁹ *Galatowski I. Fundamenta, na których łącznicy iedność Rusi z Rzymem fundują...* S. 1., 1683. – S. 81–82. Наведене Галятовським прислів'я – це трохи змінений вірш Горация: «Caelum, non animam mutant, qui trans mare currunt» (Послання I, 11). У перекладі Андрія Содомори: «Небо міняють, не душу, всі ті, які рвуться за море» [*Квінт Гораций Флакк. Твори / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори.* – Київ, 1982. – С. 190].

¹²⁰⁰ *Ornowski J. Bogaty w parenlele, sławę y honory wirydarz herbownemi we-
lmożnych ich mościow panow p. Zacharzewskich...* – Kiiow, 1705. – K. 49.

відображає дуже активну за часів бароко місіонерську діяльність: «В странѣ Японской бѣ нѣкая дѣвица не у добрѣ, но мало нѣчто поучена о тайнах вѣры святой христіанской, та болѣвше умре, по малом же времени оживе и повѣда о себѣ: «Видѣх (рече) в сей час прекрасную палату и молих предстоящих тамо, да не возбранят ми внутр внити. И се изыде из оной палаты нѣкая госпожа и отвѣща ми: не возможно тебѣ в сію палату внити, дондеже увѣси подробну вся, яже о тайнах вѣры святой. Повели же ми паки в мір возвратитися и прилѣжати о поученіи вѣры святой, обѣщая ми по смерти палаты оной наслѣдіе»¹²⁰¹. Зрештою, можна мандрувати й подумки. Скажімо, Антоній Радивилівський в одній із проповідей розпочинає меморабілу про Фемістокла («Темѣстоклеса-атенчика») в такий спосіб: «Блукаючи памятію по весолом полю історій свѣтових, яко межі цвѣтами, межі отважними царей и гетманов справами, напалем на тоє...»¹²⁰².

І всі ці найрізноманітніші мандри перетворюють людське життя на одну-єдину довгу дорогу. Те, що мотив «життя – дорога» є одним із найхарактерніших і найважливіших у бароковій візії життя, підтверджує досвід і чужих літератур¹²⁰³, і нашої. Я б сказав, що це мотив дороги людини до самої себе справжньої. Велетенський і барвистий «театр світу», яким мандрує людина, постає свого роду вінком «дзеркал», що зусібіч обступають її душу. Наділивши людину розумом і свободою волі, Творець «розгорнув» перед її очима все своє безконечне твориво, «якоже нѣкое училище, или зеркало»¹²⁰⁴, тобто як особливе інакомовлення про *глибинний сенс* буття. Світ як символ, світ як метафора, світ як дзеркало...

¹²⁰¹ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 20 зв. Пор. із усним свідченням жінки, яка, так само, як і героїня цього сюжету, «обмирала»: «Йдемо, каже, степом: коли ж яма така глибоченна, що й дна не видно. Дід каже: «Лізь!». «А я боюся». «Лізь!» – каже. Мусила я полізти. Гляжу, аж се вже другий світ. Скрізь сидять померлі душі, усе по статтям: молодії в молодій статі, а старії в старій...» [Кулиш П. Записки о Южной Руси. – Санкт-Петербург, 1856. – Т. I. – С. 306].

¹²⁰² Радивилівський А. Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 753.

¹²⁰³ Див., наприклад: *Hernas Cz. Zarys rozwoju literatury barokowej // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira. – Warszawa, 1969. – S. 295.*

¹²⁰⁴ Алфавит духовный в пользу иноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 20.

А що означає «обачення самого себе»? Що повинна зрозуміти людина, вдивляючись у Боже твориво, як у безконечну вервечку дзеркал. На перший погляд, дуже прості речі. Вона повинна зрозуміти й відчути, що «Бог ест Створитель, а мы створене, Бог ест Господь, а мы рабы, без которого моци и провидѣнія аки быти, аки жити, аки что доброго чинити можемо»¹²⁰⁵. Іншими словами, вона повинна зрозуміти власну малість супроти Божої величі¹²⁰⁶. Той, хто це розуміє, прямує «тісним», правим, шляхом, а той, хто не розуміє, – «широким», лівим. Та в усякому разі людина-мандрівник у бароковій картині світу повсякчас перебуває в ситуації Продікового «Геракла на роздоріжжі».

Про «вузьку» й «широку» дороги життя писало чимало наших авторів XVII–XVIII століть, та, мені здається, чи не найкраще змалював їх Григорій Сковорода в уже згадуваній візії «Боротьба архістратига Михайла із Сатаною». Ось яким постає в уяві письменника сплетений із численних біблійних асоціацій образ шляху «тісного»: «Сей есть путь царскій, путь верховный, путь горный. Сим путем Енох¹²⁰⁷, Илія¹²⁰⁸, Аввакум¹²⁰⁹ и Филипп¹²¹⁰ восхищен, не обрѣтошася в мірѣ. Сим путем возшел на гору Авраам вознести на жертву Исаака и пріял от Бога печать вѣры¹²¹¹. Сим путем возшел на гору Фасага Мойсей и упокоился¹²¹². Сим путем шествует весь Израиль во обѣтованную землю. Сим путем возшел в Сіон Давид, насытился священных хлѣбов, раздав и сущим с ним по сковрадному блину¹²¹³.

¹²⁰⁵ Радивиловський А. Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 623.

¹²⁰⁶ Див.: *Копистенський З.* Омлія albo Казань на роковую память в Бозѣ велебного блаженнои памяти отца Єліссеа в схиммонасах Євфїміа Плетенецкого, архимандрита Печерского Кіевского // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 169; Діоптра сирѣч Зерцало, albo Изображеніе извѣстное живота челоувѣческаго в мірѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 44 зв., 51 зв., 150 зв.–151 зв.; *Полоцькій С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 110 зв. (друга пагін.). Пор.: *Birkowski F.* Kazania na niedziele u święta doroczne. – Kraków, 1620. – S. 6–7.

¹²⁰⁷ Див.: Перша книга Мойсеєва: Буття 5: 24.

¹²⁰⁸ Див.: Четверта книга царств 2: 11.

¹²⁰⁹ Див.: Книга пророка Даниїла 14: 36.

¹²¹⁰ Див.: Дії св. апостолів 8: 39.

¹²¹¹ Див.: Перша книга Мойсеєва: Буття 22: 5–14.

¹²¹² Див.: П'ята книга Мойсеєва: Повторення Закону 34: 1.

¹²¹³ Сковорода має на думці слова: «коємуждо по укурузу хлѣба, и по части печенаго мяса, и по сковрадному млину» (Друга книга царств 6: 19).

Сим путем восходит в горня Маріам, цѣлует Елисавету и убажается¹²¹⁴. Сим путем шед Христос во пустыню, побѣдил сатану¹²¹⁵. Сим путем восходят на гору Галилейскую апостолы и видят свѣт воскресенія¹²¹⁶. Сей есть *путь субботный*, разумѣй – мирный¹²¹⁷. А ось шлях «широкий», той, що веде людину до пекла: «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»¹²¹⁸. Зрештою, це і є той «світ», який

¹²¹⁴ Див.: Євангелія від св. Луки 1: 39–40.

¹²¹⁵ Див.: Євангелія від св. Матвія 4: 1–10; Євангелія від св. Луки 4: 1–13.

¹²¹⁶ Див.: Євангелія від св. Матвія 17: 1–9; Євангелія від св. Марка 9: 2–9; Євангелія від св. Луки 9: 28–36.

¹²¹⁷ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 838–839.

¹²¹⁸ Там само. – С. 839–840. Про «вузьку» та «широкую» життєві дороги див. також: *Вишенський Іван.* Краткословный отвѣт Феодула // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 161, 186; *Вишенський Іван.* Честное и благовѣрної старицы Домникии // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 190; *Вишенський Іван.* Записка мудраго латынника з глупым русином // *Вишенський Іван.* Твори. – Київ, 1959. – С. 202, 217; [*Smotryc'kyj M.*] Θρηνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 1 v. (передмова, б. п.); *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 112 зв., 207 зв., 331–331 зв.; *Kossow S.* Патерков, або Żywoty ss. Оу-сow pieczarskich. – Кііow, 1635. – S. 72; Євангеліе учителное. – Київ, 1637. – С. 712; *Kalnofoyiski A.* Тераतोуруѣца, lubo Cuda, które były tak w samym śwętocudotwornym monastegu Piecharskim, iako у obudwu śwętych piecharach. – Кііow, 1638. – S. 3; Патерік, или Отечник Печерскій. – Київ, 1661. – Арк. 31; *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 34–34 зв.; Гербы и трены при гробѣ и трунѣ того ж яснепревелебного его милости господина, отца и пастыра кир Сильвестра Косова... // *Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима.* – Київ, 1992. – С. 89; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 183, 390, 391, 393, 480 зв.; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 51 зв., 87 зв., 231; *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Кііow, 1671. – S. 16; Алфавит духовный в пользу іноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 26; *Туптало Д.* Книга житій святых. – Київ, 1689. – Арк. 183 зв., 283; *Туптало Д.* Слово на пречестную память иже во святых отца нашего Тіхона чудотворца, епископа Амафунтскаго // *Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч.* – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 74; *Туптало Д.* Лѣтопись // *Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч.* – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 567; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец чловѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 243, 252; Службы преподобным отцем Печерским, илже мощи в ближной и далной пещерѣ неглібно почитают. – Київ, 1763. – Арк. 11 зв., 32 зв., 40, 49 зв., 58 зв., 61, 83 зв., 89 зв.; *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 140.

ловить кожну людину. А що це означає конкретно? Не що інше, як пристрасті-гріхи. Про це прямо сказано в «Слові до католицького люду»: «Пространний же и широкий путь ведый в погибель сей есть: невѣріе, непокорство, непослушаніе, гордыня, величіе, тщеславіе и лѣньность, піанство и обяденіе, блуд, зависть, клевета и ненависть, роптаніе и хула, душегубная ярость и осуждати ближняго»¹²¹⁹.

Не дивно, отже, що вибір життєвого шляху – це напружена душевна боротьба, «психомахія», це маленький епізод містерії вселенської боротьби добра та зла. Людське життя як безугавна війна, боротьба, «брань» – один із найпомітніших мотивів літератури українського бароко¹²²⁰. Ось як він звучить у поезії щойно згаданого Сквороди:

Трьох ворогів бачить воїн Христа,
З ними йому воювати довіку.
Першим ворогом – ти, нарум'янена мавпо, світе,

¹²¹⁹ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 105 зв.

¹²²⁰ Див., наприклад: *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 4 зв., 54, 162 зв.–164 зв.; *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 58 зв.–62 зв.; Гербы и трены при гробѣ и трунѣ того ж яснепревелебного его милости господина, отца и пастыра кир Сильвестра Косова... // Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 69, 75, 78; *Галатовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 25 зв.; Діоптра сирѣч Зерцало, albo Изображеніе извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 119, 148 зв.–149; Патерік, или Отечник Печерскій. – Київ, 1661. – Арк. 23; *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 49; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 5 зв., 305–305 зв., 333–339 зв.; *Туптало Д.* Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 54 зв.; *Максимович І.* Осм блаженства євангелскія от Христа Господа, Спасителя нашего изреченніе. – Чернігів, 1709. – Арк. 67 зв.–68; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 60; *Максимович І.* Богомысліе. – Чернігів, 1710. – Арк. 289; Алфавит духовный в пользу іноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 154 зв., 157 зв., 161 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 226; *Кроковський Й.* Акафіст святѣй великомученицѣ Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 11 зв., 24 зв.; *Величковський П.* Письма // Житие и писания молдавского старца Паисія Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайского, Исихія Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Полянмерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 225; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердеч челоуѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 530. – Пор., наприклад: *Skupuli L.* Woyna duchowna. – Zamoście, 1683.

Що побіленим гробом називає тебе наш Пан¹²²¹.
 Другим ворогом – тіло жіноче звабливе,
 Завжди мужа воно спокушає до злого.
 Третім ворогом, вкрай небезпечним, – злий демон,
 Він-бо батько глупоти, а від неї ж усяке зло.
 Ну, вояче Христа! Приготуй собі меч!
 Знай, що наше життя – безугавна борня¹²²².

Я б сказав, що література українського бароко в певному сенсі є однією-єдиною варіацією на тему Йова: «Хіба чоловік на землі – не на службі військовій?»¹²²³. Принаймні наші тогочасні письменники називали людське життя не інакше як «рать» («Рать есть живот челоуѣческой на земли, глаголет праведный Іов»¹²²⁴), «брань» («живот наш ест брань...»¹²²⁵; «брань есть житіє челоуѣческое на земли»¹²²⁶; «Брань есть житіє наше, святы Іов говорит»¹²²⁷), «брань и искушеніє» («что есть жизнь челоуѣческая, аще не брань и искушеніє»¹²²⁸) тощо. Прикметно й те, що в добу бароко значного поширення набули в нас жанри «боротьби» («брані») та «суперечки» («пренія») – від старовинних біблійних апокрифів «Преніє Господне с діаволом» чи «Слово пренія Петрова с Симоном волхвом» до розкішних містерій «Брань архістратиґа Михаїла, воеводи сил небесных, и ангелов его с седмоглавным змієм» Дмитра Туптала, «Брань честных седми добродѣтелей з седми грѣхами смертными» Йоасафа Горленка чи «Брань архистратиґа Михаїла со Сатаною» та «Пря бѣсу со Варсавою» Григорія Сковороди. І всі ці твори, крім усього іншого, виводять «на поднебесный позор два сердца:

¹²²¹ Сковорода має на думці слова Христа: «Горе вам, книжники та фарисеї, лицеміри, що подібні до гробів побілених, які гарними зверху здаються, а всередині повні трупних кісток та всякої нечистоти!» (Євангелія від св. Матвія 23: 27).

¹²²² *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1148.

¹²²³ Книга Йова 7: 1.

¹²²⁴ Діоптра, сирѣч Зерцало, албо Изображеніє извѣстное живота челоуѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 148 зв.

¹²²⁵ *Радивилловський А.* Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 49.

¹²²⁶ *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю седмую по пасцѣ // Сочиненія святого Дмитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 54 зв.

¹²²⁷ *Туптало Д.* Брань святого архістратиґа Михаїла... // Сочиненія святого Дмитрія, митрополіта Ростовскаго: В 3 ч. – Киев, 1824. – Ч. 3. – С. 389.

¹²²⁸ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 490.

ангелское и сатанское», які «в кожном человекѣ дѣют вѣчную борбу»¹²²⁹.

А найвищим взірцем для людини й тут постає Христос. Хто він у цій своїй іпостасі? «Валечный рыцарь», – відповідає Іоаникій Галатовський, – адже він «войну точил духовную з потужними неприятелями: з свѣтом, з діаволом, з грѣхом и з смертю, – и звитяжил их оружіем духовным: покорою, тихостю, терпливостю и любовію»¹²³⁰. Більше того, він – той найвеличніший лицар-завойовник, котрий підкорив собі весь «великий ланцюг буття». Про це прямо писав Антоній Радивилівський у своєму «Саді Марії Богородици». Христос, – каже він, – одержав «през крест, як през меч, тры повѣты: поднебесный, земный и преисподный»¹²³¹.

Ясна річ, остаточна перемога Правди над Кривдою, тобто Христа над Антихристом, у цій картині світу перебуває по той бік історії. Недаром іконописний канон Страшного Суду має й ось такий епізод: «Да тут же Правда Кривду стрѣляет, и Кривда пала со страхом»¹²³². Отже, і людська «психомахія» набуває тут цілком виразного *есхатологічного* присмаку. Між іншим, мені здається, українські письменники часів бароко аж ніяк не випадково весь час згадували про картину Страшного Суду, що її показував грецький філософ князю Володимирові, коли наvertsав того на християнство: «...Показа Володимеру запону, на ней же бѣ написано судище Господне, показываше ему одесную праведныя в весельи предидуша в рай, а ошую грѣшники идуща в муку...»¹²³³. Цей промовистий епізод неодмінно зринає у сцені «обрання віри» Володимиром в історіографічних, житійних, полемічних, проповідницьких та інших тво-

¹²²⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 830.

¹²³⁰ Галатовський І. Месіа правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 109 зв.

¹²³¹ Радивилівський А. Огородок Марії Богородици. – Київ, 1676. – С. 93. Див. також: Волкович І. Розмьшлянье о муцѣ Христа, Спасителя нашего. При тым веселая радость з триумфального его Воскресенія // Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 172; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец человекских сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 241.

¹²³² Буслаев Ф. Изображение Страшного Суда по русским подлинникам // Буслаев Ф. Древнерусская народная литература и искусство. – Санкт-Петербург, 1861. – Т. 2. – С. 134.

¹²³³ Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою Комиссією [далі: ПСРЛ]. Том первый. I–II. Лаврентьевская и Троицкая летописи. – Санкт-Петербург, 1846. – С. 45.

рах, серед яких «Патерикон» Сильвестра Косова¹²³⁴, «Синопис»¹²³⁵, «Хроніка з літописців стародавніх» Феодосія Сафоновича¹²³⁶, «Справжній Месія» Іоанікія Галятівського¹²³⁷, «Сад Марії Богородиці» Антонія Радивилівського¹²³⁸, «Душевна вечеря» Симеона Полоцького¹²³⁹, «Книга житій святих» Дмитра Туптала¹²⁴⁰, «Камінь віри» Стефана Яворського¹²⁴¹ тощо.

Так чи інакше, пошуки і трансцендентного «берега»-Раю, і себе самої справжньої означають для людини передовсім шукання чеснот. І що ж таке чеснота, як її уявляли українські барокові письменники? «Золота середина», чи «золота мірнота» в усьому. Певна річ, цей концепт був відомий в українській літературі задовго до бароко, що може засвідчити хоч би зроблений іще на початку XVI століття переклад псевдо-Аристотелевого трактату «*Secreta secretorum*», в якому йдеться, зокрема, і про «м'рність»: «Всякий обычай – серейна... оба конца не годна суть...»¹²⁴². Але мені здається, що саме за часів бароко, коли картина світу була немовби зіткана з усілякої антитетики, наприклад «держави земної» й «держави небесної», статички й динаміки, сенсуалізму й спиритуалізму, темпоральності й вічності, гедонізму й аскези, тріумфу життя й невідворотності смерті, – греко-римська «золота середина» стала одним із наріжних каменів нашого світобачення. Такого не було ніколи ані раніше, ані пізніше. Саме за часів бароко наші поети, філософи й богослови раз по раз повторювали одне й те саме: «*medium tenuere beati*»¹²⁴³, «*virtus in medio*

¹²³⁴ Kossow S. Патериков, або Żywoty ss. Oycow pieczarskich. – Kiiow, 1635. – S. 14 (appendix).

¹²³⁵ Синопис. – Київ, 1678. – Арк. 28.

¹²³⁶ Сафонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. – Київ, 1992. – С. 66.

¹²³⁷ Галятівський І. Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 215–216.

¹²³⁸ Радивилівський А. Огородок Марії Богородици. – Київ, 1676. – С. 234.

¹²³⁹ Полоцький С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 397–397 зв.

¹²⁴⁰ Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 543 зв.; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 450.

¹²⁴¹ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 17, 73. Пор.: Kulesza J. A. Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 53.

¹²⁴² Тайная тайных // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – Москва, 1984. – С. 540.

¹²⁴³ [Mohyla P.] Літоґ, або Камієнъ з просу prawdy Cerkwie świętej prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 56.

consistit»¹²⁴⁴, «in medio virtus, we srzodku cnota, medio tutissimus ibis»¹²⁴⁵, «добродѣтель бо средствіе содержит»¹²⁴⁶, «не уклонятися ни на десно, ни на лѣво, но средним путем шествовати»¹²⁴⁷. Саме тоді наші письменники, спираючись на засади практичної філософії, передовсім на відповідні міркування Аристотеля (Нікомахова етика, 1106b25) та його пізніших інтерпретаторів на зразок Томи Аквінського¹²⁴⁸, а також на славнозвісний пасаж першої сатири «співця золотої мірноти» Горация: «Est modus in rebus, sunt certi denique fines, / Quos ultra citraque, nequit consistere rectum» (Sat., 1, 1, 106–107), – що в перекладі Лазаря Барановича звучав так: «Iest miara w kaźdey rzeczy, są pewne granice, / Które skoro przestopisz, wszystko rzecz na nice»¹²⁴⁹, – в один голос говорили про те, що всяка галузка сфери моралі має тричленну структуру: «medium, тобто середина, а дві крайнощі (extremum) коло неї..., один край можемо назвати недостатністю (defectem), другий – надміром (excessem), а обидва вони на шкоду. Чеснота завжди буває посередині (in medio)»¹²⁵⁰.

¹²⁴⁴ Сакович К. Аристотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов вєсельних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 384.

¹²⁴⁵ Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 99.

¹²⁴⁶ Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 78 зв.

¹²⁴⁷ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 173.

¹²⁴⁸ Див. про це: Tatarkiewicz W. Historia filozofii. 7-e wyd. – Warszawa, 1970. – Т. I. – S. 259.

¹²⁴⁹ Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 252.

¹²⁵⁰ Examen Obrony, to iest Odpis na script Obrona werificatii nazwany // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 579. Див. також: Транквіліон-Ставроецький К. Перло многоцѣнное. – Могилів, 1699. – Арк. 5 зв.; Почаський С. Евхаристїион, албо Вдячність ясне превелебнѣйшому в Христв єго милости господину отцу кир Петру Могиль // Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 295; Полоцький С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 508 зв.; Procopowicz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 184; Туттало Д. Поученіє в недѣлю пред просвѣщенієм // Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 25–26; Козачинський М. Філософія Аристотелева по умствованію перипатетиков изданная. – Львів, 1745. – Арк. 27 зв.; Кониський Г. Моральна філософія, або Етика // Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. I. – С. 468–474; Kazanie na pogrzebie Jozefa Seweryna Rzewuskiego, wojewody Wołyńskiego. – Lwow, 1775. – К. 6 v.

Словом, «золота середина» – то, за словами Лазаря Барановича, Христос між двома розбійниками:

Chrystus we szrodku, iako cnota stoi,
Okolo niego ten, kto się go boi¹²⁵¹.

Вона чинна скрізь і всюди. Наприклад, Іван Величковський писав про неї в одній з епіграм, маючи на увазі земні багатства («Убогій трохи має, а жебрак нїчого, / багатий назбит, досит не маш нї у кого»¹²⁵²), тимчасом як Іпатій Потій говорив про «золоту середину», маючи на думці риторичну практику «прикрашання слів», тобто використання різноманітних тропів і фігур. Саме для цього він переказував стару оповідку про Піндара й Саффо: «Кажуть, що знаний грецький поет Піндар написав якось вірші, де було надзвичайно багато всіляких прикладів та порівнянь, і подарував їх ученій панні на ім'я Саффо. Однак та дівчина замість подяки присоромила його, мовивши, що вченим людям такими прикладами варто користуватися, наче приправами або сіллю, щоб не надто пересолити...»¹²⁵³. Але риторичні прикраси – то дрібниці. Куди більше важать для людини, скажімо, питання віри. І тут «золота середина» була для українських барокових авторів ключем розуміння природи речей. «Віра, – писав, наприклад, автор трактату «Екзамен оборони», – є однією з чеснот, до того ж головних, тих, що мають стосунок до самого Бога, а тому підлягає тим самим законам, що й інші чесноти. Отже, як той, хто вірить замало, не має віри й не може отримати порятунку, так і той, хто вірить занадто, не має віри й не може бути врятований»¹²⁵⁴. Те саме стосується й шанування ікон – питання про

¹²⁵¹ *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 519.

¹²⁵² *Величковський І.* Твори. – Київ, 1972. – С. 148.

¹²⁵³ *Pociej H.* Odpis na list niekiego kleryka ostrozskiego bezimiennego // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1054.

¹²⁵⁴ *Examen Obrony, to iest Odpis na script Obrona werificatii nazwany* // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 579. Див. також: *Elenchus pism uszczypliwych* // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 662–663; *Antelenchus, to iest Odpis na skrypt uszczypliwu zakonnikow cerkwie odstepney S. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez oysa Anastazego Sielawę* // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 705–706; *Калиновский С.* Десять книг Аристотеля к Никомаху, то

яке багато дискутували тогочасні богослови. Тут теж зринав мотив «золотої мірноти». «...В разсужденіи інон святых, – писав Феофан Прокопович, – многих терзает развращеніе: иные весьма отвергают, иные же пріемлют, но кромѣ всякой почести подобающей...; сіе и оноє не прямое єсть, развратное єсть, православію не причастное єсть, кое-либо от них десное, кое-либо шуеть нареци изволити. Посредѣ лежит прямой благочастія путь...»¹²⁵⁵.

Інколи в мене виникає враження, що вся картина світу, якою вона була в наших письменників за часів бароко, підлягала, як і колись у стародавніх греків та римлян, ідеї «золотої середини». Хіба ж ні, коли «золота середина» годна була структурувати навіть христологічний догмат. Саме про це писав Стефан Яворський у своєму трактаті «Камінь віри»: «На средствѣи лежит всяка добродѣтель, по глаголу нравоучителей. На примѣр: худо єсть, еже быти малодушну, но и сіе паки худо єсть, если быти велми смѣлу, – в посредством добродѣтель великодушіе... Сего средствія не держатся еретіцы. Воспомянем древних Несторіа и Євтіхіа. Несторій глаголаша быти в Христѣ два естества и два лица и Христа раздѣляющ на два лица, Божеское и человекское, блядословяше єдино точію лице человекское рожденно быти от Маріи Дѣвы... Вопреки же Євтіхій глаголаша быти во Христѣ и лице єдино, и естество єдино от обоих сліянно... Но и сію душевредную ересь проклял собор святой вселенскій четвертый, иже в Халкідонѣ, и, посредством держатися навчающ, установил єсть предѣл непреходный, еже вѣровати во Христѣ два естества быти, Божеское и человекское, єдино же лице Божественное»¹²⁵⁶.

Навіть «тісноти й біди», які випадають на долю людини, є не чим іншим, як, сказати б, віддзеркаленням «аполлонівського» концепту «міри». Саме так. Непідлеглий жодній «мірі» Бог дає людині випробування згідно з «мірою, числом та вагою». «...Бог, – писав Іван Максимович, – паче мѣры премудр и истинен сый, вся в мѣру и чисто, и превѣс рассмотрил, вѣсть он извѣстно, что не могут и что

єсть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступительная статья и прим. М. Б. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 186.

¹²⁵⁵ Прокопович Ф. Слово о почитаніи святых ікон в недѣлю первую святых четьредесятницы // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новаграда и Великих Лук... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – Санкт-Петербург, 1760. – Ч. I. – С. 94.

¹²⁵⁶ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 173–174.

чія понести силна суть мышца. Тъм же тѣсноты и бѣды правым полагают мѣрилом, да не крест над мѣру долгшій или кратчайшій кому дастся, исчисляет он, колико сему и колико другому и яковым чином кресты назнаменовати...»¹²⁵⁷.

Словом, у цій картині світу мудра людина, здійснюючи свою екзистенційну мандрівку, неодмінно йде шляхом «золотої мірноти», чи, як казав Іван Максимович, виконує «наказаніє, даное от отца сыну Ікару, устроенну к лѣттанію: «Благоразумнѣ лѣтай, средства держися, / Безпечален прейдеш, ни в чем не сумнися»¹²⁵⁸.

З міфом про Дедала та Ікара, до якого не раз і не два звертали-ся українські письменники доби бароко, наприклад, Мелетій Смотрицький¹²⁵⁹, Лазар Баранович¹²⁶⁰, Стефан Яворський¹²⁶¹, Митрофан Довгалецький¹²⁶², Ігнатій Максимович¹²⁶³ та інші, пов'язаний ще один дуже важливий образ нашої тогочасної літератури – *крила*. Згадаймо хоч би панегірик Івана Величковського на честь гетьмана Самойловича:

Змишляют поетове, иж Дедал отданій
бывши в заточеніи, за море засланий
В лябаринт, з которого выйти было трудно
для помѣшанных дорог, а сидѣти нудно,

¹²⁵⁷ Максимович І. Царській путь креста Господня, вводящий в живот вѣчный. – Чернігів, 1709. – Арк. 25 зв.

¹²⁵⁸ Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 31. Пор. з емблематичним тлумаченням цього образу: Емвлемы и символы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 210–211; *Picinellus Ph.* *Mundus symbolicus.* – Coloniae Agrippinae, 1729. – Т. I. – Р. 153–154.

¹²⁵⁹ *Elenchus pism uszczypliwych* // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 652.

¹²⁶⁰ *Baranowicz Ł.* *Nowa miara starey wiary.* – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 155.

¹²⁶¹ *Яворський С.* Вступ до логіки або, простіше, діалектика (Мала логіка) // *Яворський С.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1992. – Т. 1. – С. 42; *Яворський С.* Змагання перипатетиків курс перший, або Логіка згідно поглядів глави перипатетиків Арістотеля Стагірита на арені православно-руської боротьби (Велика логіка) // *Яворський С.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1992. – Т. 1. – С. 519; *Jaworski S.* *Pelnia nieubuywaiącey chwały...* – Kiiow, 1691. – К. 32 в. (б. п.).

¹²⁶² *Довгалецький М.* Поетика (Сад поетичний). – Київ, 1973. – С. 237.

¹²⁶³ *Максимович Ігн.* Ода на первый день мая 1761 года // Українська література XVIII ст. – Київ, 1983. – С. 56.

Учинил себѣ крила з различных матерій,
 и так, не шукаючи в лябаринтѣ дверій,
 Вилѣтѣл з лябаринту, и през море snadне
 прелѣтѣв, приправивши крила себѣ складне.
 Свѣт сей – то широким морем и простаним,
 земля – заточенієм всѣм з Рая вигнаним,
 А небо есть отчизна, але ко небесним
 двором трудно летѣти з тяжарем тѣлесним.
 От земного вигнаня хто хочет до неба
 залѣтити, первой крил добрих дѣл ему потреба.
 Рекл би ктось: «Сама вѣра до небес досягнет»,
 отвѣщаю: «И кождій того з вѣри прягнет»,
 Леч питаю: «Мертвій труп лѣтати чи может?
 А вѣра без дѣл мертва, як же то возможет?»
 Вѣра едно крило, о єдном несмѣло
 крилѣ летѣти, звлаща морем – страшно дѣло¹²⁶⁴.

Маю сказати, що образ «крил» у нашій бароковій літературі мав дуже багату семантику. «Крила» могли означати, наприклад, Старий та Новий Заповіти («Дана бо, вѣм, женѣ помощь от Бога, яко двѣ крилѣ, два законы: Ветхій и Новый»¹²⁶⁵), Іллю та Єноха («двома крылами называются Илія и Єнох»¹²⁶⁶), знання та вчинки («духовные крилѣ вѣдѣнія и дѣянія»¹²⁶⁷), любов до Бога та любов до ближнього («Вѣра наша повинна спояти двое крил: любов к Богу и к ближнему. Не может птица о едином крилѣ лѣтати, ни вѣра единым крилом любви залетит до неба»¹²⁶⁸), материнство й непорочність Діви Марії («...пернатая есть орлица Пречистая Дѣва Марія, два крыла орла великаго, сирѣчь материнство Божіе и дѣвство пренепорочное, имущая»¹²⁶⁹), прибиті до хреста руки Ісуса («...распростер Христос

¹²⁶⁴ Величковський І. Твори. – Київ, 1972. – С. 54.

¹²⁶⁵ Транквіліон-Ставроецький К. Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 76.

¹²⁶⁶ Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 189 зв.

¹²⁶⁷ Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближней и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 24 зв.

¹²⁶⁸ Туптало Д. Слово на Святую Троицу // Титов А. Проповеди святителя Димитрия, митрополита Ростовского, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 41.

¹²⁶⁹ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 551.

руць свої пренайсвятїйшіи на крестѣ, яко крыль»¹²⁷⁰) й багато чого іншого¹²⁷¹. Та, мені здається, найцікавіший і найважливіший мисленневий сюжет, що його репрезентує образ «крил», – це суперечка між протестантами, католиками й православними з приводу віри та добрих справ («заслуг»). Якщо протестанти, посилаючись на слова святого апостола Павла: «Бо спасені ви благодаттю через віру, а це не від вас, то – дар Божий, не від діл...»¹²⁷², – обстоювали думку про те, що віра – це одна-єдина запорука порятунку, то православні й католики наполягали на потребі підтвердження віри добрими вчинками, бо віра «без дїл добрых ничтоже ино, развѣ гордость есть»¹²⁷³. Ось тут і зринала та семантика образу «крил», що її бачимо в цитованих рядках панегірика Івана Величковського: людина, немов Дедал чи птах, може перелетіти «море» світу й досягти такого жаданого «берега вічності» лише тоді, коли в неї є двоє крил: крило віри й крило добрих справ. Зрештою, хіба тільки Величковський про це писав? Аж ніяк. Ось, скажімо, рядки Лазаря Барановича: «Вѣра едино крыло. Дѣла другое. Птица единым крылом лѣтает? Вѣрою и дѣлы лѣтаніе извѣсно на небо»¹²⁷⁴. А ось

¹²⁷⁰ Радивилловський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 504 зв.

¹²⁷¹ Див.: Галятовський І. Наука, або Способ зложеня казаня // Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Львів, 1665. – Арк. 522 зв.; Баранович Л. Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 41 зв.–42; Патерік, или Отечник Печерській. – Київ, 1661. – Арк. 8 (передмова, б. п.); Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 379.

¹²⁷² Послання св. ап. Павла до ефесян 2: 8–9.

¹²⁷³ Списаніє против люторов // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 176. Див. також: Вишенський Іван. Книжка // Вишенський Іван. Твори. – Київ, 1959. – С. 142; Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкви, которая под розсудок церкви Восточней подается. – Київ, 1620. – С. 168; Kossow S. Exegesis, to iest Danie sprawy o szkołach kiiowskich, w których uczą zakonnicy religiey Graeckiey // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 432; Галятовський І. Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 101; Баранович Л. Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 8 зв.; Varanowicz Ł. Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 98; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 120; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 891–1026; Кониський Г. Слово в недѣлю двадесят четвертую // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 36–37; Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 253, 258–273; Леванда І. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 125–126.

¹²⁷⁴ Баранович Л. Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 321.

думка іншого автора: «Въра и добродѣтель суть то двое крыла, / на двоих тѣх вся висит спасенія сила. / Не может одним крылом птица поднестися, – / невозможно самою върою спастися. / Должна птица обѣма крылома лѣтати, – / должен человекъ въру и дѣла стяжати»¹²⁷⁵.

Таким чином, найпоширеніші в літературі українського бароко образи, як на мене, вибудовують один-єдиний, сказати б, магістральний сюжет, що віддзеркалює глибинний сенс людського існування. Його можна окреслити так: від народження й до смерті людина-мандрівник стремить до свого вічного пристанища, яке перебуває по той бік земного життя. І в перипетіях цього сюжету життя людини неодмінно набуває «вертикальної» стратегії. Панівний образ людини в літературі українського бароко – це образ людини, котра ногами ходить по землі, а серцем перебуває на небесах. Іншими словами, це людина, змальована з погляду вічності.

Ясна річ, що в такому разі на передній край неодмінно виходять екзистенціалії на зразок «народження», «смерть», «свобода», «страх», «гріх», «відчай», «покута» чи вже три «богословські» чесноти: «віри», «надії» й «любви». Розгляньмо хоча б деякі з них. А почати варто з морфології «любви», оскільки широкє коло жанрів нашої барокової літератури – від богословських трактатів та урочистих казань до шлюбних промов та сороміцьких пісеньок – засвідчують дуже велику її вагу.

Відомо, що вже «дсократики» сформували уявлення про любов як про деміурга всього видимого світу. За епічними теокосmogоніями, хаос панував доти, доки «з волі провидіння природою не оволоділа любовна жага, коли в ній зародилася Любов (Філотес), Афродіта й Ерос, як кажуть Емпедокл, Парменід та Гесіод», а першостихії не підкорились їй і «не зрушили з природних місць, щоб учинити гармонію та зв'язок Усесвіту»¹²⁷⁶. І оця стародавня візія любові як космічної сили, як, сказати б, космічного принципу то-

¹²⁷⁵ *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв. – Ленинград, 1929. – Т. I. – Вып. 3. – С. 77. Див. також: *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 279, 465; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 1 (передмова, б. п.); Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человекѣскихъ сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 38, 311–312.

¹²⁷⁶ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – Москва, 1989. – С. 357.

тожності, матиме довге-довге життя. Принаймні в літературі українського бароко «круг міра» так само постає зусібіч пронизаний стрілами Ерота. Ось, наприклад, персонажі діалогу Сковороди «Алфавит миру» розглядають 741-ий малюнок з амстердамської збірки 1705 року «*Symbola et emblemata selecta*» під назвою «Купидон прострѣливає сферу» (підпис: «Любовь сохраняет все. Любовь бережет всего. *Cuncta conservat amor*»)¹²⁷⁷. На ньому «коло світу», пробите тут і там Еротовими стрілами. А потім один із цих персонажів – Григорій, alter ego самого Сковороди – каже: «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 составляют мір и сей машинѣ¹²⁷⁸ движение давать. Древнѣйшее любомудрцов речение: «Любовь составляет мір». Поминает о сем и Цицерон, в книжечкѣ о дружбѣ¹²⁷⁹. Тот же вкус и в тѣх рѣчах: «*Omnia vincit Amor...*» «Все побѣждает Любовь»¹²⁸⁰. О сей-то преблаженной и всѣм влаждѣющей любви и симпатіи невѣста в «Пѣснѣ пѣсней»: «Крѣпка, яко смерть, *любовь*, жестока, яко ад, *ревность*;

¹²⁷⁷ Емвлемы и сімволы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 186–187.

¹²⁷⁸ Стародавній образ «машини світу» ми можемо зустріти також в Іпатія Потія [*Росіеу Н. Kazania i homilie*. – Pozzań, 1788. – S. 214], Петра Могилі [*Могила П. Євхологїон, або Молитвослов или Требник*. – Київ, 1646. – С. 913], Ігнатія Старушича [*Крекотень В. І. До історії української барокової учительсько-ораторської прози. Казанія Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Ілії Святополк-Четверте[и]нського // Українське літературне барокко: Збірник наукових праць*. – Київ, 1987. – С. 253], Антонія Радивилівського [*Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици*. – Київ, 1676. – С. 111], Феофана Прокоповича [*Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т.* – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 338], Георгія Кониського [*Кониський Г. Слово в день св. пророка Ілії // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго*. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. 1. – С. 243] та інших.

¹²⁷⁹ *Цицерон*. Про дружбу VIII, 26 [див.: *Марк Туллий Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – Москва, 1993. – С. 38].

¹²⁸⁰ Слова «*Omnia vincit amor*» походять із Вергілієвих «Буколік» (X, 69). Вони були популярні, зокрема, в емблематичній літературі. Згадаймо для прикладу 728-ий, 774-ий та 785-ий малюнки зі збірки «*Symbola et emblemata selecta*»: «Андромеда» (підпис: «Любовь побѣждает все. Никто не может сопротивляться любви. *Omnia vincit amor*»), «Купидон учит Геркулеса прясти» (підпис: «Любовь все побѣждает. Любовь есть совершенный учитель. *Omnia vincit amor*») та «Купидон, сидя на львѣ, его укрощает» (підпис: «Любовь побѣждает все. Любви все возможно. *Amor vincit omnia*») [Емвлемы и сімволы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 182–183, 194–195].

крила ея крила *огня*, угліє огненное пламы *ея*»¹²⁸¹. Теперь наперсниково слово само изьяснилось: «*Бог любви есть*»»¹²⁸².

Таким чином, у стихії Еросу розгортається вся історія людини і як роду, і як особистості. Згідно з християнською картиною світу, Бог-Творець створив людину в любові, з любові й заради любові. Однак уже «ветхий Адам», як писав Іоанікій Галятовський, 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»¹²⁸³. Саме через оце радикальне порушення первісної гармонії та наступні людські гріхи в Божому твориві розпросторюється зло. «Грѣшнии люде, – писав той-таки автор, – сквернят грѣхами своими всѣ элемента: сквернят землю, ходячи по ней ногами своими, сквернят воду, умываючися ею и пючи си, сквернят повѣтре, беручи его в себе и отдыхаючи им, сквернят огонь, зогрѣваючися ним»¹²⁸⁴. Мабуть, Емпедокл сказав би, що на зміну епохи Любові приходить епоха Ненависті. Принаймні незгода починає панувати скрізь. Вона панує тепер у самій людині: «В человеку чтыри элемента войну з собою точат, з которых ест человек зложеный: огонь воюет з водою, воздух воюет з землею, и для тоеси незгоды и войны внутрнеи люди умирают и тѣла их псуются...»¹²⁸⁵. Незгода панує у стосунках між людьми. І це може бути щось питомо есхатологічне, як ось у цій духовній пісні:

Тепер свѣт великой зрады,
Нема тепер на всем свѣтѣ правды:
Отец сына не любит,
Сын же отца израдит
За свою злѣсть.

¹²⁸¹ Пісня над піснями 8: 6.

¹²⁸² *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 693. Це – тлумачення 741-ої емблеми зі збірки «*Symbola et emblemata selecta*» [див.: Емблеми и сімволы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 186–187]. Останні слова взяті з Першого соборного послання св. ап. Івана 4: 8, 16.

¹²⁸³ *Галятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 264–264 зв. Див. також: *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 61 зв.

¹²⁸⁴ *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 40 зв.

¹²⁸⁵ Там само. – Арк. 140 зв.–141.

А дочка матку зневажає,
Матка ю в щастю проклинає.
Брат на брата воює,
На здоровіє чатує,
 Бы го згладыв.
А сусѣд из сусѣдом жиє,
Єден другому неприязн готує,
Абы єго уловив
И в нещастя впровадив
 Великоє¹²⁸⁶.

А може бути й щось більш «реалістичне», як, скажімо, ось у молитовній поезії Лазаря Барановича, де Україна часів безконечних чвар і братовбивчих війн другої половини XVII століття змальована в образі човника, який гойдається на хвилях кривавого моря:

Iak łódz na wodzie wałami się chwieie,
 Toż z Ukrainą naszą dzieie,
Y gorszey ieszcze łódz płynie na wodzie,
 A Ukraina we krwi, że w niezgodzie.
Panie, ty wiatry ty władzisz wodami,
 Spraw niechay cicho będzie między nami¹²⁸⁷.

Словом, у цій візії світу людина повсякчас переступає Божі закони, а все твориво, «яке за обиду Божію мстящєся», розпочинає проти неї «війну». Я б сказав, що це така собі війна «великого» й «малого» світів. Згадаймо хоч би передмову до читача з Гізелевого трактату «Мир людини з Богом» – надзвичайно характерну для тогочасного світогляду: «Во вся мимошедшая лютая времена воевало на нас небо, еже вредящими своими планетами многіи болѣзни и пагубы на нас ниспущало. Воевала и земля обычных нам плодов возбраненієм и сѣмен умаленієм. Воевала и вода преизлишним своим изліянієм и всяких плодов рыбных не даянієм. Воевал и воздух

¹²⁸⁶ *Грушевський М.* Кілька духовних віршів з Галичини // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1896. – Т. XIV. – Кн. VI. – С. 15 (Miscellanea). Див. також: Лямент людей побожных... // Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. – Киев, 1856. – С. 159–162.

¹²⁸⁷ *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 413.

овогда сушами, овогда градами, бурами и безмѣрными мокротами. Воевал и огонь частым градов и стран пожженіем»¹²⁸⁸. Це – промовиста картина війни першостихій-елементів із грішною людиною, тобто з людиною, яка вчинила «духовний перелюб». Але не менші злигодні випадають і на долю праведника, того, кого Всевишній любить. Божий улюбленець – завжди більше чи менше «Йов». Згадаймо слова героя «Апології» Дмитра Туптала: «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 есть, дабы творимое Богом не было добро»¹²⁸⁹.

Як же наші письменники трактували «ситуацію Йова», коли Божа любов до свого обранця набуває форми його часом дуже жорстокого випробування? По-різному. Наприклад, Іпатій Потій пробував робити це шляхом порівняння стосунків Бога та його улюбленця зі стосунками батька й сина, потракованими в суто патріархальному ключі. Власне кажучи, це не було щось надто вже оригінальне: Потій запозичив це порівняння в Петра Скарги. Але це не має значення. А сама паралель змальована ось так: «...Бешкетують, наприклад, на вулиці діти. Аж ось іде батько. Побачивши свого сина, він рушає до нього, бере його за чуба, добряче смикає й наказує йти додому. А іншим він нічого не каже...»¹²⁹⁰. Могли бути й інші пояснення, засновані на якихось інакших порівняннях. «Не первѣ же кто познает свою немощь, – сказано в «Алфавиті духовному», – дондеже не будет сотрен и сломлен различными искушения попущенми и дондеже вся сія на себѣ не искусит, не может совершеннѣ прити в познаніе себе и своєю немощи и быти смирен. Сего бо ради Бог своих рабов различными искушенми первѣс искушати обыче, яко да познавше свою немощь, пребудут всегда смиренны, ни мало на себе надѣющеса. Злато бо и сребро кромѣ искушения и ражжизанія не совершается»¹²⁹¹.

¹²⁸⁸ *Гізель І.* Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – Арк. 4 (передмова до читача, б. п.). Див. також: *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 403.

¹²⁸⁹ *Туптало Д.* Апологія // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: У 3 ч. – Київ, 1824. – Ч. I. – С. 129.

¹²⁹⁰ *Росієу Н.* Kazanie i homilie. – Poczaiow, 1788. – S. 588.

¹²⁹¹ Алфавит духовный в пользу іноком и мірским, богоугоднѣ жити хотящим. – Київ, 1713. – Арк. 32–32 зв.

Словом, це пізнання природи речей суто метафоричним шляхом, тобто шляхом накидання чогось добре знаного на щось чи вже геть незнане чи геть незбагненне. І все-таки «ситуація Йова» залишається по суті амбівалентною. Згадаймо, як Клирик Острозький, Василь Суразький та інші православні полемісти часів Берестейського собору пробували трактувати ті нещастя, що випали на долю грецької церкви, коли вона опинилась у турецькій неволі, як прояв Божої благодаті. Чому? Тому, писав Христофор Філалет у першому розділі четвертої частини свого «Апокрисиса», що греки, котрих турки поневолили тілесно, по духу здобули перемогу, бо перемогли спокуси світу, плоті й диявола¹²⁹². На це шойно згаданий Іпатій Потій відповідав: «Таким способом і про злочинців, котрих вішають, можете казати, що їх карають і вішають тому, що їх Господь Бог милує»¹²⁹³.

Так чи інакше, а письменники українського бароко, засновуючись на тезі «Бог веде схоже до схожого» («podobne do podobnego sobie ściąga się»¹²⁹⁴, «simile appetit sibi simile»¹²⁹⁵), були переконані в тому, що «во всякой твари представи нам Бог зеркало и образ любви»¹²⁹⁶. І чим же в такому разі є людська любов? Відповідь на це питання могла звучати, наприклад, так: любов – це прагнення «волі, обдарованої розумом, до доброї справи, оскільки вона добра»¹²⁹⁷. Або ось так: любов – це «вліянная от Бога добродѣтель, которою мы любим Бога ради его самага, а ближняго ради Бога»¹²⁹⁸. Саме

¹²⁹² Broniewski M. Apokrisis. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1994. – S. 195–196.

¹²⁹³ Pocięy H. Odpis na list niekiego kleryka ostrozskiego bezimiennego // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1102.

¹²⁹⁴ Kalnofoyski A. Parergon cudow. – Kiiow, 1638. – S. 2.

¹²⁹⁵ Сакович К. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 419. Див. також: Діоптра сирьч Зерцало, албо Изображеніе извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 35 зв., 108 зв.; Тунтало Д. Поученіе на память святых девятичисленных мучеников Кізіческих // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 59.

¹²⁹⁶ Максимович І. Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 277.

¹²⁹⁷ Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1979. – Т. 1. – С. 290.

¹²⁹⁸ Тунтало Д. Зерцало православнаго исповѣданія // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 5. – С. 21. Див.

тому такої популярності набула сентенція Сенеки з його «Моральних листів до Луцілія: «*Si vis amari, ama*» (XI, 6)¹²⁹⁹, яку Іван Максимович перекладав у «Театроні» так: «Аще хочеш любов имѣти, люби»¹³⁰⁰. Вказавши на цю сентенцію Сенеки як на знану всіма аксіому, Максимович продовжував: «Тѣм премногая изыяненія имени истинной любви от многих истолкователей предлагаются, все же в едино согласно совокупленны, яко любовь умножает и раждает любовь и нераздѣльным союзом любителей взаемнѣ связует и совокупляет. Платон суди имя сіе произведено от нѣкогого слова, изыяляющаго татбу, крадеж, ибо любящій сердце свое предает, от себе удаляет и во всем власть иному поручает»¹³⁰¹.

Як творча сила, Ерос не лише веде схоже до схожого, але й робить тих, хто люблять одне одного, навзаєм схожими. «Облюбленица своего облюбленца ест зеркалом, – писав, наприклад, Антоній Радивилівський, цитуючи якогось неназваного на ім'я філософа, – его формы на себе беручи начертанія... Пойзрѣте на святую великомученицу Варвару, обачите в ней, яко в зеркалѣ, свѣтящіяся кшталты и начертанія страстей Христовых»¹³⁰². Навіть схожість дитини на її батька, як стверджував Касіян Сакович, має своєю причиною «сильне залюбування жінки чоловіком під час поєднання з ним». Саме тому, править далі філософ, «жінкам під час зачаття й вагітності треба... дивитися на речі гарні, наполегливо про них думати, вимовляти добрі слова, просячи Господа Бога, щоб зачатий плід доносити, а доносивши, благо-

також: Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 98 зв.; Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоувѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 280.

¹²⁹⁹ Ці слова Сенеки наводили, зокрема, Стефан Калиновський та Михайло Козачинський, говорячи про причини любові [див.: Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 259, 406]. Їх переказував також Григорій Сковорода в одному з листів до Михайла Ковалинського: «*Amor enim amore invitatur; et volens amari, amo ipse prius*» («Адже любов народжується з любові, тож, прагнучи бути любимим, я сам спершу люблю») [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1177, 1179].

¹³⁰⁰ Максимович І. Оѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 54 зв.

¹³⁰¹ Там само.

¹³⁰² Радивилівський А. Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 669. Див. також: Максимович І. Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 28–28 зв.

получно родити, потім і виховати на хвалу Господу Богу і собі на втіху»¹³⁰³.

А крім того, у візії українських письменників доби бароко любов постає надзвичайно складним почуттям. Ось що писав про це, скажімо, Феофан Прокопович, покликаючись на своїх улюблених римських класиків. Любов «легко проявляється в сльозах, у частому зітханні та зойках, нетерпляча в очікуванні й подібна до гарячки та хвороби. Саме тому часто говорять «любов завдає ран». Сенека-трагик 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 в них, жаром нас палить.

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

День мені кожен немилий, 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, проклінала зрадника:

Ані не мати тобі – богиня, ані не з Дардана роду
ти походиш, зраднику, а народив тебе скелястий Кавказ,
а гірканські тигриці подали своє вим'я»¹³⁰⁴.

¹³⁰³ Сакович К. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 406, 407.

¹³⁰⁴ Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1979. – Т. 1. – С. 295–296. Пор., наприклад: Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 394 зв.

Зрештою, любов буває різна. Найчастіше наші письменники XVII–XVIII століть поділяли її на два різновиди, тобто на любов природну, чи тілесну, і любов духовну. Такий поділ віддзеркалював, сказати б, універсальну морфологію людської істоти як мікрокосмосу. Кирило Ставровецький пояснював цю морфологію так: «Человѣкъ ест второй мир малый¹³⁰⁵, 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»¹³⁰⁶. Отже, природна любов пов'язана передовсім з вегетативними функціями людини, сказати б, із тим, що на споді («тією її частиною, що нижче від пупа»), а любов духовна – передовсім із серцем та головою.

«Естественная любовь телесна, – пояснював Ставровецький, накидаючи на цю проблематику мережу суто християнського ексклюзивізму, – 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 естеством найдеш, позри точію, яко любовію кокош птенцы 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 ни единого вреда и зла на ближнего своего не помышляти, анѣ ему якои пакости творити, то ест зло на зло не отдавати...»¹³⁰⁷.

Про духовну любов поговоримо трохи згодом, а зараз дозвольтє докладніше розглянути морфологію любові природної.

Ця любов постає найперше у формі любові між статями. Мабуть, це тому, що статєва любов має надзвичайну силу. Наші письменни-

¹³⁰⁵ Про людину-«мікрокосмос» див. також: *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 38; *Kalnofojiski A.* Тєратоурґица, lubo Cuda, które byly tak w samym śwєtосudotwornym monastyrу Piecharskim, iako y obudwu śwєtych piecharach. – Кііов, 1638. – S. 177; *Прокопович Ф.* Нагурфілософія, або Фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 309; *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 228 зв.; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 11 зв.; *Кониський Г.* Філософія природи, або Фізика // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 212; *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 943.

¹³⁰⁶ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 161.

¹³⁰⁷ Там само. – Арк. 302 зв.

ки XVII–XVIII століть неодмінно підкреслювали ту обставину, що статевої любові підлягають не лише звичайні смертні, але навіть могутні герої та «боги». При тому вони покликалися на греко-римську міфологію. «Рифмотворцы, – писав Іван Максимович, – умыслиша нѣкогого Ахилла, силна вожда, на безстудных водах в пяту язвленна, умышленієм сим изявяху, во всем бывша мужественна, от единой всескверной похоти чувства низложена...»¹³⁰⁸. Отже, історія смерті могутнього й безстрашного вояка Ахілла покликана тут засвідчити всю силу й небезпечність статевої любові. А ось ще один міфологічний сюжет, що його переповідав Дмитро Туптало. Мовляв, зібралися якось боги-олімпійці Зевс, Аполлон, Арей та інші, «хотяще каждо явити силы своея», аж раптом з'явився «юноша» Купідон, «сієсть божок похоти плотскія», і відразу ж здолав їх усіх. «Тоя басни толкованіє сицевое, – каже Туптало, трактуючи цей сюжет у моральному ключі. – Еллины невѣдущи истиннаго Бога, аще и хваляхуся о мнозѣх суетных бозѣх своих..., обаче истины о них изрещи не стыдяхуся, 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 есть, обаче прилична ко обличенію злых нравов наших. Не тожде ли и в нас, христіанех, дѣется...»¹³⁰⁹. Зрештою, хіба не про те саме свідчать численні історії християнських святих? Згадаймо хоч би нещасливу пригоду преподобного Якова Кармільського, докладно змальовану в його житії: «Оставшей же отроковицѣ при Іаковѣ видя діавол єдину со єдиным в пустыни и обрѣте время подобно, воздвиже нань брань плотскую и толико разжиже старца похотию, яко забыв страха Божія и всея преждняя добродѣтели, насилова дѣвицу и растли ю»¹³¹⁰.

У тій картині світу, що її змальовують українські барокові письменники, людина взагалі безсила перед природною любов'ю. Їй не варто навіть спокушати долю, змагаючись з еросом. Краще чимдуж тікати від нього. Саме так радив, наприклад, Іван Максимович у своєму «Театроні», покликаючись на Сократа: «Поучает Сократ:

¹³⁰⁸ Максимович І. *Θεάτρον*, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 104.

¹³⁰⁹ Туптало Д. Поученіє на усѣкновеніє честныя главы святаго Іоанна Предтечи // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 192–194.

¹³¹⁰ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 15 зв.

похоти плотскія, аки сирены морскія, должно преходить на образ Улисса, вложивши в ушеся своя воск, безбѣдно преиде по водах их пѣнія. В брани сей не сопротивостати, но бѣгства держатися ест преполезно...»¹³¹¹. Ось так наш письменник потрактував епізод з «Одіссеї», коли Одісей, щоб якось пропливти повз сирен, заліпив воском вуха своїх супутників (Одісея, XII, 47–49). Перегодом цю пригоду часто тлумачили в алегоричному сенсі як уміння людини не піддаватися світовим спокусам. Саме так робили і згаданий Максимовичем Сократ, якщо вірити Ксенофону Афінському (Спогади про Сократа, 6, 11), і Сенека в «Моральних листах до Луцілія» (XXXI, 2), й інші автори. А починаючи з «Emblematum liber» (1531) Андреа Альціаті, ця історія входить до репертуару емблематичної літератури.

Ледь не панічний страх перед природною любов'ю змушує, скажімо, ченця – людину, яка пробує наслідувати безплотних янголів, – уникати навіть випадкового погляду на жінку, не кажучи вже про те, щоб, наприклад, попоїсти разом із нею – нехай це навіть буде його рідна сестра чи мати. «Лучше тебѣ ясти яд смертен, – повчав братію преподобний Феодосій Манявський, – нежели с женою ясти, аще и будет ти мати или сестра»¹³¹².

Словом, аскетична практика змагання зі світом, плоттю й дияволом формувала надзвичайно жорстку опозицію любові природної та любові духовної. Прикметно в цьому сенсі, що три з чотирьох способів народження людини, про які говорив, припустімо, Іоаннікій Галятівський, постають «надприродними», тобто такими, що цілком абстраговані від злягання чоловіка й жінки. «Чотырма способами, – казав цей філософ і богослов, – человекъ родится. Першій раз родится от отца и матки, тым способом всѣ люди родятся. Другій раз родится без отца и без матки, так уродился Адам. Третій раз человекъ родится от отца без матки, так уродилася Євва, бо еи

¹³¹¹ Максимович І. Оѳѣатров, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 115. Див. також: Конисський Г. Слово в недѣлю блуднаго сына // Собраніє сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 68.

¹³¹² Заѳѣт духовный в ієромонасах Феодосія, игумена бывшаго обители святой Скитской... // Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси / Изд. А. П. Петрушевич. – Львов, 1868. – С. 63. Див. також: Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святаго Дмитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 174–175.

учинил Господь з ребра Адамова. Четвертій раз человекъ родится от матки без отца, так уродился Христос»¹³¹³. Більше того, до гріхопадіння навіть «перший спосіб» народження людини не передбачав природного «споловання» (coitus) батьків. На запитання: «Як бы ся люди родили, гды бы Адам в Раи зостав?» – могла прозвучати, скажімо, ось така відповідь: «С позреня пожадливости промыслом Божиим, тылко привитавшеса муж с женою, руки собѣ стиснувши и зараз розпустившися, так ся мало дитя родити без грѣха»¹³¹⁴.

Щоправда, відповідні особливості тілесної конституції створених Богом чоловіка та жінки давали підстави й для, сказати б, виправдання статевого зв'язку. «Природні члени, призначені для народження, – писав, наприклад, 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 та жінки, однак без якої б там не було мерзенної пожадливості. Несправедливо тоді деякі з київських ченців вважають за ересь у отця Кирила Ставровецького, що він написав у своєму руському тлумаченні Євангелія¹³¹⁵, в проповіді на шлюб, що в Раю повинно бути народження через поєднання чоловіка і жінки»¹³¹⁶. Створюючи якийсь християнський аналог до славетного Платонового міфа про андрогінів, український письменник каже, 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

¹³¹³ *Галятівський І.* Месіа правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 81 зв.–82.

¹³¹⁴ Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 4: Апокрифи есхатологічні. – Львів, 1906. – С. 28.

¹³¹⁵ Ідеться про його книгу «Євангеліє учительное».

¹³¹⁶ *Сакович К.* Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 487–488. Пор.: *Socyn F.* Wykłady rakowskie // *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki.* – Warszawa, 1978. – S. 445. Очевидно, Сакович має на думці богословів із кола Захарії Копистенського. Варто сказати, що богослів'я Кирила Ставровецького досить різко критикували й інші православні автори, зокрема Йов Княгиницький [див.: Письмо основателя Скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону, заключающее в себе критический разбор составленного последним «Исповѣданія вѣры» // *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). – Киев, 1883. – Т. I. – С. 218–225 (приложения)].

втрата і прибуток. Хто вступає в святий подружній стан, той виконує Божі настанови, виправдовує себе перед природою, віддаючи їй те, що в неї взяв, і лише тоді стає досконалою людиною, коли бере за себе ту кістку, яка у нього була вийнята з боку»¹³¹⁷.

Утім, варто при цьому пам'ятати, що й сам шлюб, тобто «законне мужа и жены сочетаніє по взаимному їх соизволенію и приреченію, по благословенію же іерейскому на нераздѣльное с собою живота общеніє»¹³¹⁸, постає тут у певному сенсі формою противлення стихії природної любові. Насолоди земного кохання під потужним тиском прагматичних настанов, а саме: 1) народження та виховання дітей; 2) взаємна допомога чоловіка та жінки; 3) «убѣжаніє блудодѣянія» – майже цілком відходить до ділянки гріха «нечистоти». Що ж таке «нечистота»?

Відповідь на це питання можна знайти в багатьох пам'ятках української барокової літератури¹³¹⁹, але, мабуть, найгрунтовнішою серед них є та, що її подав Інокентій Гізель у своєму знаменитому пенітенціалі «Мир людини з Богом». Тут уміщено чималий за обсягом розділ під назвою «О нечистотѣ», а в ньому – дуже докладна морфологія заборонених церквою форм природної любові¹³²⁰. Отож, за визначенням Гізеля, «нечистота» – це не що інше, як «безчинное вождельніє нечистаго плотскаго утѣшенія, или ест самое неподобающее похоти телесной исполненіє»¹³²¹. Це – один із найтяжчих гріхів, адже його можна розглядати як невдячність Богові, ба навіть пряму Його образу. «...Не малое ест Богу безчестіє и не благодарство чрез сіє, яко тѣм грѣхом оскверняется и растлѣвается явѣ тѣло наше, еже крещенієм святым соединися с тѣлом Христовым

¹³¹⁷ Сакович К. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов вселіних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 419.

¹³¹⁸ Гізель І. Мир с Богом человекѣку. – Київ, 1669. – С. 147.

¹³¹⁹ Див.: Максимович І. Богомыслиє. – Чернігів, 1710. – Арк. 281–286 зв.; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 954–960; Поученіє о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 113 зв.–117; Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 239–239 зв.; Алфа и Омега. – Супрасль, 1788. – Арк. 69–75.

¹³²⁰ Гізель І. Мир с Богом человекѣку, или Покаяніє святое, примиряющее Богови человекѣка. – Київ, 1669. – С. 237–264; пор.: Payer Pierre J. Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code. 550–1150. – Toronto, 1994.

¹³²¹ Гізель І. Мир с Богом человекѣку. – Київ, 1669. – С. 237.

и ест жилищем Божиим»¹³²². Крім того, як підкреслював у своєму «Євхологоні» Петро Могила, «сила діаволя ест в чреслѣх его...»¹³²³. Те саме скаже перегадом і Дмитро Туптало: мовляв, у цьому гріхові зосереджена «вся сила» диявольська¹³²⁴. Обидва письменники, ясна річ, мають на думці слова з Книги Йова: «крѣпость его [дияволя] на чреслѣх» (Йов 40: 11).

«Нечистота» має сім різновидів: 1) звичайний блуд («любодѣяніє»); 2) розбещення («растлѣніє»); 3) перелюб («прелюбодѣяніє»); 4) викрадення жінки заради сексу («хищноблудіє»); 5) інцест («кровосмѣшеніє»); 6) «блуд противу святѣни»; 7) сексуальні девіації («блуд противу естества») ¹³²⁵. Звичайний блуд окреслюється як «смѣшеніє тѣлесное беззаконное» вільного чоловіка та вільної жінки, тобто двох людей, які до цього вже знали секс (не були незайманими), а крім того, не пов'язані шлюбом, близьким родством, кумівством, обітницею священства чи чернецтва¹³²⁶. Розбещення Гізель трактує як «незаконне» позбавлення дівчини цноти. Воно може відбуватися або зі згоди самої дівчини, або шляхом насильства. Перше є меншим гріхом, друге – більшим¹³²⁷. Перелюб – це «поврежденіє и оскверненіє чуждаго ложа», коли або хтось один із коханців, або обоє пов'язані з кимось іншим подружніми узами чи заручені з кимось іншим¹³²⁸. «Хищноблудіє» – це викрадення дівчини, заміжньої жінки чи вдови без її на те згоди або без дозволу батьків чи опікунів задля того, щоб вона стала наложницею, або з метою насильного заміжжя. Інцест Гізель трактує як «смѣшеніє тѣлесное» між людьми, рідними або по крові, або від шлюбу, або від хрещення. «Блуд противу святѣни» – це сексуальні стосунки з тими, хто дав Богові обітницю чистоти. Сюди ж таки відносять і секс «вѣрнаго с невѣрным», тобто християнина з мусульманином, іудеєм тощо. Ще одним різновидом цього гріха є секс у святому місці, нехай би ним займалися

¹³²² Там само. – С. 238.

¹³²³ *Могила П.* Євхологон, або Молитвослов, или Требник. – Київ, 1646. – С. 309 (третя пагін.).

¹³²⁴ *Туптало Д.* Поученіє на усѣкновеніє честнаго главы святаго Іоанна Предтечи // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 192.

¹³²⁵ *Гізель І.* Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 238.

¹³²⁶ Там само. – С. 238–239.

¹³²⁷ Там само. – С. 239.

¹³²⁸ Там само. – С. 239–240.

навіть законні чоловік і дружина. І нарешті, сексуальні девіації богослов визначає як «дѣйство тѣлесное таковое, из негоже не может быти рождение челоуѣка»¹³²⁹. Таких девіацій три. Перша – мастурбація («малакія»), «егда кто без смѣшенія тѣлеснаго обычнаго оскверняется самохотнѣ чрез прикосновение тѣлеси своего безстудное»¹³³⁰. Друга – «содомія, или мужеложство», тобто «смѣшеніе плотское между мужем и мужем»¹³³¹. Крім чоловічого гомосексуалізму, сюди належить лесбіанство («смѣшеніе самѣх жен»), а також анальний секс («смѣшеніе с женою, бывающее по образу мужеложства, не по обычну сосуду») ¹³³². Третя девіація – зоофілія («скотоложство»). Вона визначається як секс «с животным безсловесным коим-либо инаго естества от челоуѣчаго». Найгіршою серед форм зоофілії є «смѣшеніе тѣлесное с диаволом, сіест лѣтавцем»¹³³³. «Літавцями» називали інкубів, а секс із ними розглядався як форма зоофілії тому, що, згідно з давніми віруваннями, інкуби могли являтися жінкам в образі різних тварин: kota, собаки, бугая, змія тощо.

Якщо ж зважити на ту обставину, що цей гріх, згідно з богословською наукою, відбувається аж шістьма способами, тобто 1) думкою, 2) мовою, 3) слуханням, 4) читанням, 5) дотиком та 6) «самим тілесним учинком»¹³³⁴, то заборонені форми природної любові набувають ледь не всеосяжного характеру. Принаймні вже звичайна мимовільна думка про статеву любов є великим гріхом. Для ілюстрації наведу тут усього лиш одну серед численних історій, що їх можна знайти у творах нашої барокової літератури. Історія така: жила собі вдова на ім'я Доміцелла, «которвя барзо будучи цнотливою, на слугу своего поглянувши, помыслила з ним грѣх телесній исполнити, але не исполнила, потом для встыду никогда з тоеи мысли не исповѣдавшись умерла и погребенна бысть в каплицѣ епископской, до которой в нощи на молитву идучи епископ, всю каплицу огнем горящую обачивши, ближей приступив и видѣв жену тую на желѣзной кратѣ, под которою огонь неугасимій диаволи подкладали,

¹³²⁹ Там само. – С. 242.

¹³³⁰ Там само.

¹³³¹ Там само. – С. 243.

¹³³² Там само.

¹³³³ Там само. – С. 244; пор.: Поученіе о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдах Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 115.

¹³³⁴ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 146.

а вдова страшним голосом волала: «Я несчастливая невьста декретом Бозким на вѣчныи муки отданая для единой токмо шпетной мысли, з которой сповѣдатися для встыду не хотѣла»¹³³⁵. Ясна річ, церковному письменникові хотілося цим прикладом наголосити передовсім на необхідності сповіді, але змальована ним картина багато говорить і про силу гріха «нечистоти».

А поруч – «скакання в гречку», тобто справжній перелюб, про який писав, скажімо, Климентій Зиновійв: «А іна в гречку скачет добре без мужа, аж послѣ працы іногда недужа. / А и при мужу іна тож справует, и безпрестанно тым хлѣбом керует. / І нѣгды никим не перебырает, але охотно всѣм не возбраняет»¹³³⁶, – аж до інцесту, колоритно змальованого тим-таки Климентієм («Матери з дытям спати то онои утѣшно, / а не знает бѣдная, що 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 погадаст, / гды вкупѣ легши тѣлом тѣла дотыкаст»¹³³⁷) та навіть фантазмагорії за участю інкубів і сукубів («Аще кто скверносмѣшеніє имѣет с лѣтавцем мужеска или женска полу, еже свойственно чаровницы с нечистым духом, постать челоувѣческую себѣ притворяющим, творити обыкоша»¹³³⁸).

Ясна річ, вишколений розум Інокентія Гізеля – блискучого мораліста-систематика – намагається чітко раціоналізувати територію гріха «нечистоти» за допомогою відповідних дефініцій, от тільки навряд чи це було можливе навіть для напрочуд тонкого логічного інструментарію «другої схоластики». Мені здається, що крізь тонке мереживо дефініцій Гізеля все одно прозирає темна безодня. Хіба ж ні, коли, роблячи навіть найнепомітніший душевний чи

¹³³⁵ Поученіє о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 37.

¹³³⁶ *Климентій Зиновійв*. Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 111.

¹³³⁷ Там само. – С. 123.

¹³³⁸ Краткое поученіє о седми сакраментах или тайнах церковных. – Чернігів, 1716. – Арк. 27 зв. Див. також: *Гізель І*. Мир с Богом челоувѣку. – Київ, 1669. – С. 244; *Туптало Д*. Книга житій святых. – Київ, 1700. – Арк. 203; Поученіє о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных. – Унів, 1745. – Арк. 115; *Kulczycki P*. Treść theologiczney nauki obycazney. – Poczaiow, 1787. – S. 59.

тілесний порух, ви вже виразно балансуєте на межі праведності й гріха? Скажімо, уже звичайнісінький погляд чоловіка на жінку приховує в собі ледь не смертельну небезпеку, адже «чувство зрѣнія может ся обращати на части тѣла или честныя, или нечестныя. Аще кто без всякою нужды возрѣніе свое над частми тѣла нечестными и тайными удерживает, а елико мощно скорѣйше от них возрѣнія и мысли своя не отвращает, тогда вину ест таковой в бѣдѣ к грѣху смертному, занеже из сичеваго возрѣнія востает в тѣлеси подвиженіе и любезность телесности приходит»¹³³⁹. Ось і виходить, що затримувати погляд на звабах жіночого тіла означає наражатися на гріх. Не випадково, скажімо, анатомічні малюнки учнів Києво-лаврської іконописної майстерні 1728–1760 років відтворюють тільки «чесні» частини людського тіла, тобто руки й обличчя¹³⁴⁰, а фігури голих жінок на емблематичному малюнку Григорія Сковороди¹³⁴¹ чи русалок на гравюрі Леонтія Тарасевича «Радість Дніпрових вод»¹³⁴² – це чистої води алегорії, позбавлені будь-яких еротичних конотацій.

Зрештою, не все так просто і з чоловічим поглядом на «чесні» частини жіночого тіла. «Возрѣніе же на части тѣла честныя, их же не обычай покрывати, якоже на лице и руки, – продовжує Гізель, – нѣсть само собою грѣховно, но точію ради прилученноя себѣ любезности или услажденія в вещи, яже зрится. Ибо аще при таком возрѣнії любленіе зрящаго ест честное, походящее от самага рассмотренія красоты Божія созданія, ниже преходящее к мыслям нечистым, тогда сичевое возрѣніе или никоим же ест грѣхом, якоже может случитися іконописцу, хотящему лице кое изобразити. Или, вще ест без благословноя віны, то грѣхом ест точію простителным любопытства, или неподобающаго испытыванія»¹³⁴³.

Отже, чоловічий погляд на жіночі руки й обличчя постає в цій картині світу безгрішним чи вже простимим гріхом тільки в тому

¹³³⁹ Гізель І. Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 249.

¹³⁴⁰ Жолтовський П. М. Малюнки Києво-лаврської іконописної майстерні: Альбом-каталог. – Київ, 1982.

¹³⁴¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 689. Письменник скопював тут 748 емблему з амстердамської збірки 1705 року «Вибрані символи та емблеми» [див.: Емвлемы и сімволы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 188–189].

¹³⁴² Див.: Степовик Д. В. Леонтій Тарасевич і українське мистецтво бароко. – Київ, 1986. – С. 160.

¹³⁴³ Гізель І. Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 249–250.

разі, коли він дає чоловікові суто естетичне задоволення й жодною мірою не має в собі інтенцій природної любові. Та навіть такий «нееротичний» погляд, на думку нашого богослова-мораліста, часом може ставати смертним гріхом «или ради близкости паденія, ащебы възрѣніе было на мног час, из него же бы удоб могло воставати тѣлесное подвиженіе, или ради соблазна, аще бы кто, паче же от духовных, устремил зрѣніе свое на красную жену при собраніи инных, любо и не имущи ни единая мысли нечистоя. Но аще бы при такомъ възрѣніи на части тѣла честныє услажденіе было безчестное, сіест блудное, походящее от мыслей о дѣлѣ тѣлесном и содержащее а себѣ того дѣла вожделѣніе, тогда такоево възрѣніе вину ест грѣхом смертным...»¹³⁴⁴. Як бачимо, у цій картині світу привид природної любові весь час бовваніє перед людиною, перетворюючись на якусь нав'язливу ідею, бо навіть якщо ти кинув погляд на прекрасні жіночі руки, ти не маєш дивитися на них надто довго, бо тоді, мовляв, естетика непомітно перебігає в еротику, але навіть коли у твоєму погляді немає геть нічого еротичного, цей твій погляд може помітити хтось інший, для кого він стане джерелом еротичної спокуси... І так до безконечності. Я б сказав, що ця картина світу за своєю пансексуальністю є чимось на зразок «фройдизму до Фрейда». Але це ще далеко не все. Досі мова йшла тільки про людські очі. Тим часом провідниками природної (статевої) любові є також вуха та інші органи чуття.

Тяжким гріхом, – продовжує Гізель, – є слухання «пѣсней или словес студных со сладостию и вожделѣніем тѣлесности или с бѣдою до того... Причисляет же ся здѣ и чтеніе и писаніе вещей студных, таже и самое глаголаніе, подающее иным к слышанію студных и нечестная словеса. Єже аще бы было с намѣреніем подвиженія себе или иных на блуд, грѣх ест извѣстно смертен. Паче же, аще бы и не было такового намѣренія, обаче аще бы было явственное преклоненіе к возбужденію в себѣ или в иных тѣлеснаго подвиженія или искушенія к сладости»¹³⁴⁵.

Отже, слухання сороміцьких пісень, хоч би й тих, що їх так рясно в українському весільному обряді, або тих, що їх співали кобзарі й лірники, – це тяжкий гріх. Нізащо на світі не можна слухати й еротичних книжок на зразок українського перекладу пікантних

¹³⁴⁴ Там само. – С. 250.

¹³⁴⁵ Там само. – С. 251.

сюжетів з «Декамерона» Боккаччо, наприклад історії про нещасливу любов доньки Салернського принца Танкредо Гісмонди до слуги Гвіскардо (перша новела Четвертого дня, яку розповідає Ф'яметта), де йдеться про те, як Гісмонда «обоими обявши своїма руками, / Зв'яздарда ц'фловала вс'ф уды устнами»¹³⁴⁶. Таким самим смертним гріхом є й писання та виконання цих творів. Мені здається, що під такими творами Гізель мав на думці не лише щось суто цинічне й обценне, те, про що пізніше буде писати Михайло Драгоманов у статті під назвою «Слівце про цинізм у літературі»: «...В літературах скрізь є елемент цинічний і обценний, сказати по-німецькому, an und für sich. Людина перше всього – звір, та ще й рафінований, рефлектуючий. То люди не могли не занести і в літературу (як і в пластику) і чистого безідейного цинізму, і обценності, котра їм подобається сама по собі»¹³⁴⁷. Як приклад Драгоманов наводив твори Аристофана, Петронія, середньовічні французькі *fabliaux*, комедії Шекспіра тощо. Ні. У Гізеля йдеться про суто чернече табуювання всього Еросу в його найширшому – фрейдівському – розумінні.

Про це красномовно свідчать і його подальші міркування, пов'язані вже з нюховими образами. На його думку, великий гріх учиняють, скажімо, чоловіки, які «услаждаются в ароматах и благоуханіях жен безстудных, сице яко ради т'х в сладость с ними собес'дуют, подобящеся псом, иже вона ради стоп заячих посл'дует им. Сим же, егда прелщается кто с нам'реніем к д'янію блудному, смертен имат гр'х, якоже и блудниц'ф сице прелщающей велій яв'ф ест гр'х смертен»¹³⁴⁸. Еротичним гріхом виявляється навіть вживання тютюну, чи, як каже Гізель, «мерзкое употребление табаки, яже многими образы суци употребляема мозок помрачает, а кром'ф иных вредов душ'ф и т'бла, и к раждеженію телесному блудному прекланяет...»¹³⁴⁹.

Нарешті, образи тактильні. «...Всякое прикосновение жен'ф, – каже Гізель, – еже бывает ради ут'шения т'леснаго, гр'хом ест смертним, любо бы и не предварило ино нам'рение или помышление

¹³⁴⁶ Українська поезія. Середина XVII ст. / Упоряд.: В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 408.

¹³⁴⁷ Драгоманов М. Слівце про цинізм у літературі // Народ. – 1893. – № 17. – С. 189.

¹³⁴⁸ Гізель І. Мир с Богом челоу'фку. – Київ, 1669. – С. 252.

¹³⁴⁹ Там само. – С. 253.

о самом дѣяніи блудном, занеже таковое прикосновение само чрез себе раждизает до похоти блудноя. Наипаче же, аще ся прикасают части тѣла нечестныя и тайныя, яже обычай ест покрывати, занеже тѣх прикосновение паче раждизает, тѣмже и паче ест грѣховно, нежели прикосновение инных частей честных, якоже рук. И того ради жена честная, вѣдящи, яко прикасается кто частей тѣла ея нечестных, должна всяко под смертным грѣхом того убѣгати и не попушати, понеже сіе возбуждает похоть блудную от обоюду, сице в прикасающемся, якоже в прикасаемой. Частей же тѣла ея честных егда бы кто прикасался, тогда, аще бы сіе было на единѣ, идѣже не видит никтоже, равнѣ должна грѣха ближняго и своего чрез всякое недопущение убѣгати. Но ащебы сіе было на мѣстѣ народном, тогда по закону воздержанія, егда бы в самой себѣ не ощущала ни единой бѣды до похоти блудноя, может и не возбраняти, но нѣкое прикосновение частей честных и стерпѣти...»¹³⁵⁰.

Як бачимо, усі людські чуття можуть напрочуд легко ставати провідниками природної статевої любові. Довгий погляд на дівочі руки й обличчя, слухання того, як мандрівний школяр наспівує собі який-небудь «самогласник» на зразок ось такого: «Плачу і ридаю, на постіль споглядаю і вижу на ній лежашую без димки, без фартуха, нема в дому Андруха; Господи, слава тобі!»¹³⁵¹, насолода від жіночих парфумів, цілування руки поважної пані та навіть доторк лікаря до тіла своєї пацієнтки – усе це й сила-силенна іншого приховує в собі еротичну спокусу, а отже, обіцяє в майбутньому найжорстокіші геєнські муки. Я б сказав, що насолода земної любові має в цій картині світу гіркий присмак пекельного диму. Зрештою, про це прямо писав Віталій Дубенський: «Память огня геєнскаго угащает пламень плотскій...»¹³⁵². Недаром у численних рукописних «співаниках» часів бароко сороміцькі пісеньки йдуть поруч із сумовитими релігійними піснями про сьогосвітню марноту. Ось один із таких «співаників». У ньому спершу йде відома пісня про «чотири останні речі»: смерть, Суд, Рай і пекло:

¹³⁵⁰ Там само. – С. 255–256.

¹³⁵¹ Етнографічний збірник: Видає етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. XII: Галицько-руські народні легенди / Збір. В. Гнатюк. – Львів, 1902. – Т. I. – С. 215.

¹³⁵² Діоптра сирѣч Зерцало, або Изображеніе извѣстное живота челоувѣческаго в мирѣ. – Кутейно, 1654. – Арк. 126 зв.

Помисли, человекче, чрезоркій час смерти,
 Же не на вѣкы жити, потреба умерти.
 О горе, слез море от очію злиймо,
 Фрасунок за трунок во уста улиймо...

Стратилем юж небо през грѣшніи дѣла.
 Постуй, смерте, от души не разлучай тѣла.
 Бо згину, не вмину пекелной муки,
 Не знійду, як впаду в дѣмонскіи руки...¹³⁵³

А майже вслід за нею подана пісенька «О мати, мати...» – розмова між дівчиною та її матір'ю про веселі нічні розваги з мандрівним школярем:

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

Хоч дяк жаргуєт, але не пустуєт,
 Нехай же, донейку, переночуєт.

Поки ся грали, поки не спали,
 Заким ся з собою не обизнали...¹³⁵⁴

Здається, однією-єдиною ділянкою літератури українського бароко, яка надавала природній статевої любові в її суто тілесних проявах ричи не найвищої цінності, була поезія мандрівних школярів – цей сміховинний «світ наживоріт»¹³⁵⁵. Віддзеркалюючи, сказати б, у зворотній перспективі ідеологію та риторичу релігійних, отже, серйозних, жанрів, українські барокові сороміцькі пісеньки («канти студні») висувають на передній край еротичу людського «споду», тобто те, що Кирило Ставровецький окреслював словами «от пупа долняя его часть, яко земля». Зокрема, на передній край виходить усе, що пов'язане зі статевим поєднанням (coitus) – чи то вже воно змальоване в «книжній»

¹³⁵³ Грушевський М. Співаник з початку XVIII в. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1897. – Т. XV. – С. 38–39.

¹³⁵⁴ Там само. – С. 45.

¹³⁵⁵ Див. про це: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – Москва, 1990. – С. 526–536.

стилістиці, як ось у цій пісеньці про «лежання в ліжку»: «Послѣ в кровати будем лежати, тут будем спати. / Я лягу смѣло на твоє тѣло...»¹³⁵⁶, чи в народнопісенній, як у славетній «Бандурці», де на тлі суто фольклорного антуражу (чорнобрива дівчинонька, яка стоїть «за Дніпром», молодий козаченько, який їде «з України», мабуть, на війну) подана ось така колоритна розмова про «бандурку» та «слухний пелець»:

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

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

Дѣвчина єму та й дозволила,
Бандурку дала, очи закрила.

Ой, як взяв козак на бандурку грати,
Стала ся дѣвчина велми смѣяти...¹³⁵⁷

Поезія мандрівних школярів, міцно спираючись на традиції народної «сміхової культури», у ході свого розвитку створила досить цікаву «поетику сексу». Так, цілий букет слів позначає тут жіночі геніталії: «манда», «пизда» (чи демінутив – «пиздиця»), «поцька» тощо. Та значно більше було тут відповідних символів: крім уже згадуваної «бандурки», можна пригадати ще такі, як «бочка», «вишенька», «дірка», «калинонька», «капустиця», «криниця», «кунка», «ступка», «тюрма», «торба», «яблунька», «ярочка»... Часом картина жіночих геніталій перетворюється на справжній символічний пейзаж, як у поезії Василя Довговича «Гузиця и ей сусѣда»: «У межи з нев [гузицею] хаша глупа, / Где деколи и звѣрята; / А коли ней єдна рупа, / Ци млачище гой проклята! / И сесе не ракша бѣда, / Лем одтака гей сусѣда. / Что в ню впаде, / Там пропаде; / И не знати, где ся дѣват»¹³⁵⁸.

¹³⁵⁶ *Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. – Санкт-Петербург, 1900. – Т. 1. – С. 184.

¹³⁵⁷ *Перетц В.* Кілька пісень кін. XVII – поч. XVIII в. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1908. – Т. LXXXVI. – С. 143.

¹³⁵⁸ Поезія Василя Довговича // Науковий збірник Музею української культури в Свиднику / За ред. І. Русинка. – Пряшів, 1982. – Т. 10. – С. 213.

Так само й чоловічі геніталії мандрівні школярі називали або прямо: «хуй» чи «яйця», – або позначали за допомогою довгої вервечки яскравих символічних окреслень: «жила», «качан», «ковбаса», «коса», «котик» («котко»), «нога», «ножик», «рибонька», «ріг», «сустав», «тичина», «чубук», «шишка» та інші. А сам коїтус, що його в релігійних жанрах позначали здебільшого імагінативно невиразними словами на зразок «блудодѣяніє», «любодѣйствіє», «познаніє», «смѣшеніє», «совокупленіє», «сполованіє», мандрівні школярі найчастіше позначають дієсловом «їбати(ся)». А ще на місці цього обценного слова зринає низка дієслів на зразок «тикати», «вставляти», «виймати», «засувати», «латати», «товкти», «шморгати». Те саме означають і фрази «грати на бандурі», «вертіти дірку», «забивати гвіздок», «орати плугом», «терти мак» тощо.

Мені здається, з поданих тут матерій впливає однозначний висновок про те, що в літературі українського бароко природна любов, передовсім любов між статями, зберігає власну *трансцендентність* стосовно любові духовної: де панує любов природна, немає любові духовної – і навпаки. Якщо ці любові й поєднуються, то їхнє поєднання чимось нагадує мені незбагненне для розуму поєднання людської та Божої природ у Христі. Воно в певному сенсі «нерозділиме», але також і «незмісне». Хоча, з другого боку, між любов'ю природною й любов'ю духовною (знов-таки: як між двома природами Христа!) існує якесь особливе взаємопроникнення-«перихорезис». І воно віддзеркалює складне переплетіння духовних, душевних та тілесних енергій, сказати б, «воплочення» духовної любові, що постає водночас «розутіленням»-одухотворенням любові природної. Я б ризикнув окреслити це явище за допомогою оксиморонного образу «*духовно-природний Ерос*». Саме він був годен породжувати такі блискучі зразки барокової любовної поезії, як славетна пісня Семена Климовського «Їхав козак за Дунай» чи куди менш відомі анонімні вірші «Аннусю, серденько...»:

«Аннусю, серденько, палиш мою душу,
Серед ночі о полночі до тебе прийти мушу».
«Треба тобі, мой паноньку, вельми дяковати,
Що для мене невчасоньку хочеш подеймати».
«За щасливість невчасоньки теї собі маю,
Коли твої, Аннусенько, ножки обіймаю».

«Паннусеньку, голубоньку, чи маю вірити,
Що твоє серденько хочет мні служити?»
«Аннусенько, голубонько, Богу присягаю,
Через усі годиноньки о тобі гадаю...»¹³⁵⁹

Тим часом власне духовну любов українські барокові письменники трактували, перш за все, як основну – поруч з вірою та надією – «богословську» чесноту. У цьому сенсі любов – це «знаменіє внѣшнее внутряго житія человекa христіанина»¹³⁶⁰, «сѣмя всѣх добродѣтелей»¹³⁶¹. І коли вже мова заходила про цю чесноту, наші автори часів бароко не раз змальовували її в душі славетного «гімну про любов» святого апостола Павла з 13 глави його Першого послання до коринтян. Ось що писав про любов, наприклад, Іоаникій Сенютович у своїй передмові до «Богородичних канонів» 1716 року: «Велико дѣло любве, еюже вся, и без нея ничтоже. Человѣческими и ангелскими глаголати языки зѣло преславно, но без любве, единый звук кимвалный. Прорицати будущая, разумѣти сокровенная, чудеса творити, нѣчто ест Божественно, 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, все уповае, сими образы вѣтыйствующая. Любы кому не имать быти пріятна! Кого не в лѣпоту восхитит, вселюбезна всѣм сущи! Разумом творимое часть точію дѣла, от части бо разумѣваем, в любвѣ же что не совершенно, исполненіе закона любви. Разум кичит, а любов созидает. Пророчества упразднятся, языки умолкнут, разум испразднится, любви николиже отпадает»¹³⁶².

Пройде ще кілька десятиліть, і в лютому 1863 року Сковорода в листі до Михайла Ковалинського напише про любов ось таке: «Хіба не любов усе поєднує, будує, творить, подібно до того, як ворожнеча руйнує? Хіба не називає Бога любов'ю його найулюб-

¹³⁵⁹ Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Крекотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 358.

¹³⁶⁰ Максимович І. Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 275 зв.

¹³⁶¹ Там само. – Арк. 276 зв.

¹³⁶² Сенютович І. Передмова до «Канонів Богородичних» 1716 р. // Тимов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в.в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 514.

леніший учень Іоан¹³⁶³? Хіба не мертва душа, позбавлена істинної любові, тобто Бога? Хіба всі дарунки, навіть янгольська мова, не є ніщота без любові¹³⁶⁴? Що дає основу? – Любов. Що творить? – Любов. Що зберігає? – Любов, любов. Що дає насолоду? – Любов, любов, початок, середина і кінець, альфа й омега¹³⁶⁵. Завершу коротко: «Від тебе початок, у тобі ж і кінець...»¹³⁶⁶.

Оця духовна любов зазвичай поставала у двох нерозривно пов'язаних між собою різновидах: 1) любов до Бога; 2) любов до ближнього. Ось що писав про це, наприклад, Іван Максимович: «Никто не может вѣровати во Христа, кто не любит Христа, никто ж не любит Христа, аще не любит ближнего»¹³⁶⁷. При тому радикальність євангельської версії любові до ближнього, що полягає в ідеї всепрощення й любові до ворогів¹³⁶⁸, як правило, зазнає дуже істотної корекції, допасовуючи цю неземну любов до реалій нашого жорстокого світу. Власне кажучи, наші богослови просто звужують значення слова «вороги» в заповіді Христа: «Любіть ворогів своїх...». Мовляв, є вороги людські, а є вороги Божі, і Христос заповідав любити ворогів людських («своїх»), але про любов до ворогів Божих нічого не казав. Та й хіба може ревний християнин любити ворогів Бога¹³⁶⁹?

Звідси – можливість використання вкрай нетолерантних прийомів літературної полеміки, що їх чи не вперше почали активно застосовувати італійські гуманісти часів Відродження, потім – про-

¹³⁶³ Сковорода має на думці слова: «Бог є любов» (Перше соборне послання св. ап. Івана 4: 8, 16).

¹³⁶⁴ Парафраза Першого послання св. ап. Павла до коринтян 13: 1. Пор.: «Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любови не маю, – то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий!»

¹³⁶⁵ Апокаліпсис 1: 8; 26: 6; 22: 13.

¹³⁶⁶ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1112–1113. Останні слова взято з «Буколік» Вергілія: «A te principium, tibi desinet...» (Буколіки, VIII, 11).

¹³⁶⁷ Максимович І. Богомыслие. – Чернігів, 1710. – Арк. 276 зв.

¹³⁶⁸ Згадаймо слова Христа: «Ви чули, що сказано: «Люби свого ближнього, і ненавидь свого ворога». А Я кажу вам: «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 Своєму над злими й над добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних» (Євангелія від св. Матвія, 5: 43–45).

¹³⁶⁹ Див., наприклад: Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 76 зв.; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 1038–1039; Леванда І. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 282–283.

тестантські ідеологи та отці-єзуїти, від яких ці прийоми перейшли і в полемічні трактати українських православних авторів часів бароко¹³⁷⁰. Наведу всього лиш один приклад, а власне коротенький реєстр «заборонених» прийомів, які використовував київський митрополит Петро Могила, сперечаючись із Касіяном Саковичем, який на той час уже опинився в римо-католицькому таборі: 1) висміювання фізичних вад свого опонента («Дай же спокій Русі, скільки стане духу, / Касіяне, а то будеш без другого вуха» – Сакович ще в ранньому дитинстві втратив одне вухо); 2) натяки на його моральну розбещеність («Згадай про Луцьк, Остріг, а особливо про Дубно: як ти там бахусував?»); 3) вказівка на його ледь не безбожність, принаймні несталість у вірі («ти, котрий тричі віру й набожність змінював, немов хамелеон колір»); 4) грубі образи на зразок «дурень», «Вакула», «безмозглий» тощо («Отож, дурню, не «сповідь», а «покута» це таїнство зветься», «Не зі Святого Письма оця твоя відповідь..., а з твоєї голови, як з пустої стодоли, вилетіла», «...видно, Вакуло, що ти святих отців не читав, тому й не знаєш...», «Наприкінці того параграфа... плетеш ні к селу ні к городу, як Русь каже...», «кажеш, немов би ти безмозглий...»)¹³⁷¹.

Більше того, християнська духовна любов («агапе») до безсмертної душі грішника дивним робом може обернутися на вимогу його смерті. Мовляв: що менше така людина живе, то менше гріха. Про це прямо писав, наприклад, Стефан Яворський у своєму «Камені віри», говорячи про «сретиків», тобто протестантів: «Сретіков достойно и православно естъ анафемъ предавати. Убо достойно естъ и умерщвляти. Вящее бо зло естъ, еже сатанъ предану быти, нежели всякія муки на тѣлѣ претерпѣти»¹³⁷². Це була не більше й не менше як пряма спонука до урядових репресій проти лютеран, кальвіністів та інших. За логікою Яворського, такі репресії будуть проявом щирої християнської любові, адже «самѣм еретіком полезно естъ умерети, и благодѣяніе тѣм бывает, егда убиваются. Сливо бо множае

¹³⁷⁰ Див. про це: *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. – Ленинград, 1929. – Т. I. – Вып. 3. – С. 56–72.

¹³⁷¹ [*Могила П.*] Λίθος, або Камієнь з проcy prawdy Cerkwie śwętej prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 10, 45, 379, 52, 233, 251, 320, 335.

¹³⁷² *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 1032.

живут, множає согрѣшают, множайшія прелести избобрѣтают, множайших развращают»¹³⁷³. Ось вона – думка про те, що терор є найвищим проявом любові. Суто інквізиторська настанова й суто інквізиторське розуміння любові. Ясна річ, далеко не всі письменники українського бароко поділяли таку настанову й таке розуміння любові. Наприклад, свого часу Мелетій Смотрицький рішуче виступав проти силового втручання держави в справи релігії та церкви. Про урядове переслідування православних віленських міщан він писав, що це «нова іспанська інквізиція», за яку його вітчизні має бути соромно¹³⁷⁴. І все ж таки жорстокість часу й людських звичаїв та обичаїв надто часто накидала свою похмуру тінь на розуміння любові. Принаймні я ні на мить не сумніваюся в тому, що не надто освічений, на відміну від Яворського, його сучасник, мандрівний чернець Климентій Зіновійв, щиро вірив у те, що любить Бога й ближнього, коли писав про якихось «босяків» свої досить незграбні вірші:

Велми на свѣтѣ люде то удивителные
и згола никому вѣм не зрозумителные.
Іменно тые, що ся называють босаки,
не знат, чи люде они, чи якіє кадуки.
Босіє бо через всю зыму явственно ходят,
и не босіє мѣют быт, так то людей зводят.
Знат то же людам очи волшебством заслѣпляют,
котрыє 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 припаляти,
кгда не боится мразу, и огню не может бояти.
Або жеб таковому ноги кат поодтынал
и псом на зяденіе до дябла преч повергал¹³⁷⁵.

Ось такі дивовижні метаморфози могли відбуватися з християнською каритативною любов'ю до ближнього за часів українського

¹³⁷³ Там само. – С. 1034. Пор.: *Tazbir J. Obraz heretyka i diabla // Tazbir J. Szlaki kultury polskiej.* – Warszawa, 1986. – S. 150.

¹³⁷⁴ Див.: *Соловій М. М., ЧСВВ.* Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 250.

¹³⁷⁵ *Климентій Зіновійв.* Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 64.

бароко. А крім любові до ближнього, духовний Ерос знаходив свій яскравий вияв у прагненні до «чистоти»¹³⁷⁶ й намаганні знайти «супружество духовное» з Богом¹³⁷⁷. У візії наших барокових авторів людина «распалается» «в любов Божественную», наприклад, тоді, коли дивиться на ікону Христа¹³⁷⁸ чи коли вступає до студентської марійної конгрегації¹³⁷⁹. Та навіть інцестуальний мотив, знаний нашою бароковою літературою передовсім у формі якихось християнських аналогів Едіпової історії, зокрема легенд про Андрія Критського, апостола Юду, папу Григорія, стає носієм концепту духовної любові, оскільки, як зазначав свого часу Михайло Драгоманов, має на меті «проведення ідеї, що всякий гріх може бути викуплений покаяттям і прощенням з боку священника»¹³⁸⁰. Зрештою, у стихії духовного Еросу відбувається й містичне сходження людини до Абсолютного, що може красномовно засвідчити, наприклад, сквородинська інтерпретація міфа про Нарциса.

Власне кажучи, український філософ писав про любов, сказати б, двох Нарцисів: нерозумного («буєго») та мудрого. Любов першого він трактує в душі Плотинової алегорези «Нарцисового гріхопадіння»¹³⁸¹. Згадаймо, як Плотин свого часу писав: «Хто побачив прекрасне в тілах, має не зупинятися на цьому, а навпаки, усвідомлюючи, що це [тільки] образи, сліди й тіні, бігти до того, стосовно чого це образи. А саме – якщо хтось біжить за ними, намагаючись оволодіти ними як істинними, той, наче [Нарцис], праг-

¹³⁷⁶ Див., наприклад: *Kossow S. Paterykov, abo Żywoty ss. Oycow pieczarskich.* – Кііов, 1635. – S. 139.

¹³⁷⁷ Див.: *Гізель І.* Мир с Богом челоуьку. – Київ, 1669. – С. 186.

¹³⁷⁸ *Туптало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 162.

¹³⁷⁹ Див.: *Перетц В.* Нові дані для історії школярських братств на Україні // Записки историко-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук. – Київ, 1923. – Кн. II–III. – С. 77–88.

¹³⁸⁰ *Драгоманов М.* Слов'янські перерібки Едіпової історії // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство / Зладив М. Павлик. – Львів, 1907. – Т. IV. – С. 59. Див. також: *Пропн В. Я.* Едіп в свете фольклора // *Пропн В. Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. – Москва, 1976. – С. 296–299; *Ушкалов Л. В.* Едіпова історія в опрацюванні Г. С. Сквороди // Скворода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць. – Київ, 1992. – С. 126–132.

¹³⁸¹ *Hadot P.* Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin // *Nouvelle revue de psychanalyse.* – 1976. – № 13: Narcisses. – P. 81–108.

нучи оволодіти тим, що гасає прекрасною оманюю на воді, – як розповідає [наскільки мені відомо] якийсь міф, – зникає, занурившись у глибину потоку, так само й той, хто тримається за прекрасні тіла й не відкидає їх, повинен уже не тілом, а душею зануритися в темні й безрадісні для розуму глибини; перебуваючи там сліпим, [у безвидному] Аїді, він, таким чином, і тут, і там причетний до тіней»¹³⁸².

Отже, на думку Плотина, людська душа, посідаючи певний шабель еманційної драбини, неодмінно повинна обирати між Єдиним і матерією. Вона має змогу відвернутися від «потоку» матерії і шляхом протидії всьому чуттєвому, шляхом самозаглиблення здійснити еротичне сходження до власного Першоджерела. Але душа може так само закохатися й у свою матеріальну тінь. Відтоді вона приречена на трагічний розрив з абсолютним Добром. Вона втрачає свою початкову причетність до Єдиного, а її шляхом стає шлях «творива, яке відпало від Бога й побігло навздогін за привидом власного відірваного буття»¹³⁸³. Саме ось таку свавільну душу й символізує плотинівський Нарцис. І мені здається, коли Скворода пише: «О плѣннѣнный твоим болваном Нарциссе! Мило тебѣ в источник и в прозрачный пепел»¹³⁸⁴ з'являється на гибельний твій кумир, а не сносно смотрѣть во священныя библейныя воды, дабы узрѣть в богозданных сих пророческих зеркалах радость и веселіе, и услышать преславныя сладости благовѣстіе: «Днесь спасеніе дому сему бысть»¹³⁸⁵, а іншого разу: «Знаю, что ты весь, как Наркисс твой во водах, потопился в наличность»¹³⁸⁶, – це не що інше, як християнізована версія «Нарцисового гріхопадіння».

¹³⁸² Плотин. О прекрасном // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – Москва, 1980. – С. 442.

¹³⁸³ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – Москва, 1989. – С. 136.

¹³⁸⁴ «Прозрачный пепел» – це не що інше, як дзеркало. А образ дзеркала як *ніщоти*, здатної породжувати примари суцього, робить його міцно пов'язаним із «ванітативним» мотивом [див.: *Hernas Cz. Barok. – Warszawa, 1980. – S. 86*]. Власне кажучи, пишно вбрана панночка, яка милується собою перед дзеркалом, – це усталена барокова емблема самої марноти [див.: *Емвлемы и символы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. XXI*].

¹³⁸⁵ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 431. Останні слова – цитата з Євангелії від св. Луки 19: 9.

¹³⁸⁶ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 779.

Таким чином, «буїй Наркісс» – це душа, закохана в плоть, чи, кажучи сквородинськими термінами, «невидима натура» «мікрокосмосу», закохана в «натуру видиму». І тоді сюжет міфа про Нарциса починає промовляти про неминучу трагічність такої еротики для «внутрішньої людини».

Варто звернути увагу й на ще одну обставину. Мені здається, що картина «Нарцисового гріхопадіння» дозволила Сквороді максимально *інтровертувати* опозицію природної та духовної любові, якщо порівняти це, скажімо, з образною репрезентацією цієї самої опозиції в «Камені віри» Стефана Яворського, який писав, звертаючись до тих, хто надавав перевагу природній еротичі над еротикою духовною: «Мило вам смотрѣти на образ обнаженныя Сусанны, Вирсавиї, Венеры, почто отвращаете лице своє от обнаженнаго на крестѣ Иисуса?»¹³⁸⁷.

Утім, еротика «нерозумного Нарциса» – це всього лиш плотська тїнь еротики «Нарциса мудрого», яка структурується шляхом апофатичного віддзеркалення першої. «Наркісс мой, – пише Скворода, – правда что жжется ражжигаясь угліем любви¹³⁸⁸, ревнуй рвется, мечется и мучится, ласкосердствует, печется и молвит¹³⁸⁹ вѣми молвами, а не о многом же, ни о пустом чем-либо, но о себѣ, про себе и в себе. Печется о едином себѣ. Едино есть ему на потребу¹³⁹⁰. Наконец, весь, аки лед, истаяв от самолюбнаго 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»¹³⁹¹.

Оці образи, віддзеркалюють, ясна річ, містичний досвід сходження душі до Єдиного, досвід любові людини до себе самої справжньої, тобто до себе самої як до образу та подоби Божої. І в цьому досвіді любов постає наслідком пізнання природи речей. У своєму «Нарцисі» Скворода сказав про це domeжно коротко, глибоко й красиво: «Любовь есть Софіина дщерь. Гдѣ мудрость узрѣла, там любовь сгорѣла»¹³⁹². Справді, людина може любити лиш те, що вона

¹³⁸⁷ Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 74.

¹³⁸⁸ Скворода має на думці слова: «крѣпка яко смерть любви, жестока яко ад ревность: крила ся крила огня, (угліе огненно) пламы ея» (Пісня над піснями 8: 6).

¹³⁸⁹ Парафраза Євангелії від св. Луки 10: 41. Пор.: «печешиси и молвиши».

¹³⁹⁰ Парафраза Євангелії від св. Луки 10: 42. Пор.: «едино же есть на потребу».

¹³⁹¹ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 231.

¹³⁹² Там само.

знає, адже, як казав Овідій у «Науці любові»: «*Ignoti nulla cupido*» (III, 397)¹³⁹³. На ґрунті християнської традиції цю думку почали розробляти ще богослови Олександрійської школи, зокрема улюбленець Сковороди Ориген (Про першооснови, II, VIII, 3)¹³⁹⁴. Свого часу Володимир Лоський коментував міркування Оригена на цю тему так: «Що більше зростає пізнання, то сильніше й сильніше палає любов. Тому слово *ψυχή* – душа, – яке Ориген виводив від *ψύχος* – холод, означає для нього охолоду духовну субстанцію, котра втратила з огляду на свою віддаленість від Бога власну початкову полум'яність»¹³⁹⁵. Можна пригадати й Ісаака Сириянина, який стверджував, що «любов є породженням гнозису»¹³⁹⁶. Зрештою, ця теза була добре відома задовго до Сковороди й в українській літературі часів бароко. Наприклад, Мелетій Смотрицький писав у своїй «Апології»: не може того бути, щоб хтось полюбив яку річ ще до того, як хоч би трохи її пізнав¹³⁹⁷, – а Лазар Баранович, можливо, мав на думці саме концепт Оригена «*ψυχή – ψύχος*», коли писав у своїй «Аполлоновій лютні»: «*Iam śnieg, Bog ogień*»¹³⁹⁸. Я вже не кажу про те, що ця думка була аксіоматичною у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії, зокрема в Стефана Калиновського та в учителя Сковороди Михайла Козачинського¹³⁹⁹. Варто зауважити також і те, що ці «любовні» образи в Сковороди на значну міру були інспіровані бароковою емблематикою. Згадаймо, як розпочинається діалог «Нарцис»: «Сей есть сын мой первородный. Рожден в седмом десяткѣ вѣка сего. Наркісс нарицается нѣкій *цѣѣт* и нѣкій юноша. Наркісс юноша, в зеркалѣ прозрачных вод, при источникѣ, взирающій сам на себе и влюбившійся смертно в самого себе, есть предревняя притча из

¹³⁹³ «До невідомого не вабить».

¹³⁹⁴ Див.: Ориген. О началах. – Санкт-Петербург, 2007. – С. 152–153.

¹³⁹⁵ Лосский В. Н. Александрия // Богословские труды. – Сб. 24. – Москва, 1984. – С. 221.

¹³⁹⁶ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 383.

¹³⁹⁷ Див.: *Smotryc'kyj M.* Apologia peregrinatiey do kraioy Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 12.

¹³⁹⁸ *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiów, 1671. – S. 172.

¹³⁹⁹ Див.: Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 64, 115, 130, 331.

обветшалыя богословіи египетскія, яже есть матер еврейскія. Наркисов образ благовѣстит сіе: «Узнай себе!»¹⁴⁰⁰. Можна не сумніватися в тому, що цей образ Нарциса засновується на 718-ій емблемі з амстердамської енциклопедії 1705 року «*Symbola et emblemata selecta*». Ця емблема має назву «Нарцис над водою» і такий підпис: «Знай сам себя. Помни, кто ты таков. *Nosce te ipsum*»¹⁴⁰¹. Саме її Сковорода змальовує переходом у своєму діалозі «Алфавит миру»¹⁴⁰².

Словом, «мудрий Нарцис» поглянув у джерело «духовними» очима, побачивши там не дзеркальну гладінь води та свій тілесний «бовван», а живодайне «джерело»-Логос та свою власну ноуменальну «персону» як галузку останнього. Охоплений любов'ю до Божої природи в самому собі, Нарцис зазнає «переображення» («метаноя»). Оця метафізична любов, чи, як казав сам філософ, «вѣчний союз между Богом и человекѡм»¹⁴⁰³, тобто енергія, що прилучає «зовнішню емпіричну людину до її вічної ідеї», постає тут «своєрідною і глибокою переробкою платонівського вчення про Ерос у дусі біблійної антропології. Це – справжній *синтез* конкретного індивідуалізму *Біблії*... та дещо абстрактного універсалізму Платона. Метафізичні риси платонівської ідеї – вічність, божественність, незмінність, красу й доброту – Сковорода переносить на неповторну *особистість* людини, взяту в її умоглядній глибині, і платонічне явище Еросу й метафізичної 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, таємниче й незбагненне зерно її *духовної індивідуальності*. Так закоханість Платона перетворюється в Сковороди на самозакоханість...»¹⁴⁰⁴. До цього блискучого аналізу Володимира Ерна я б міг додати хіба лиш те, що у своїй візії любові-самозакоханості Сковороді вдалося досягти рідкісного за красою, органічністю й вишуканістю поєднання суто платонівської Любові-Еросу із суто християнською Любов'ю-

¹⁴⁰⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 231.

¹⁴⁰¹ Емвлемы и сімволы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 180–181.

¹⁴⁰² Див.: Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 686.

¹⁴⁰³ Там само. – С. 220.

¹⁴⁰⁴ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – Москва, 1912. – С. 253.

Агапе¹⁴⁰⁵. Ось так, мені здається, можна розуміти сквородинський феномен «мудрого нарцисизму».

Говорячи про характерні для літератури українського бароко екзистенціалії, варто пам'ятати, що у «вертикальній» та «горизонтальній» стратегія людського життя вони мають неоднакову вагу й значущість. Якщо у «вертикальній» стратегії чи не найбільшу роль відіграє щойно розглянута мною «любов», то в «горизонтальній» стратегії, мабуть, найбільше важила «свобода», тобто «вольність, своєбодність, насладженіє, любодарованіє, любочестіє», як трактував це поняття Памва Беринда у своєму знаменитому «Лексиконі»¹⁴⁰⁶. Принаймні наші письменники XVII–XVIII століть в один голос говорили про свободу як про *найвищу цінність земного життя людини*.

Ясна річ, цю обставину можна пояснювати по-різному. Я б, мабуть, найперше звернув увагу на те, що культ свободи в літературі українського бароко – то непомильна ознака панування тут ідеалів козацько-шляхетського, тобто лицарського, стану, адже доба бароко – це доба героїчного чину в нашій історії. Можна трактувати це й інакше. Наприклад, відомий італійський славіст Сante Грачотті в статті «Українська культура XVII ст. і Європа» писав: «...Культ свободи-незалежності та громадянських прав в українців виявляється вже з XVII ст., і тому саме це століття становить непомильну ознаку приналежності України до Європи»¹⁴⁰⁷. При цьому він покликався на «Вірші на жалосний погреб Сагайдачного» Касіяна Саковича й на «Синопис» Інокентія Гізеля, додавши ще й таке: «Насамкінець хочу згадати про поезію, яка виходить поза хронологічні, але не поза тематично-культурні рамки нашої теми, тобто про «De libertate» Сквороди, твір, присвячений батькові вільної батьківщини – Богданові Хмельницькому; вкрай важливим є те, що на широкому горизонті

¹⁴⁰⁵ Ерос та Агапе зазвичай утворюють опозицію. Недаром «Ерос» перекладають по-слов'янському як «ревность», а «Агапе» – як «любовь» [Slawische Philosophie enthaltend die Grundzüge aller natur- und moralwissenschaften nebst einem Anhalt neber die Willenfreicht und die Unsterblichkeit der Seele. – Prag, 1855. – S. 536].

¹⁴⁰⁶ Беринда П. Лексикон славеноросскій и имен толкованіє. – Кутейно, 1683. – Ст. 143.

¹⁴⁰⁷ Грачотті С. Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. – Київ; Венеція, 1996. – С. 4.

письменника, який є також філософом та високого рівня богословом, – присутня ця тема»¹⁴⁰⁸. А можна вслід за Дмитром Чижевським трактувати тогочасний культ свободи як прояв прикметних рис психічного складу українця, для якого, на його думку, характерне «стремління до свободи в різних розуміннях цього слова»¹⁴⁰⁹. Зрештою, можна добачати тут вплив ідеології «сарматизму», адже ідея «золотої вольності» («*aurea libertas*», «*złota wolność*») була серцевиною політичного устрою Речі Посполитої, згідно з яким шляхта мала численні права, вольності та привілеї¹⁴¹⁰.

Так чи інакше, «свобода» – наскрізний мотив літератури українського бароко від самісіньких її початків, тобто від першої третини XVII століття, до часу повільного згасання, що припадає на другу половину XVIII століття. Справжнім панегіриком свободі можна вважати вже «Юстифікацію невинності» (1623) Мелетія Смотрицького. Свобода, – каже Смотрицький, – воістину «золота, а точніше – неоціненна..., недаром Діоген, коли його спитали, що в людському житті найліпше, відповів: «*Libertas: haec enim semel amissa non facile recuperatur*»¹⁴¹¹. «Бо що таке свобода, як не право вільного життя, тобто жити не за помахом начальства, але згідно з добровільно взятими правами. Що може бути в житті людини тяжчого за неволю, що може бути більш нестерпне?» – риторично питав український письменник-полеміст, завершуючи свої міркування про свободу ось такими словами: «Солодкою, неймовірно солодкою є свобода, бо за неї, буває, легко віддають не тільки багатство, не тільки здоров'я, а навіть саме життя»¹⁴¹².

Слід підкреслити, що українські письменники XVII–XVIII століть асоціювали свободу перш за все з поняттям «золота вольність», тобто трактували її як найпосутніший складник лицарського ідеалу. Якраз такою постає вона і в згаданих Грачотті «Віршах...» Касіяна Саковича:

¹⁴⁰⁸ Там само. – С. 4–5.

¹⁴⁰⁹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – С. 17.

¹⁴¹⁰ Див.: *Cynarski S.* *Sarmatyzm – ideologia i styl życia // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira.* – Warszawa, 1969. – S. 220–243; *Tazbir J.* *Głosa do kultury sarmackiej // Tazbir J.* *Szlaki kultury polskiej.* – Warszawa, 1986. – S. 56–65.

¹⁴¹¹ *Iustificacja niewinności.* – S. I., 1923. – K. 3 v. – 4 v.

¹⁴¹² *Ibid.* – K. 4 v. – 5.

Върность подданных против пану то справует,
 Же им што найболшого есть в людех дарует.
 Найболшую реч межи всѣми сужу волность,
 Которои в стосованю уступает годность.
 Того ми посвѣдчити могут всѣ створеня,
 Которыи з природы прагнут свобоженя.
 Золотая волность, так еи называют,
 Доступити еи всѣ пилне ся старают.
 Леч она не каждому может быти дана,
 Толко тым, што боронят ойчизны и пана.
 Мензством еи рыцерѣ в войнах доступуют.
 Не грошми, але кровю ся еи докупуют¹⁴¹³.

Пройде ще кілька десятків років, і Данило Братковський, ніби продовжуючи роздуми Саковича про ество свободи, напише:

Piękna jest wolność, dla złotej wolności
 Krzywdy swej radzę poniechać waszmości.
 Ciężka rzecz wprawdzie, gdy co kogo boli,
 Ale jest cięższa – być w ciężkiej niewoli¹⁴¹⁴.

Часом навіть у суто церковно-релігійних жанрах, наприклад у проповіді, тема свободи розгорталася саме в перспективі «золотої вольності». Досить пригадати хоч би збірку господських казань одного з найяскравіших українських проповідників XVII століття Антонія Радивиловського «Вінок Христа». «Межи всѣми добрами дочасними, в которых колвек ся челоуѣк кохаєт, – каже Радивиловський, покликаючись на авторитет грецьких та римських класиків, – яко то может ся кохати в высокої породѣ, в щастю, в богатствѣ, в славі, в силѣ, в пієнкости тѣла, в пріятелях, немає лѣпшого и зацнѣйшого добра над волность, як мовит Лівіуш историк: «Над всѣ людськіє дочасніи добра найлѣпшим добром разумѣю

¹⁴¹³ Сакович К. Вършѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного // *Титов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 38.

¹⁴¹⁴ Bratkowski D. Świat po części przejrany // *Poeci polskiego baroku / Opr. J. Sokołowska, K. Żukowska.* – Warszawa, 1965. – Т. II. – С. 204.

вольність». Ксенофан зась: «Заправды над всѣ рѣчи зацнѣйшую рѣч разумѣю быти себѣ волным»¹⁴¹⁵.

Ясна річ, цю ідею трактували не лише в, сказати б, «персоналістській» стратегії. Вона неодмінно зринала також тоді, коли мова заходила про справи церковні чи суспільно-політичні. Скажімо, той-таки Мелетій Смотрицький, обстоюючи церковно-релігійні права «старожитнього народу руського», висуває на передній край поняття свободи. «Наш руський народ прилучився до народу польського як рівний до рівного, як вільний до вільного. Але де ж бо та свобода, якщо він мав би бути поневолений у вірі»¹⁴¹⁶. Ідеали свободи мав на думці й Іпатій Потій, коли висловлював свій рішучий протест проти соціального гноблення простолюду в Речі Посполитій. «У наших краях, – писав цей «батько» української Унії, – ...простолюд перебуває під таким тяжким ярмом підданства, про яке не чути в жодному іншому народі. І саме з цієї, а не з якої іншої причини з'явилося прислів'я: «Що таке Польща?» А відповідь така: «Польща – це небо для панів, рай для жидів, а пекло для підданих»¹⁴¹⁷.

Ця ж таки відразу до несвободи бринить і в промові Івана Боггуна, що її (коли вірити авторові «Історії русів») цей славетний соратник Богдана Хмельницького виголосив на чигиринському «генеральному сеймі» 1650 року. Обґрунтовуючи свою незгоду із запропонованою гетьманом Хмельницьким ідеєю союзу України з «єдиновірною» та «єдиноплеменною» Москвою, Богун казав: «...В народѣ московском владычествует самое неключимое рабство и невольничество в высочайшей степени... и человекѣ, по их мыслям, произведены на свѣт будто для того, чтобы в нем не имѣть ничего, а только рабствовать»¹⁴¹⁸.

Тим часом самбого Хмельницького десь від середини XVII століття в старій Україні зазвичай сприймали як «батька вольності»¹⁴¹⁹. Ось хоч би «Пісня про пана Миколая Потоцького», де є такі рядки:

¹⁴¹⁵ Радивилівський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 479 зв.–480.

¹⁴¹⁶ Supplicacia do przeoświęconego iasne wielmożnego przezacney Korony Polskiej у Wiel. X. Lit. oboiego stanu, duchownego у świetkiego senatu... – S. 1., 1623. – К. 3 v.

¹⁴¹⁷ *Pociey H. Kazanie i homilie.* – Pozzaïow, 1788. – S. 473. Див. також: Слово во время бездождья і глада, і всякая пагубы, і всякая нужды і злочлоченія людей // Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. – Киев, 1856. – С. 153.

¹⁴¹⁸ *Исторія русов или Малой Россіи.* – Москва, 1846. – С. 98.

¹⁴¹⁹ Це красномовно засвідчують навіть украї неприхильні до Хмельницького польські письменники, наприклад автор славнозвісної поеми «Woyna domowa»

Честь Богу, хвала, навіки слава Войську Дніпровому,
 Же з Божей ласки загнали ляшки ку порту Вісляному.
 А род проклятий жидовський стятий, чиста Україна,
 А віра святая вцалє зостала, добрая новина.
 І ти, Чигирине, місто українне, не меншую славу
 Тепер в собі маєш, коли оглядаєш в руках булаву
 Зацного Богдана, мудрого гетьмана, доброго молодця,
 Хмельницького чигиринського, давнього запорозця.
 Бог его вказал і войську подал, аби ім справовал,
 Ажеби покорних од рук оних гордих мощно обваровал.
 Вчини ж, Боже, всім нам гоже, аби булавою
 Войсько тоє славно всему світу явно [було] за его головою¹⁴²⁰.

Уславлення свободи пов'язане з ім'ям великого гетьмана і в «Оді до вольності» («De libertate») Сковороди:

Что то за волность? добро в ней какое?
 Ины говорят, будто золотое.
 Ах! не златое, если сравнить злато,
 Против волности еще оно блато.
 О когда б же мнѣ в дурнѣ не пошиться!
 Дабы волности не могл как лишиться.
 Будь славен во вѣк, о муже избранне,
 Волности отче, герою Богдане¹⁴²¹!

Коментуючи ці вірші, Дмитро Чижевський свого часу слушно зазначав: «Згадку про Богдана Хмельницького в «De libertate» Сковороди... як про «отця вольности» та «героя» можна інтерпретувати різно. Характеристична, розуміється, згадка про українського на-

Самуїл Твардовський, для якого Хмельницький – усього лиш «фарбований лис». Ось що він писав про те, як сприймали Хмельницького в Україні: «...A tu czerń nie tylko woyskowym / W głos hetmanem, ale go zbawicielem nowym / Rusi wszystkiey witała. Zkąd rozparszy boki, / Iakoby nad Apenin wyleciał wysoki, / I dosiadł Bucefala...» [Twardowski S. Woyna domowa z kozaki i tatory, moskwą, potym szwedami i z węgry. – Calissii, 1681. – S. 44].

¹⁴²⁰ Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – Київ, 1992. – С. 100.

¹⁴²¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 116.

ціонального героя, який би вжиток не хотів зробити з цієї згадки Сковорода»¹⁴²².

Утім, у письменників старої України поняття «свобода», як і інші філософські універсалиї, крім «горизонтального», має також дуже цікавий і глибокий «вертикальний» вимір. До речі, є він і в розумінні героїчного чину Богдана Хмельницького. Про це красномовно свідчить назва шкільної драми, що її студенти Києво-Могилянської академії грали 1728 року на відзнаку вісімдесятої річниці початку війни Хмельницького з поляками: «Милость Божя, Україну от неудобносимих обид лядських чрез Богдана Зиновія Хмельницького, преславного войск запорозьких гетьмана, свободившая». Неважко побачити, що Хмельницький змальований тут як свого роду «другий Мойсей», який, згідно з Божим промислом, виводить свій народ з «єгипетської неволі».

Але головне не це. Головне полягає в тому, що поняття свободи в його «вертикальний» стратегії українські барокові автори трактували як «самовластіє». Що таке «самовластіє»? Не що інше, як свобода волі, *liberum arbitrium*. Памва Беринда у своєму словнику пояснював його так: «самовольная волность, добровольная волность, волная воля»¹⁴²³. А по суті це означає, що людина, будучи образом і подобою Божою, має змогу самочинно обирати поміж добром і злом. «Волность и свободу волѣ того ради дал нам Господь Бог, – писав василіянський теолог в «Основах догматично-морального богослів'я», – да на небо заробляем, того бо ради свободная воля наша есть, да бысмо самохотнѣ (взываючи в помощь Духа Пресвятаго) хранилися злого и творили доброе и да бысмо самохотнѣ поддавали волю свою под волю Божую...»¹⁴²⁴. З огляду на це українські барокові богослови досить часто спрямовували свої полемічні стріли проти характерного для протестантизму кальвіністського взірця радикального обмеження свободи волі, здійснюваного завдяки абсолютизації Божої благодаті. «Добровольных теды слуг и наслѣдовцов потребует Пан, а не поневольных, – указував, зокрема, Петро Могила у своєму «Хресті Христа Спасителя». – Отколь ясне дається вѣдати, же не з предуставления Божого воля челоувѣчая

¹⁴²² Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 180 прим.

¹⁴²³ Беринда П. Лексікон славенороскій и имен толкованіє. – Кутейно, 1683. – Ст. 142.

¹⁴²⁴ Начатки догмато-нравоучителнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 244–245.

на доброе або на злое скланятися мусит (яко калвінскіи дѣти учат), абовѣм, яко Августин мовит: «Предустановленіе Божіе многым ест причиною встанія, а жадному не ест причиною упаданія»¹⁴²⁵. Зіпертій передовсім на відповідно витлумачені слова святого апостола Павла: «Бо спасеніи ви благодаттю через віру, а це не від вас, то – дар Божий, не від діл...»¹⁴²⁶ протестантській апології віри як одної-єдиної запоруки порятунку душі українські письменники XVII–XVIII століть, як я вже казав, зазвичай протиставляють тезу: «віра без діл – мертва»¹⁴²⁷.

Але, з другого боку, наші тогочасні письменники були цілком свідомі того, що ушкоджена первородним гріхом людська природа у справі порятунку не може покладатися тільки на свої власні сили. «Изгнанный из рая земнаго, купно же и лишенный небеснаго, род наш челоуѣческій в праотцѣ своем Адамѣ не может без искуснаго вожда возвратитися в свое наслѣдіе..., – писав Симеон Полоцький, пояснюючи найглибший сенс Воплочення. – Того ради умилосердися о своей твари всемилостивый Творец посла нам вожда искуснѣйшаго, пастыра блаженнѣйшаго, душу свою за ны, овцы, положившаго, единороднаго Сына своего, да ны призовет и изведет от тмы невѣрія, от прелести діаволскія и от работы вѣчныя»¹⁴²⁸. Ясна річ, що в цьому разі пелагіанська ідея відрубного від Божого

¹⁴²⁵ *Могила П.* Крест Христа Спасителя // *Титов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 281.

¹⁴²⁶ Послання св. ап. Павла до ефесян 2: 8–9.

¹⁴²⁷ *Соборне послання св. ап. Якова 2: 26.* Міркування на цю тему див.: *Kossow S.* Exegesis, to iest Danie sprawy o szkołach kiiowskich, w których ucza zakonnicy religiey Graeckiey // *Архив Юго-Западной России.* – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 432; *Галатовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 101; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдних. – Київ, 1674. – Арк. 81 зв., 292, 321; *Varanowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 98; *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 279, 465; *Величковський І.* Твори. – Київ, 1972. – С. 168; *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1689. – Арк. 120; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 891–1020; *Конисський Г.* Слово в недѣлю двадесят четвертую // *Собрание сочинений Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго.* – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 36–37; *Леванда І.* Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. I. – С. 125–126; *Начатки догмато-нравоучительнаго богословія.* – Почаїв, 1770. – С. 253, 258–273; *Слово к народу католическому.* – Почаїв, 1765. – Арк. 1 (передмова, б. п.); *Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоуѣческих сѣяннаго.* – Почаїв, 1772. – С. 38, 311–312.

¹⁴²⁸ *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 396.

промислу природного існування людини, згідно з якою «до спасенія не треба челоуѣкови ласки Божой надприродной..., но толко треба до того щегульне соизволенія людскаго, которого то соизволенія... и всемогущая сила Божая не потрафит в челоуѣкови справити, ежели челоуѣк не схощет»¹⁴²⁹, зазнавала різкої й послідовної критики¹⁴³⁰. Мовляв, дарма, що, наприклад, стародавні філософи, які жили до Різдва, «так много писали о добродѣтелях, рекше о цнотах..., сами так цнотливое и воздержное житіе проводили, обаче ничтоже у Бога себѣ заслужили, не были бо в ласцѣ Божіей...»¹⁴³¹. Хіба що Сковорода, по-перше, ніколи особливо не педалював мотив «первородного гріха», а по-друге, ніколи не визнавав християнського ексклюзивізму. Для нього істина не має ані початку, ані кінця, і коли Бог є істина, то всі люди мають доступ до неї. Михайло Ковалинський свідчив: якщо інші професори Харківського колегіуму вчили мене, що «добродѣтель гражданская одна есть ничто пред Верховным Существом, что Марк Аврелій, Тит, Сократ, Платон и прочіе славные в древности великими дѣлами и сердцем люди должны быть нещасливы, потому что не имѣли историческаго знанія о вещах, случившихся после их», то «Сковорода утверждал, что во всѣх оных мужах действовал Дух Вышній, а посему и недостойны они осужденія, но почтенія и подражанія в любви к истиннѣ. И если Бог есть истинна, то они были вѣрные служители его»¹⁴³². Поза сумнівом, у цих міркуваннях Сковорода можна відчути якийсь

¹⁴²⁹ Начатки догмато-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 854.

¹⁴³⁰ Див.: *Pociey H. Kazanie i homilie.* – Poczaiow, 1788. – S. 649; *Galatowski I. Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym.* – Czernihow, 1681. – S. 295; *Rutka Th. Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego...* – Lublin, 1696. – S. 30; *Прокопович Ф.* Краткое православное християнское учение о благодатном челоуѣка чрез Исуса Христа оправданіе // Феофана Прокоповича, архієпископа Великого Новгорода и Великих Лук, четыре сочиненія. – Москва, 1773. – С. 215–216, 228; *Прокопович Ф.* Особливое разсужденіе о грѣхѣ смертном и простибельном // Феофана Прокоповича, архієпископа Великого Новгорода и Великих Лук, четыре сочиненія. – Москва, 1773. – С. 252–254.

¹⁴³¹ Сѣмя слова Божія на нивѣ сердец челоуѣческих сѣяннаго. – Почаїв, 1772. – С. 215. Пор., наприклад: Мысли при чтеніи Посланія святаго апостола Павла к Колоссяном, изложенные в Харьковском духовном колегіуміе... ректором колегіума и богословских наук профессором протоіереем и кавалером Андреем Прокоповичем. – Санкт-Петербург, 1820. – С. 15.

¹⁴³² *Ковалинский М.* Жизнь Григорія Сковороды // *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1352–1353.

пелагіанський присмак. Але, з другого боку, Христос і «дух свободи» для нашого філософа нерозривно пов'язані. Оспівуючи Різдво, він каже таке:

Объщан пророками, отчими нароками.
Рѣшит в послѣдня лѣта. Печать новаго завѣта.
Дух свободы внутрь нас родит.
Веселитесь! яко с нами Бог¹⁴³³.

Я гадаю, Сковорода міг би повторити вслід за Антонієм Радивилівським: «Рекл апостол Павел: «Идеже дух, тамо свобода», – а я реку: «Идеже крест Христов, тамо и свобода»¹⁴³⁴.

Таким чином, переважна більшість українських письменників доби бароко, зокрема й Сковорода, у своїх міркуваннях про свободу намагалися йти «середнім шляхом» між Сціллою протестантського фаталізму й Харибдою пелагіанства. А крім того, вони щосили противилися спробам тогочасних скептиків-лібертинів, яких що ближче до кінця барокової доби, то ставало все більше й більше, поставити на місце Божого промислу цілком індиферентний щодо людини природний закон. Іншими словами, вони відмовлялися визнати трагічну самотність «малого світу» перед лицем безмежжя «світу великого». Не так давно, писав учитель Сковороди Георгій Кониський, котрий завзято змагався з усеосяжним вольтер'янським скепсисом¹⁴³⁵, був у нас «иностранец, учитель господских дѣтей, один из тѣх, коих ученіе ядом невѣрія растворено бывает. Он во время безведрія..., услышав сказующаго, что в таком случаѣ надобно Бога молить и каяться в беззаконіях, с дерзким безстыдством отозвался: «Суетна, де, молитва, когда так заведен порядок природы в самом созданіи міра: стужа и дождь потому у нас, что в других странах свѣта в самое сіе время жары и бездождія». «Сему новому мудрецу, – продовжує Кониський, – сдѣлан был вопрос: когда Бог заводил часы будущих времен, видѣл ли тогда род человекскій, для

¹⁴³³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 54.

¹⁴³⁴ Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 469.

¹⁴³⁵ Див.: Письмо г-на Волтера к учителям церкви и богословам [и] ответ на оное письмо архиепископа Могилевскаго Георгія Конисскаго // Домашняя беседа. – 1867. – Вып. 46. – С. 1102–1106; Вып. 47. – С. 1122–1126; Вып. 48. – С. 1154–1156.

когого создал и распредѣлил времена, и не просто род человекскій, но и поступки их, добродѣтели и злодѣянїя? Слѣпаго Бога никакая философія не прїемлет. Єжели убо видѣл, то и завел часы будущих времен с перемѣнами их, и не иначе как таковым образом, чтобы благорастворенный воздух и плодоносныя времена служили народу добродѣтельному, напротив, безгодіе и неплодство были бы в наказаніе людям стропотным и развращенным. А когда так завел он времена, то кающимся о беззаконїях своих и просящим милости его завел купно и перемѣну вреда на пользу и безгодїя во благовременіе. При таком сужденїи приведены были єму и ясныє свидѣтельства из слова Божїя... Тут должен был замолчать оный философ, хотя болѣе хотѣлось бы єму противорѣчить истинѣ, но препятствовало, кажется, и то, что он христіанскїя овцы волною покрывался, а потому и говорить против слова Божїя почитал себѣ несвойственным»¹⁴³⁶.

Отже, навряд чи помилюся, коли скажу, що українські барокові автори, як правило, послідовно обстоювали ідею «синергії», тобто особливого узгодження людської волі (*propria voluntas*) із Божим промислом, що дозволяє вселенській гармонії, тобто гармонії макрокосмосу, поширюватися також на теренах власне мікрокосмових (у цьому сенсі макрокосмос і мікрокосмос – різні: якщо у великому світі воля Бога навік непорушна, то людська й Божя волі дуже часто розбіжні¹⁴³⁷) за умови пізнання і вправного виконання людиною призначеної їй ролі в «божественній комедії». Як казав колись Скворода: «Свѣтъ подобен театру: чтоб представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующее лице на театрѣ не по знатности

¹⁴³⁶ Кониський Г. Слово в день святаго пророка Ілїи // Собраніе сочиненїй Георгїя Конисскаго, архїєпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 240–241.

¹⁴³⁷ «Солнце, луна и звѣзды, моря и вся стихїи, – писав Іван Максимович, – созданїя вся Твоєй [тобто Божїй] повинуется волѣ, єдины мы, человекцы, злѣ сопротивляемся» [Максимович І. Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 38 зв.]. Те саме й у Георгїя Кониського: «...Круг водоземный со всѣм исполненїем его, с коим он вышел из рук Творца, отдѣлив от онаго все то, что примѣшалось к нему в послѣдствїи чрез преступленїе прародителей наших, – доннынѣ есть премудрое и прекрасное созданїе Божїе...» [Кониський Г. Слово в недѣлю мясопустную // Собраніе сочиненїй Георгїя Конисскаго, архїєпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. I. – С. 79].

роли, но за удачність игры вообще похваляется. Я долго разсуждал о сем и по многом испытаніи себя увидѣл, что не могу представить на театрѣ свѣта никакого лица удачно, кромѣ самага низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сію ролю выбрал, взял и доволен»¹⁴³⁸.

Утім, «вільна воля» людини надто вже часто постає сваволею супроти Божого промислу, тобто гріхом. Чому саме так? Чому вільна воля людини – це її дуже невпевнений рух навромацки й не більше? Богослови пояснюють це так: «Наш вільний вибір... свідчить про недосконалість занепакої людської природи, про втрату Божої подоби. Затемнена гріхом, не відаючи більше про справжнє добро, ця природа найчастіше стремить до того, що є «протиприродним», тож людина завжди стоїть перед необхідністю вибору; вона йде вперед навромацки. Ми називасмо цю нерішучість у сходженні до добра «свободою волі»¹⁴³⁹. Саме так пояснювали природу гріха й наші письменники XVII–XVIII століть. «Гріх, – писав, наприклад, Афанасій Кальнофойський, – це порушення обов'язку, гріх – це воля, віддалена від Господа Бога, гріх – це полишення небесних речей...»¹⁴⁴⁰. А ось як трактував гріх Інокентій Гізель: «Грѣх есть... самоизвольное преступление заповѣдей Божіих, или есть глаголаніе, дѣланіе или желаніе противу заповѣди Божея»¹⁴⁴¹. Ніщо й ніхто не може приневолити людину до гріха. Цього не в змозі зробити навіть диявол¹⁴⁴². Одним-єдиним джерелом гріха є людська сваволя¹⁴⁴³, за яку Бог неодмінно карає. Усе на світі, включно зі свободою, у цій картині світу просто немислиме поза санкцією Абсолютного. Що

¹⁴³⁸ Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1359.

¹⁴³⁹ Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 176.

¹⁴⁴⁰ Kalnofoyski A. Терагоуруѣма, lubo Cuda, które były tak w samym świętucodotworным monastyrу Piecharskim, iako у obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 134.

¹⁴⁴¹ Гізель І. Мир с Богом человекѣку. – Київ, 1669. – С. 24.

¹⁴⁴² Див.: Могила П. Собраніє краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно-католическія христіанскія. – Почаїв, 1783. – Арк. 6–6 зв.; Галятовський І. Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 191.

¹⁴⁴³ Ця думка є визначальною в гамартіології часів бароко [див.: Derdziuk A., OFMCar. Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. – Lublin, 1996. – S. 118].

таке неволя окремої людини? Бажа кара за гріх. Що таке неволя народу, держави, церкви? Божа кара за гріх. Наведу всього кілька прикладів. Чому занепала Візантія – ця колись могутня «імперія ромейв»? – питав Іпатій Потій. Це кара Божа за православну версію тринітарного догмата, за невизнання «Філіокве», чи, як каже наш полеміст, «*nieprzodatek od Syna*»¹⁴⁴⁴. А ось як пояснював занепад уже Руської монархії єзуїт Ян Алоїз Кулеша у своїй «Православній вірі». Мовляв, державний занепад України-Русі та її поневолення з боку монголо-татар і литви аж ніяк не можна вважати наслідком міжусобної боротьби руських князів. Ясна річ, ця боротьба істотно послаблювала державу, але ж князівські міжусобиці були в Україні споконвіку, а держава не сходила з історичної арени. Вона занепала аж тоді, каже Кулеша, коли Україна-Русь відступилася від «правдивої віри». «...Руська держава доки схизми не бачила, доти й руїни не знала. Аж коли в 1233 році з'явилася на Русі схизма, татари на чолі з Батием зруйнували її. Знову від 1300 року почала було вкоренятися схизма й викоренила міць і незалежність княжат руських руками поганина Гедиміна»¹⁴⁴⁵. Якраз «схизма», а не утиски польської шляхти й орендарів, – продовжує католицький полеміст, – стали

¹⁴⁴⁴ Respons Hipariusza Pocienia, metropolity całej Rusi, biskupa Włodzimierskiego i Brzeskiego, na list Melecjusza, patriarchy Alexandryjskiego // *Pociej H. Kazania i homilie*. – S. 1., s. a. – S. 56 (appendix). Див. також: *Pociej H. Oświęconemu xiążcieniu a iašne wielmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Bożej xiążcieniu Ostrozskiemu...* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1028; *Pociej H. Odpis na list niekiego kleryka ostrozskiego bezimiennego* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1102; *Pociej H. Relatia u uważenie postępков niektórych około cerkwi ruskich wileńskich* // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V: Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. 232–233. – Пор.: *Skarga P. O iedności Kościoła Bożego pod iednym pastyrzem u o greckim i ryskin od tey iedności pdstapieniu* // *Skarga P. Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami...* – Kraków, 1610. – S. 365–366; *Skarga P. Synod Brzeski* // *Skarga P. Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami...* – Kraków, 1610. – S. 401; *Skarga P. Wzywianie do pokuty obywatelów Korony Polskiej u W. Księstwa Litewskiego*. – Kraków, 1610. – S. 17; *Młodzianowski T. Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste*. – Poznań, 1681. – T. I. – S. 37; *Dubowicz I. Hierarchia, abo O Zwierchności w Cerkwi Bozey*. – Lwow, 1644. – S. 151–157; *Żochowski C. Colloquium Lubelskie między zgodną u niezgodną bracią narodu ruskiego...* – Leopoli, 1680. – K. 1 (присвята); *Rutka Th. Herby abo Znaki Kościoła Prawdziwego...* – Lublin, 1696. – S. 201–214.

¹⁴⁴⁵ *Kulesza J. A. Wiara prawosławna*. – Wilno, 1704. – S. 135.

причиною і кривавої війни Хмельницького, адже «з Москвою потім не під яким іншим приводом (pretextem) поєдналися козаки, а тому що вважали, що війна була за стару віру...»¹⁴⁴⁶.

Нарешті, ще один приклад: доба Руїни як кара нашого краю за гріхи у візії Якова Суші. Чи ж то не кара Божа «над свавільною Україною», – риторично питає письменник, з боєм у серці дивлячись на жахливе спустошення своєї Вітчизни, – «коли її міста й фортеці зруйновані вогнем і мечем, коли церкви перетворені на лігва дикого звіра, коли бусурмани завжди отримують перемогу..., коли земля, що сама спливає медом і молоком, тужливо залита кров'ю її синів. Де ж тепер свобода й віра України, за які вона так тяжко боролась? Усе те зійшло нанівець...»¹⁴⁴⁷.

То чим же в такому разі є свобода? Свобода – це усвідомлений і переведений в існування Божий промисел. А що ж у такому разі гріх? Людська сваволя, до якої Творець не має жодного стосунку. Як це розуміти? Дуже просто, – каже греко-католицький богослов. Уявіть собі, що хтось кинув якусь річ, а вона, вдарившись об іншу річ, змінила напрямок свого руху. «Якоже бо в случаи том летѣніе верження вещи имѣет причину началнѣйшую, вергшаго тую ж вещь, хотя то, же криво летит, не от началнѣйшія уже причины, но от тоя вещи, о которую отбивается, бывает, так подобнѣ дѣла и sprawy наши от Бога и от нас имѣют причину свою»¹⁴⁴⁸. А тепер порівняймо це зі словами Сковороди з листа до Василя Максимовича від 1764 року. Природу зла, – писав філософ, – я розумію так, як розумів її святий Максим Сповідник. «Он говорит, что нѣт нѣгдѣ злости, ни в чем никогда»¹⁴⁴⁹. Как же так, если видим, что поч-

¹⁴⁴⁶ Ibidem. – S. 269.

¹⁴⁴⁷ *Susza J. Phenix tertiano redivivus albo Obraz starożytny Chełmski Panny y Matki Przenayświętszey sławą cudownych swoich dzieł... // Koronacya cudownego obrazu Nayświętszey Maryi Panny. – Berdyczow, 1780. – S. 113–114.*

¹⁴⁴⁸ Начатки догматого-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 204.

¹⁴⁴⁹ Думка про онтологічну незакоріненість зла звучить у Максима Сповідника так: «...Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) у щому жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ані якістю, ані кількістю, ані стосунком, ані місцем, ані часом, ані становищем, ані дією, ані рухом, ані володінням, ані пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь щому, і зовсім не існує у всьому цьому за природним засвоєнням, воно не є ані початком, ані серединою, ані кінцем, але – щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, – зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і, власне, нічим

ти вездѣ одна злость? Он учит, что злость не что иное, точію тѣ ж от Бога созданніи благиі вещи, приведенны кѣм в безпорядок. Вот, напримѣр, наложил кто на голову сапог, а на ноги шапку. Безпорядок зол подлинно, но чтоб шапка или сапоги жизни человѣческой не полезны были, кто скажет? А сколько я примѣтил, то сей безпорядок по болшой части зависит на разсужденіи времени, мѣста, мѣры и персоны. Напримѣр, в горячей лѣтней полдень без достойного резону шубу таскать; заснул ли кто безвременно и безмѣрно или не на мѣстѣ, хулы достойна непорядочность, но не сон или гнѣв; все бо есть благое. И развѣ я не понимаю, что мудріи люде житіе человѣческое уподобили комедіалним играм? Можно сказать, что ты этой персоны по природѣ удачно представить на театрѣ не можеш. Но лзя ли сказать, что тая или другая персона комедіи вредна, если благоразумной сочинитель ея опредѣлил? И великіи персоны, и подліи маски в важной сей житія нашего комедіи премудрїй Творец опредѣлил»¹⁴⁵⁰.

Думка про онтологічну незакоріненість зла взагалі характерна для українського богослів'я XVII–XVIII століть. Може, найкраще її висловив, покликаючись на Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Кирило Ставровецький у своїй «Учительній Євангелії»: «...По великому Деонісію, Бог нѣ єдиного зла не сотвори, но злоба нѣ з Бога, ни в Бозѣ, но внѣ Бога, злоба ест внѣ бытія, безобразна, тѣмже и непостоянна, но премѣнна, превротна...»¹⁴⁵¹. А рівно через 150 років після появи листа Сковороди до Василя Максимовича один із найглибших російських філософів «срібного віку» – шанувальник Сковороди й барокової традиції як такої – отець Павло Флоренський напише: «Усе в особистості на своєму місці», «усе в ній буває за чином» – це означає: вся її життє-діяльність відбувається згідно з даним їй Божим законом, а не інакше; це означає, що й сама вона, малий світ, посідає у світі, – великому світі, – саме те місце, яке їй споконвіку призначене, – не збочує зі шляху, даного їй і такого, що найшвидше веде до Царства Небесного. У «буванні всього за чином» полягає і краса творива, і його добро та істина. Навпаки,

іншим» [Максим Исповедник. Творения. – Москва, 1994. – Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV. – С. 26].

¹⁴⁵⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1266–1267.

¹⁴⁵¹ Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительнос. – Рахманів, 1619. – Арк. 225.

відхід від чину – це і потворність, і зло, і неправда. *Усе* прекрасне, і добре, і істинне, але – коли «за чином»; *усе* потворне, зле й неправдиве, – коли *само-чинне, само-вільне, само-управне, «по-своєму»*. Гріх – це і є «по-своєму», а Сатана – «По-своєму»¹⁴⁵². Мені здається, що ці слова чудово передають основну інтуїцію бароко, коли мати на думці «вертикальний» вимір свободи.

* * *

Таким чином, характерна для переважної більшості жанрів української барокової літератури «учительна» спрямованість, а також деякі прикметні риси власне риторичного слова мають своїм наслідком специфічну закоріненість літератури в ділянці філософії, що перетворює риторичну «матерію» на носія найрізноманітніших філософських ідей, а надто коли йдеться про образи, належні до барокової іконосфери.

¹⁴⁵² Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины (I). – Москва, 1990. – С. 177.

Розділ 3

ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЖАНРИ

Характерною рисою української літератури XVII–XVIII століть є, на мою думку, висока продуктивність літературно-філософських жанрових моделей, зокрема апофтегми, притчі, байки, «сократівського» діалогу тощо. Неабиякого поширення набули тут, зокрема, різні діалогічні форми існування філософського та богословського знання. Досить пригадати хоч би такі твори, як анонімні полемічні трактати післяберестейської доби «Вопросы и отвѣты православному з папѣжником», «Indicium, to iest Pokazanie cerkwie prawdziwey...», «Aristoteles problemata, albo Pytania o przyrodzeniu człowieczym» Касіяна Саковича, «Православное исповѣданіє вѣры католическія и апостолскія церкве Восточныя» та «Книга души, нарицаемая злото» Петра Могили, «Rozmowa białocerkiewska», «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Ruśi z Rzymem funduią» та «Месія правдивый» Іоанікія Галятовського, «Nowa miara starey wiary» Лазаря Барановича, «Piias oratoria» Лаврентія Крщоновича, анонімний «Бенкет духовный», «Разглагольствіє тектона, си ест древодѣла, с купцом» і «Разговор гражданина с селянином да с пѣвцом, или дьячком церковным» Феофана Прокоповича, «Вопросы и отвѣты краткіє о вѣрѣ и о прочіих ко знанію христіанину нужнѣйших» Дмитра Туптала, «Діалогісм духовный, си ест Двоесловіє» Варлаама Голенковського, «Поученіє о святых тайнах, о добродѣтелях богословских, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных», «Краткоє поученіє о седми сакраментах или тайнах церковных», «Богословіа нравоучителная», «Начатки догмато-нравоучителнаго богословія образом народовѣщанія», «Слово к народу католическому» тощо.

Правда, з огляду на те, що «форма діалогу не є шкільною формою»¹⁴⁵³, тогочасна українська академічна філософія куди частіше послуговувалася типово аристотелівським систематизаторським трактатом, залишаючи за діалогом функції переважно пропедевтики й полеміки. Недаром, скажімо, згідно з інструкцією, укладеною Самійлом Миславським, студенти Харківського колегіуму повинні були читати «Феофана Прокоповича діалогізм, то єсть бесѣду о догматах православної церкви» саме в ході підготовки до богословських диспутів¹⁴⁵⁴, які широко практикувалися в Україні в XVII–XVIII століттях¹⁴⁵⁵ – і не лише в школі. То могли бути й тривалі публічні диспути вчених філософів, такі собі інтелектуальні лицарські поєдинки. Наприклад, католицький публіцист Ян Алоїз Кулеша так описував один із таких богословських диспутів між православним полемістом Інокентієм Гізелем і католицьким полемістом Миколаєм Ціховським, що тривав три дні в червні 1646 року й був присвячений надзвичайно складній з погляду філософського тринітарній проблематиці: «...Інокентій Гізель, на той час ректор Могилянської школи й професор філософії..., після філософського змагання почав викликати ксьондза Ціховія на теологічний диспут про Святого Духа. Ксьондз Ціховій охоче прийняв виклик, й обидві сторони призначили його на 8 червня 1646 року. Цей диспут тривав три дні»¹⁴⁵⁶.

Варто при цьому пам'ятати, що діалогічна філософська інтеракція та схоластичний систематизаторський трактат у межах старої риторичної традиції поставали навзаєм конвертованими. Іншими словами, монологічний трактат легко перетворювався на діалог, а діалог, своєю чергою, на трактат. Це можна бачити, наприклад, у таких творах, як «Дзеркало богослів'я» Кирила Ставровецького чи «Десять книг Аристотеля до Нікомаха» Стефана Калиновського.

¹⁴⁵³ *Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // *Койре А.* Очерки истории философской мысли: О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с франц. – Москва, 1985. – С. 56.

¹⁴⁵⁴ *Лебедев А. С.* Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1885. – Кн. 4. – С. 63.

¹⁴⁵⁵ Див.: *Sydorenko A.* The Kievan Academy in the Seventeenth Century. – Ottawa, 1977. – P. 132–133.

¹⁴⁵⁶ *Kulesza J. A.* Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 266.

Діалог як форма існування філософського знання був характерний також для «низового» українського письменства часів бароко. Досить пригадати хоч би численні варіанти знаменитої «Бесіди трьох святих»¹⁴⁵⁷, «Пандекти Антіоха»¹⁴⁵⁸, «Люцидарій»¹⁴⁵⁹ та цілу низку інших запитально-відповідних, тобто еротопокритичних, творів. Те, що всі вони є перекладними, не змінює суті справи, оскільки корпус творів, що ними вдовольнялися естетичні й інтелектуальні запити середніх і нижчих суспільних станів різних народів тодішньої Європи, на значну міру був один і той самий¹⁴⁶⁰.

Запитально-відповідні твори отримали значне поширення ще в середньовічній, зокрема візантійській, традиції. Звідти вони досить рано переходять і в літературу старокиївську. Яскравим зразком «учительної» розмови між християнином та поганином є славнозвісна «промова філософа» («Чего ради Бог сниде на землю») з Несторового літопису¹⁴⁶¹.

¹⁴⁵⁷ Див.: Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 4: Апокрифи есхатологічні. – Львів, 1906. – С. 1–4, 11–15; Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России»). – Москва, 1863. – Т. 2. – С. 429–438; *Яцимирский А. И.* К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – 1911. – Т. XV. – Кн. I. – С. 1–62. Грецькі варіанти цього твору див.: *Мочульский В.* Греческие списки так называемой «Беседы трех святителей» // Русский филологический вестник. – 1900. – № 3–4. – С. 217–251. Інші джерела пам'ятки див.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). – Ленинград, 1988. – Ч. I. – С. 89–93; *Taube M.* A Early Twelfth-Century Kievan Fragment of the Beseda трех святителей // Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine. – New York, 1988–1989. – P. 346–356.

¹⁴⁵⁸ Див.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. – Ленинград, 1987. – С. 290–291.

¹⁴⁵⁹ Див.: Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 4: Апокрифи есхатологічні. – Львів, 1906. – С. 25–37.

¹⁴⁶⁰ Див. про це: *Степович А.* Заметки к статье «Малорусские домашние лечебники XVIII в.» // Киевская старина. – 1890. – Т. XXIX. – Апр. – С. 156.

¹⁴⁶¹ Див. про це: *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. – Москва; Ленинград, 1947. – С. 72–75.

Завдяки своїй доступності (недарма, наприклад, «Бенкет духовний»¹⁴⁶² – твір шкільний за походженням – набув поширення й за межами школи, а Андрій Білобоцький, який хотів, щоб його «Велика наука Раймунда Люллія» була зрозуміла «не токмо ученым, но и неученым челоуѣком», подав її в запитально-відповідній формі) діалогічні, точніше, еротапокритичні, твори справили значний вплив і на свідомість простолюду. Це знайшло своє віддзеркалення навіть у фольклорі. Наприклад, в Україні за часів бароко була популярна так звана «євангеліста пісня». Вона звучить так:

Ой ти, дяче учений, над школами вибраний,
Скажи мені, дяче, що то єсть *єдин*?

– Єдин Син Марії,
Той у небі царствує,
Кролює над нами.

Ой ти, дяче учений, над школами вибраний,
Скажи мені, дяче, що то єсть *два*?

– Дві таблиці Мусійові,
Єдин Син Марії,
Той у небі царствує,
Кролює над нами...¹⁴⁶³

Ця відома в багатьох народів кумулятивна пісенька¹⁴⁶⁴, на думку Олександра Веселовського, набула поширення в східних слов'ян зав-

¹⁴⁶² Про цей діалог див.: *Франко И.* Бенкет духовный // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVII. – Апр. – С. 59–70; *Петров Н. И.* Очерки по истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. – Киев, 1911. – С. 143–148; *Софронова Л. О.* Київський шкільний театр і проблеми українського бароко // Українське літературне бароко: Збірник наукових праць. – Київ, 1987. – С. 109–111.

¹⁴⁶³ *О. Л.* К вопросу о южно-русских апокрифах // Киевская старина. – 1887. – Т. XX. – Дек. – С. 776. Див. також: *Боржковский В.* Предание и песня об экзамене дяка в старинной Малороссии // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVII. – Июнь. – С. 456–458.

¹⁴⁶⁴ Див.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – 1883. – Т. XXXII. – № 4. – С. 78; *Петров Н. И.* Очерки по истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. – Киев, 1911. – С. 145–146; *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / Пер. с англ. – Москва, 1989. – С. 76.

дяки саме українській шкільній традиції¹⁴⁶⁵. Мені здається, це дуже слухна думка, а надто коли зважити на те, що наша стара школа мала надзвичайно активні зв'язки з різними суспільними станами, зокрема й нижчими. Як писав свого часу Павло Житецький: «Багато перехресних шляхів вело від народу до школи й навпаки, багато людей ходило цими шляхами, приносячи до школи народне світобачення й виносячи з неї наукові прийоми думки й мовлення»¹⁴⁶⁶.

Зрештою, деякі факти красномовно свідчать про те, що еротапокритичні книжні твори взаємодіяли з усною народною творчістю й на більш глибокому рівні. Часом відбувалося, наприклад, своєрідне «накладання» книжного діалогу на архаїчні фольклорні структури, зокрема на кліше «загадка – відгадка» як на стару-престару форму ритуального словесного агону. Ще наприкінці XIX століття в Галичині в ході весільного обряду староста жениха загадував ось таку загадку: «Ішов заєць через воду та переплив, а стрілець йшов та ся утопив». Її розгадка звучала так: «Заєць – то суть жидове, а стрілець – то фараон»¹⁴⁶⁷. Оцей епізод ритуального агону живцем узятий з апокрифічної «Бесіди трьох святителів».

Маю сказати, що українська література часів бароко знає кілька різновидів еротапокритичних творів. Однак, попри те що, припустімо, «Собраніє краткія науки о артыкулах вѣры» Петра Могили істотно відрізняється від «Грамматики славенския» Мелетія Смотрицького, так само, як «Бенкет духовный» – від «Потопу зміиного» Григорія Сковороди, а «Nowa miara starey wiary» Лазаря Барановича – від «Заповідей содалесам» чи від «Люцидарія», – жанровою парадигмою цих творів є *катехізіс*. Я б сказав, що катехізіс – це свого роду «сократівський» діалог доби середньовіччя.

Як відомо, літературний «сократівський» діалог розвинувся з усних бесід Сократа й знайшов своє найдовершеніше втілення в діалогах Платона, що їх Ганс-Георг Гадамер називав свого часу «діалогічною поезією». «Сократ, – писала Ольга Фрейденберг, –

¹⁴⁶⁵ *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – 1883. – Т. XXXII. – № 4. – С. 79.

¹⁴⁶⁶ *Житецкий П.* О языке и поэтическом стиле народных малорусских дум // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Янв. – С. 60.

¹⁴⁶⁷ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания: Состязание загадками // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – Ноябрь. – С. 290.

викладає філософію в запитально-відповідній формі, передуючи діалогам Платона, але й продовжуючи драматичну, балаганну лінію словесних агонів, загадок-відгадок та всіляких різновидів грифа. Сократ іще близький до фокусника; його запитання цілком схожі на загадку, тому що він наперед знає власну хитрість...»¹⁴⁶⁸. Сучасники афінського філософа, судячи з усього, розуміли це досить добре. Принаймні Ксенофонт свідчив, що один із провідників афінського демосу Харикл, забороняючи Сократові розпитувати громадян, яким іще не виповнилося тридцяти років, казав таке: «...Ти, Сократе, запитуєш про те, що знаєш; так ось про це не питай»¹⁴⁶⁹.

Оця, сказати б, енігматичність досить добре відчутна ще й у діалогах Платона, а надто там, де протагоніст Платонові прози Сократ послуговується методом «дієрези». Саме ця обставина дозволяла трактувати «сократівський» діалог як форму викладу наперед даного знання¹⁴⁷⁰. У рамках такого підходу цей діалог можна розглядати чи то вже як спосіб маскуванню автентичної платонівської доктрини, чи, навпаки – як наслідок прагнення Платона зробити свою «езотеричну» філософію зрозумілою не лише учням Академії, але й широкому загалу. Можна трактувати цю форму і як такий спосіб структурування твору, який годен перетворити твір на свого роду «живу істоту», спроможну без допомоги свого творця здійснювати філософську інтеракцію з будь-яким реципієнтом. А можна трактувати цей діалог як суперечку Сократа із самим собою шляхом суперечки з іншими. Словом, тут є широке поле для різних тлумачень, і всі вони мають право на існування.

Та все-таки, мені здається, найцікавішою є думка, згідно з якою основа основ діалогізму платонівської прози – це її *евристичність*, тобто думка про те, що платонівський діалог скерований передовсім на пошук метафізичної істини, що це «пристрасний пошук і «полювання»... на ідеї»¹⁴⁷¹. Саме так – «полювання на ідеї». На мою думку,

¹⁴⁶⁸ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – Москва, 1978. – С. 277.

¹⁴⁶⁹ Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Воспоминания о Сократе. Защита Сократа на суде. Пир. Домострой / Пер. С. И. Соболевского. – Москва; Ленинград, 1935. – С. 33.

¹⁴⁷⁰ Цю традицію започаткував, здається, Фрідріх Шляермахер [див.: Миллер Т. А. Об изучении художественной формы диалогов Платона // Новое в современной классической филологии. – Москва, 1979. – С. 83–84].

¹⁴⁷¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – Москва, 1930. – Т. I. – С. 659.

це цілком природно хоч би тому, що доба грецької класики є часом народження діалектики й логіки, позначеним настановою «на сам процес мислення, на «суперечку» в її внутрішньому розвитку»¹⁴⁷². Недаром одним із найважливіших завдань філософії на ту пору вважали прищеплення людині навичок особливого «внутрішнього діалогу», того, що Платон називав «діаноєю» – чистим мисленням ідей (Теетет, 189e; Софіст, 246ab, 264a). Наприклад, Діоген Лаерцій свідчив, що на запитання, що дала йому філософія, учень Сократа й засновник кінізму Антисфен відповів: «Уміння вести розмову із самим собою»¹⁴⁷³. Зрештою, аж ніяк не випадково Сократ не визнавав за собою права бути громадянином ідеальної платонівської держави, структури яскраво тоталітарного зразка, в якій не повинно було бути ані найменшого виходу за межі, кажучи словами Гадамера, «понять-норм»¹⁴⁷⁴.

Таким чином, «сократівський» діалог являє собою, перш за все, форму пошуку ідей, а водночас – форму самопізнання, заснованого на думці про іманентність трансцендентного, адже «в ході діалектичних бесід людина, на думку Сократа, відновлює знання безсмертної душі, яка їй дісталася, іншими словами – духовно відроджується»¹⁴⁷⁵.

При всьому цьому «сократівський» діалог, за влучним спостереженням Зольгера, постає способом «філософського дослідження в його, так би мовити, художньому втіленні»¹⁴⁷⁶. Цю особливість Платонових діалогів не раз підкреслювали вже в старовину. Про це писав, наприклад, знаменитий ритор Деметрій¹⁴⁷⁷. На цьому наголошував і невідомий автор «Пролегоменів до платонівської

¹⁴⁷² Утченко С. Л. О некоторых особенностях античной культуры // Вестник древней истории. – 1977. – № 1. – С. 5. Див. також: Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – Москва, 1988. – С. 532; Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – Москва, 1991. – С. 11–12.

¹⁴⁷³ Diogenis Laertii Vitae philosophorum, VI, 6.

¹⁴⁷⁴ Свого часу про це дуже глибоко й тонко писав Володимир Соловйов [див.: Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Вестник Европы. – 1894. – Кн. 3. – С. 334–356; Кн. 4. – С. 769–793].

¹⁴⁷⁵ Нерсесянц В. С. Сократ. 2-е изд. – Москва, 1984. – С. 51.

¹⁴⁷⁶ Зольгер К. В. Ф. Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве / Пер. с нем. – Москва, 1978. – С. 202.

¹⁴⁷⁷ Див.: Деметрий. О стиле // Античные риторика / Собр. текстов, статьи, коммент., общая ред. А. А. Тахо-Годи. – Москва, 1978. – С. 273.

філософії» – твору, що є своєрідним синтезом трьохсотлітньої неоплатонівської традиції вивчення творів Платона. Автор «Пролегоменів» окреслює діалог як «твір у прозі (λόγος ἄνευ μέτρου), який складається із запитань та відповідей різних дійових осіб із зображенням притаманного кожній особі характеру»¹⁴⁷⁸. Звідси випливає, що «ідея в «сократівському» діалозі органічно поєднана з образом людини – її носія (Сократа й інших важливих учасників діалогу). Діалогічне випробування ідеї є водночас випробуванням людини, що її репрезентує»¹⁴⁷⁹.

Зважаючи на *пластичність* (тілесність) індивідуального пошуку надіндивідуальної істини («...те, що розкривається тут у своїй істині, є логос, який не належить ані мені, ані тобі і який, отже, настільки перевершує суб'єктивні погляди співрозмовників, що навіть той, хто керує бесідою, весь час не має знання»¹⁴⁸⁰), діалоги Платона відображають реальне тло, на якому розгортається діалектична бесіда, насичені численними символами, міфами, алегоріями, які постають «принципом індивідуації» тих чи інших філософських ідей¹⁴⁸¹. І попри те, що Платон говорив про існування «старої незгоди між філософією та поезією» (Держава, 607b), у своїй власній творчості він постає і блискучим філософом, і блискучим поетом. Мені здається, Олексій Лосев мав належні підстави говорити, що «в усій грецькій літературі не було жодного філософа, який був би так прийнятий поезією й так натхнений нею від початку до кінця», як великий Платон¹⁴⁸².

Ось саме на ґрунті цієї жанрової структури згодом постає *катехізіс*. Як писав Михайло Бахтін, «коли жанр «сократівського» діалогу перейшов на службу до сформованих догматичних світоглядів різних філософських шкіл та релігійних учень, він... перетворився на просту форму викладу вже віднайдені, готові й незаперечної істини і, зрештою, остаточно звівся на запитально-відповідну

¹⁴⁷⁸ Анонимные пролегомены к платоновской философии // Платон. Диалоги. – Москва, 1986. – С. 489.

¹⁴⁷⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 188.

¹⁴⁸⁰ Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – Москва, 1988. – С. 432–433.

¹⁴⁸¹ Див. про це: Friedländer P. Platon. Eidos. Paideia. Dialogos. – Berlin, 1928. – S. 199–241.

¹⁴⁸² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – Москва, 1974. – С. 101.

форму навчання неофітів (катехізис)»¹⁴⁸³. Саме тому визначальне для жанрової логіки «сократівського» діалогу «полювання на ідеї» перетворюється тут на *об'явлення* мудрості *абсолютного* характеру. Зацитую для прикладу уривочки зі «Слова до католицького люду»:

Вопрос: Кто нас сотворил?

Отвѣт: Господь Бог.

Вопрос: На що нас Господь Бог сотворил?

Отвѣт: Абысмо Єго знали и любили, а потом живот вѣчный в небѣ отримали.

Вопрос: Что есть Господь Бог?

Отвѣт: Есть сотворцем неба и земли и всѣх вещей видимых и невидимых.

Вопрос: Где есть Господь Бог?

Отвѣт: В небѣ, на земли и на всяком мѣстѣ¹⁴⁸⁴.

Початкова заданість ідей кардинально змінює прагматику жанру, бо Сократова «масветика», тобто його «сповивальне мистецтво», геть зникає. На його місце приходять мистецтво дидактичне. Питання тут – це свого роду загадки, закодовані відповіді й не більше. Подані в «Слові до католицького люду» питання по суті мало чим відрізняються від уже згаданої мною загадки з «Бесіди трьох святих»: «Деревян ключ, а водян замок, заяц проб'їже, а ловец утопе»¹⁴⁸⁵. Так чи інакше, а катехізисний діалог не знає явища «народження» ідей, оскільки Логос, як казав колись Микола Бердяєв, осягається «у свободі й через свободу», тимчасом як над двома персонажами катехізиса повсякчас бовваніє «третій» – чи то вже Абсолют, чи Софія-Премудрість. Він цілком нівелює характери обох учасників бесіди, перетворюючи їх на інструменти свого власного дидактичного розгортання. І оця катехізисна, я б сказав, «містерія трійці» має своїм наслідком якусь особливу чи то вже *одиночність*, чи *єдність*, чи *монадність*, котра, проймаючи ідейне підложжя

¹⁴⁸³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 186.

¹⁴⁸⁴ Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 1.

¹⁴⁸⁵ Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 4: Апокрифи есхатологічні. – Львів, 1906. – С. 8.

жанру, на рівні структури тексту перебігає у свою власну протилежність – у *розірваність цілого* на окремі пари «питання – відповідь». Свого часу Іван Франко писав, що катехізисів «багато попадається в наших старих рукописах і в множині форм, комбінацій та редакцій, часто в викидках, майже ніколи в якійсь закругленій і пляново уложеній цілості»¹⁴⁸⁶. Мені здається, що відзначена Франком відсутність «закругленої і пляново уложеної цілості» впливає із самої природи цього жанру.

Ясна річ, що й персонажі діалогів-катехізисів (Василій Великий, Григорій Богослов, Майстер, Учень, Слуга Христа, Голос Христа, Подорожній та інші) загалом позбавлені міметичного виміру. Це – персонажі-фікції, що всього лиш заступають слова «питання» й «відповідь». Це красномовно засвідчує, наприклад, «Апологія» Дмитра Туптала, чий «дійові особи» – Страждалець («Скорбйя») та Розрадник («Утѣшай») – часом подані під своїми іменами, а часом просто заступлені словами «вопрос» і «отвѣт»¹⁴⁸⁷.

Нарешті, зважаючи на те, що обставини інтелектуальної інтеракції в жанровій логіці катехізису не відіграють жодної ролі, змалювання реального тла, на якому відбувається бесіда, для діалогів цього типу цілком непритаманне.

Окреслена мною жанрова модель у літературі українського бароко є характерною не лише для численних полемічних, екзегетичних або «учительних» творів, але й для тогочасної власне філософської прози, наприклад для не надто відомих «розмов» Феофана Прокоповича¹⁴⁸⁸ та для широко відомих «дружеских разговорів» Григорія Сковороди. Мені здається, що, скажімо, не раз зауважувана інтерпретаторами Сковороди¹⁴⁸⁹ значно сильніша «мозаїчність» його діалогів порівняно з діалогами Платона впливає якраз із жанрової логіки катехізису. Щоправда, не останню роль відігра-

¹⁴⁸⁶ Франко І. Передмова // Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 4: Апокрифи есхатологічні. – Львів, 1906. – С. VI.

¹⁴⁸⁷ Див.: Туптало Д. Апологія // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: У 3 ч. – Київ, 1824. – Ч. I. – С. 115–122.

¹⁴⁸⁸ Див. про це: Tetzner J. Theophan Prokopovič und die russische Frühaufklärung // Zeitschrift für Slawistik. – 1958. – Bd. III. – Hft 2–4. – S. 336.

¹⁴⁸⁹ Див., наприклад: Oljančyn D. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 74.

вала тут і включеність сквородинських діалогів до позалітературного контексту: Скворода не раз писав їх так, що це було передовсім відображення живих, реальних розмов філософа зі своїми друзями¹⁴⁹⁰, та й призначав він ці діалоги, власне кажучи, саме для цих людей. Недарма філософ ніколи не виказував ані найменшого наміру видавати свої твори друком. Більше того, він наполегливо прохав своїх дорогих друзів робити все можливе, щоб списки не потрапляли до рук сторонніх людей. І все ж таки та обставина, що діалоги Сквороди були відображенням його реальних «дружеских розмов» із природними для останніх перебивками тем, відступами, «інтермедіями» тощо, навряд чи було основним чинником «мозаїчності» композиції цих творів. Інколи мені здається, що й живі бесіди філософа підлягали певним літературним взірцям не менше, ніж його писані діалоги. Усього лиш один приклад. Діалог «Бесіда друга» має такий фінал. Спершу протагоніст діалогу Григорій виголошує по вінця сповнену всілякими біблійними матеріями тираду: «Біблія, не змій ли єсть? Вход и дверь ея, не главизна ли книжная¹⁴⁹¹? Седмь дней, не седмь ли глав? Седмь солнцев, не седмь ли хлѣбов? Не в сія ли хлѣбы вкидает Даниил хлѣбец оный? «В солнцѣ положи селеніе свое»¹⁴⁹². «Той сотрет твою главу»¹⁴⁹³. І раптом ні з сього ні з того каже: «Солнце запало... Прощайте!». На перший погляд може здатися, що це звичайнісінька картинка міметичного характеру: персонаж із запалом говорить про свою улюблену Біблію, аж раптом помічає, що на землю вже спала ніч, а йому завтра рано вставати, і починає швиденько прощатися зі своїми співрозмовниками. Та насправді таке раптове закінчення розмови є одним зі старих конклюдивних топосів: «Маємо закінчувати, бо вечоріє». Скажімо, саме так закінчується знаменитий і, ясна річ, добре знаний Сквородою трактат Ціцерона «Про

¹⁴⁹⁰ Про залежність різних форм літературного діалогу («розмова», «бесіда», «colloquium», «convivium» тощо) від реальних бесід див., наприклад: *Karpiński A. Mowy i rozmowy Stanisława Herakliusza Lubomirskiego // Kultura żywego słowa w dawnej Polsce. – Warszawa, 1989. – S. 172–180.*

¹⁴⁹¹ Скворода має на думці або слова: «се, прииду: в главизнѣ книжнѣ писано єсть о мнѣ» (Книга Псалмів 39 (40): 8), або слова: «се, иду: в главизнѣ книжнѣ написася о мнѣ» (Послання св. ап. Павла до євреїв 10 : 7).

¹⁴⁹² Книга Псалмів 18 (19): 5.

¹⁴⁹³ Парафраза Першої книги Мойсеєвої: Буття 3: 15. Пор.: «той твою блюсти будет главу».

оратора» або куди менше відомий діалог Марка Мінущія Фелікса «Октавій»¹⁴⁹⁴.

А ще однією дуже прикметною рисою сквородинських діалогів є їхня типово катехізисна енігматичність. Ось хоч би дуже промовистий у цьому сенсі початок діалогу «Нарцис», де розмовляють Лука й Друг. Цей останній каже Луці, що він – Лука – ніколи не бачив самого себе справжнього. Лука нічого не розуміє:

Лука: Как же? Видь вижу руки, ноги и все мое тѣло.

Друг: Ничего не видишь и вовся не знаешь о себѣ.

Лука: Жесток твой сей замысл и очень шыповат. Не можно мнѣ его никак проглотить.

Друг: Я видь тебѣ говорил, что не можешь вкуса слышать.

Лука: Так что же вижу в себѣ? Скажи, пожалуй.

Друг: Видишь в себѣ то, что ничто, и ничего не видишь.

Лука: Замучил ты мене. Как же не вижу в себѣ ничего?

Друг: Видишь в себѣ одну землю. Но сим самым ничего не видишь. Потому, что земля и ничто – одно и то же. Иное видѣть тѣнь дуба, а иное – самое дерево точное. Видишь тѣнь свою. Просто сказать: пустошь свою и ничто. А самага тебе отрода ты не видывал.

Лука: Боже мой! Откуда такія странныя мысли?.. Ты наговоришь, что у мене ни ушей, ни очей нѣт.

Друг: И да, я уже давно сказал, что тебе всего нѣт.

Лука: Как же? Развѣ очи мои – не очи? и уши – не уши¹⁴⁹⁵?

Ця сценка – типова для філософської прози Сквороди ситуація крайньої «учительної» напруги, коли репліка персонажа-«навчителя» звучить для персонажа-«учня» звичайнісінькою загадкою, тобто якоюсь добре відомою «навчителеві», але геть невідомою «учневі» закодованою істиною. Щоб осягнути цю останню, «учень» (зрештою, як і «навчитель») повинен знайти належний «код», який зробив би можливим перебування обох персонажів у межах спільної для них мисленневої моделі.

Таким чином, певна філософська ідея часто зринає в діалогах Сквороди відразу готовою, немов Афродіта з піни морської, інак-

¹⁴⁹⁴ Див.: *Марк Минуцій Фелікс. Октавій* // Ранние отцы церкви: Антология. – Брюссель, 1988. – С. 590.

¹⁴⁹⁵ *Скворода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 235.

ше кажучи – як миттєвий прорив до трансцендентного. Саме тому вона й звучить загадково для непричетних до неї персонажів. Ця «загадка» повинна бути розгадана ними в ході діалогу. Виходить так, що співрозмовники Сократа в платонівських діалогах «полюють» разом із ним «на ідеї», тимчасом як персонажі-«учні» діалогів Сковороди «полюють» «на код», за допомогою якого можна розгадати наперед задану мисленеву конструкцію.

Мені здається, що ця структура діалогу по суті мало чим відрізняється від структури «Розмови трьох святих»: «Дерев'яний ключ, а водян замок...». У всякому разі, діалогічна інтеракція в Сковороди досить часто є не чим іншим, як експлікованою «моментальністю» розгадки. І це виразна прикмета катехізишу.

Катехізис на значну міру визначає також характерну для персонажів діалогів Сковороди, сказати б, одновимірність. Узяти хоч би героїв «острогоського» та «бабаївського» циклів діалогів. З одного боку, не викликає ані найменшого сумніву та обставина, що всі ці персонажі мали власних життєвих прототипів. Зрештою, на це прямо й недвозначно вказував сам філософ. Ось що він писав про діалоги «Кільце» та «Алфавит»: «В обоих написано то, что говорено в бесѣдах с здѣшними пріятелями. Они ж и бесѣдующими лицами поставленны в обоих»¹⁴⁹⁶. Отже, це персонажі-характери. Але, з другого боку, мені здається, їхня міметичність істотно послаблена віддзеркаленою на рівні жанрової структури діалогу філософічністю. Інакше кажучи, жанрові структури, зокрема й структури характеротворення, стають структурами онтологічного характеру. Поетика діалогів Сковороди – це, сказати б, онтопоетика в буквальному розумінні цього слова. Згадаймо у зв'язку з цим хоч би імена персонажів. Ось двоє з них – Лука та Клеопа. Чому письменник називає їх саме так?

Згідно з євангельською історією¹⁴⁹⁷, Лука та Клеопа були першими, хто пізнав Христа після Воскресіння. У літературі українського бароко вони традиційно фігурують серед образів тих, кому відкрилося світло справжньої віри, ось як у віршах Лазаря Барановича:

Lukasz z Kleopa, że Pana spotkali,
W drodze pospołu chleb z Panem łamali.

¹⁴⁹⁶ Там само. – С. 646.

¹⁴⁹⁷ Євангелія від св. Марка 16: 12–13; Євангелія від св. Луки 24: 13–35.

Iak chleba w drodze, tak Chrystusa trzeba,
Droga z Chrystusem dobra, bo do nieba¹⁴⁹⁸.

Певна річ, ця обставина, сказати б, накидає свою досить густу тінь і на сквородинських Луку та Клеопу, надаючи їм тієї абстрактності, що, беручи початок в алегорезі новозаповітних текстів, робить їх щонайперше носіями ідеї сходження душі від «видимої натури» до Абсолютного. Лука й Клеопа в Сковороди – блаженні «мандрівники», котрі йдуть «правою» дорогою. «Сим путем, – писав філософ у візії «Боротьба архістратиґа Михайла із Сатаною», – восходят на гору Галилейскую апостолаи и видят свѣт Воскресенія¹⁴⁹⁹. Сей есть путь субботный, разумѣй – мирный. Сим путем шествовали Лука и Клеопа. Сошелся с ними третій блаженный оный собесѣдник, преломивший им хлѣб небесный и открывший им очи видѣти невидимое Его благоуханіе»¹⁵⁰⁰. А іншого разу Сковорода структурує глибинне значення імені свого персонажа, спираючись на своїх улюблених стародавніх греків та римлян. Так, називаючи одного зі своїх героїв Квадратом, філософ, поза сумнівом, мав на думці те, що квадрат і в «Протагорі» Платона (Протагор, 339a–347a), і в риториці Аристотеля (Риторика, 1411b25), і в листах Плінія Молодшого (Листи, VII, 24; IX, 13) символізує єдність чотирьох основних чеснот людини.

Очевидно, саме жанрова логіка катехізису зумовила також прикметну для діалогів Сковороди стриманість у змалюванні реального тла, на якому протікає філософська розмова. Неважко помітити, що письменника цікавить не так різна феноменальність, як ноумени. Навіть досить скромно вкраплені в текст портретні деталі він часом подає всього лиш як свого роду антитезу до образу невидимої «внутрішньої людини», тобто до «нетлінної» природи своїх персонажів. Ось для прикладу характерна сценка з діалогу «Бесіда друга».

¹⁴⁹⁸ *Baranowicz L.* Lutnia Apollinowa. – Kiiow, 1671. – S. 69. Див. також: Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостолской церкве, которая под розсудок церкве Востодней подается. – Київ, 1620. – С. 84 (друга пагін.); Євангеліє учителнос. – Київ, 1637. – С. 224; *Галятовський І.* Ключ разумѣнія. – Київ, 1659. – Арк. 45; *Радивилловський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 42–43; *Тутало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 200 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 384, 399.

¹⁴⁹⁹ Див.: Євангелія від св. Матвія 17: 1–9; Євангелія від св. Марка 9: 2–9; Євангелія від св. Луки 9: 28–36.

¹⁵⁰⁰ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 839.

Лонгин, насолоджуючись пахощами квітучих лілей, каже, що цей чистий запах наvertsає його на думки про Біблію й дозволяє краще відчувати сенс Святого Письма – таке собі осягнення ідей за допомогою тих «внутрішніх чуттів», про які писали свого часу Ориген чи Григорій Богослов. На це інший учасник розмови – Афанасій – не без іронії зауважує, мов, для того, щоб гарно відчувати, треба мати гарного носа, натякаючи, мабуть, на те, що ніс у Лонгина насправді маленький, натомість у нього – великий. І ось що каже на це Яків: «Носатых носатый хвалиш. Ангел Божій, восхитивший выспр за волоса Аввакума¹⁵⁰¹ и Филиппа¹⁵⁰², может и друга нашего Лонгина поднять в горняя. Неужель думаеш, что он лыс? Думаеш так, а оно не так. Дух вѣры¹⁵⁰³ – не прозорливая ли есть премудрость? Не она ли есть блаженная сѣдина и волосы оные: «Влас главы ваша не погибнет»¹⁵⁰⁴. Не он ли восхищает и лик міроносиц? Благоуханное міро Божія вѣры в сердцѣ их – достаточный для благовѣстника повод, чтоб схватить и поднять их из ползанья в горняя. Вѣра зрит неосязаемаго человѣка, и он не смотрит на тлѣнь...»¹⁵⁰⁵.

І все ж таки, попри свою присутню спорідненість із катехізисом, діалоги Сковороди мають цілу низку рис, які аж ніяк не є характерними для катехізису як певної, кажучи словами Ортеги-і-Гаскета, «естетичної теми», рис, котрі, на мою думку, засвідчують явище своєрідної «регенерації» жанрової структури «сократівського» діалогу.

Може, найвиразніше це виявляється в тому, що діалог Сковороди не раз і не два таки ж виступає в ролі «родопомічного», чи «сповивального», засобу щодо певної ідеї. Правда, саме «народження» філософської істини відбувається в Сковороди інакше, ніж у Платона. Якщо платонівський Сократ, за логікою, мовляв Бахтін, «формотворчої ідеї жанру», володіє лише «діалектикою», тобто методом пізнання істини, але здебільшого не відає, якою буде сама ця

¹⁵⁰¹ Сковорода має на думці слова: «И ят его ангел Господень за верх его, и держа за власы главы его, и постави его в Вавилонѣ верху рва шумом духа своего» (Книга пророка Даниїла 14: 36).

¹⁵⁰² Сковорода має на думці слова: «ангел же Господень восхити Філіппа» (Дії св. апостолів 8: 39).

¹⁵⁰³ Фразу «дух вѣры» взято з Другого послання св. ап. Павла до коринтян 4: 13.

¹⁵⁰⁴ Євангелія від св. Луки 21: 18.

¹⁵⁰⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 460.

істина, то протагоніст діалогів Сковороди знає не лише теоретико-пізнавальний метод, але й остаточний наслідок його застосування. Іншими словами, він здебільшого знає те, до чого веде своїх співрозмовників. Наприклад, логічна схема, за якою Григорій – головний герой «Розмови п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті» – спрямовує хід міркувань своїх друзів, виглядає так:

– необхідною передумовою щасливого життя є знання того, що таке щастя. А ви знаєте, що це таке?

– у пошуках щастя ви, як немовлята, хапаетесь за все поспіль і залишаєтесь нещасними, хоч Господь створив нас усіх для щастя;

– щастя не слід шукати в багатстві, славі, чинах, у певному часі чи в певному просторі;

– щастя в самих нас; щастя – це переборення власних пристрастей і узгодження своєї волі з Божим промислом.

Як бачимо, тут є чотири логічні ходи: 1) заперечення поширених поглядів на природу щастя, тобто те, що Платон називав «еленкзис»; 2) засада справжнього розуміння ества щастя; 3) апофатичне (через заперечення) наближення до ідеї щастя; 4) ідея щастя.

І сама ця досить прозора морфологія тексту, і ледь не проповідницький пафос, з яким Григорій пробує скеровувати думки своїх співрозмовників у належне річище, недвозначно свідчать про «учительність» цієї розмови. Але все ж таки усвідомити хибність власних поглядів на природу щастя та дійти інакшого його розуміння персонажів цього діалогу змушує не *авторитет* Григорія, не його «примусь увійти» («сого інтраге»), а закони тієї мисленнєвої моделі, в межах якої вони опиняються завдяки Григорію. Наведу задля прикладу ось такий уривок:

Ермолай: Для мене кажется лучше всего то, если быть во всем довольным.

Григорій: Скажи яснѣ!

Ермолай: На деньги, на землю, на здоровья, на людей и на все, что только ни есть в свѣтѣ...

Григорій: Богословскіи уста, а не богословское сердце. Хорошо ты говориш о Богѣ, а желаш нелѣпаго. Не погнѣвайся, друг мой, на мое чистосердечіе. Представ себѣ безчисленное число тѣх, коим никогда не видать изобилія; вообрази больных и пристарѣлых; приведи на память всѣх с нескладным тѣлом рожденных; неужель ты думаеш, что премило-

сердная и попечительная мать наша натура затворила им двери к щастію, здѣлався для них мачехою¹⁵⁰⁶? Ах, пожалуй, не стѣсняй мнѣ премудраго ея промысла в узкіи предѣлы; не клевети на всемогущее ея милосердіе: она для всякаго дыханія добра, не для нѣкоторыхъ выборныхъ из одного точію человѣческаго рода; она рачителнѣйшимъ своимъ промысломъ все тое изготовила, безъ чего не можетъ совершиться послѣдняго червяка щастіе; а если чего не достаетъ, то, конечно, лишнее. Очей не имѣетъ крот, на что жъ ему? Птицы не знаютъ корабельнаго строенія, не надобно; а кому надобно, знаетъ. Лилія не знаетъ фабрик, она и безъ нихъ красна. Оставъ же, другъ мой, сіе клеветливое на родную мать нашу прошеніе.

Ермолай: Я не клевету и не подаю на ее челобитной!

Григорій: Ты клеветашъ на ея милосердіе¹⁵⁰⁷.

Ермолай: Сохрани меня Бог, я на Бога не клевету.

Григорій: Какъ не клеветашъ? Сколько тысящъ людей лишенныхъ того, чего ты желаешъ?

Ермолай: Безъ числа. Такъ что же?

Григорій: Удивительный человѣкъ! Такъ Бог, по твоему опредѣленію, есть не милосердный?

Ермолай: Для чего?

Григорій: Для того, что затворилъ имъ путь къ сему, чего ты желаешъ такъ, какъ надежной тверди щастія.

Ермолай: Такъ до чего жъ мы теперь договорились?

Григорій: До того, что или ты съ твоимъ желаніемъ глуп, или Господь не милосердный.

Ермолай: Не дай Богъ сего говорить¹⁵⁰⁸.

Дві тези Ермолая, а саме: «Бог – милосердний» та «Щастя – це володіння всіма земними благами» – Григорій загострює аж так, що вони починають заперечувати одна одну. Якщо Ермолай став би наполягати на своєму розумінні природи щастя, він неодмінно мав би визнати, що Бог – немилосердний до свого творива. Але ж це

¹⁵⁰⁶ Прогиставлення образів «природа-мати» – «природа-мачуха» дуже давнє. Його можна знайти, скажімо, ще в «Institutio oratoria» Квінтіліана (XII, 1, 2).

¹⁵⁰⁷ Думку Ермолая справді можна було потрактувати як «клевету», чи «хулу», на Бога. Пор., наприклад, окреслення «хуль», що його подав Інокентій Гізель: «Хула же єсть глаголаніє, писаніє или помышленіє, противное Богу или святымъ», зокрема, коли хто каже, що «Бог єсть неправеден, не помнящ о челоуѣцѣ...» [Гізель І. Мир с Богом челоуѣку. – Київ, 1669. – С. 80].

¹⁵⁰⁸ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 508.

абсолютно несумісне з еством Бога. Казати так може лиш той, хто не вірить у нього. Словом, Єрмолай змушений відмовитись від свого уявлення про щастя. Ось таким чином він «народжує» філософську істину, а Григорій виступає в типово сократівській ролі «повитухи». Усе це – не що інше, як Сократова «анакриза», тобто «розпитування», у ході якого Григорій змушує Єрмолая, кажучи словами Бахтіна, «договорити до кінця» («Скажи ясніше!»), тобто до того моменту, коли думка переходить межу її усвідомленості людиною й перетворюється для неї на щось дивовижне й цілком неприйнятне. Ясна річ, славнозвісну Сократову «іронію» тут навряд чи варто шукати, але прикметним є вже саме звернення письменника до «анакризи». Мені здається, воно годне засвідчити прагнення Сковороди звільнитися від «монологічного» способу думання. Недаром же «сократівський» діалог, починаючи з доби грецької класики й до ХХ століття включно (пригадаймо тут хоч би такі знакові для філософії ХХ століття твори, як «Частина й ціле» Вернера Гайзенберга, «Про достеменність» Людвіга Вітгенштайна чи «3 розмови на польовій дорозі про думку» Мартіна Гайдеггера), виходив на передній край під час якихось кардинальних зрушень у структурі мислення. Можливо, Сковорода прагнув по-сократівськи прищепити своїм співрозмовникам навички «діалектичного» мислення-самопізнання, адже саме «діалектика змушує душу в муках народжувати те, що сховане в ній»¹⁵⁰⁹. Та вже напевно він хотів, щоб його друзі стали філософами, адже стати філософом означає «перебувати на самоті із собою, із собою вміти вести розмову»¹⁵¹⁰.

Певна річ, Сковорода не казав тут чогось нового. Про те, що мудрий чоловік має розмовляти найперше із самим собою, засвідчуючи тим самим власну самодостатність, не раз говорили його улюблені стародавні філософи. Наприклад, у діалозі Платона «Теетет» (189е) Сократ подає ось таке тлумачення слова «мислити»: «Я називаю так розмисл, який душа веде сама із собою про те, що вона спостерігає... Мислячи, вона робить не що інше, як розмірковує, сама себе питаючи й відповідаючи, стверджуючи й заперечуючи»¹⁵¹¹. Щось подібне ще раніше казав Геракліт, а пізніше – Епіктет. Зрештою, мабуть,

¹⁵⁰⁹ Анонимные пролегомены к платоновской философии // *Платон*. Диалоги. – Москва, 1986. – С. 491.

¹⁵¹⁰ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1072.

¹⁵¹¹ *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. – Москва, 1993. – Т. 2. – С. 249.

найближчим джерелом, з якого міг узяти цей концепт Сковорода, є вже цитовані мною слова Антисфена у викладі Діогена Лаерція: «На запитання, що дала йому філософія, він відповів: «Уміння вести розмову із самим собою». Але тут ідеться не про оригінальність, а про актуалізацію цієї ідеї.

Принаймні не підлягає сумніву, що саме вона спричинилася й до того, що дійові особи діалогів Сковороди постають перед нами як характери, часом досить-таки яскраві.

Ось хоч би Друг – alter ego самого Сковорода. Він добре освічений та ще й має неабиякий досвід у ділянці богомислення, хоч сумніви в правдивості власних ідей його не полишають. Клеопа характеризує Друга як чоловіка доброго й такого, що не гребує дружбою з простими селянами. Філософські поняття, часом досить складні, Друг намагається трактувати в контексті тих уявлень, які близькі для простого люду. Наприклад, його розповідь Філонові, Луці й Клеопі про дві природи в людині побудована на аналогії з пшеничним зерном. Звісно, ця аналогія походить із традиційної алегорези євангельської притчі про сіяча, але в Сковороди вона набуває міметичності, оскільки стає і ситуативно (розмова відбувається на межі пшеничного лану), і психологічно (Друг розмовляє з хліборобами) вмотивована. Недарма трохи перегадом Клеопа скаже: «Мы два с Филоном столько уже лѣтъ около одного земледѣлства упражняемся, а колос недавно усмотрѣли»¹⁵¹².

Тим часом щойно згаданий Філон – звичайний селянин. На книжних премудрощах він знається мало. Та й ученого Друга він зустрів досить насторожено. «Я знаю многих ученых, – каже він. – Они горды. Не хотят и говорить с поселянином»¹⁵¹³. Уперше прислухаючись до бесіди на філософську тему, що її ведуть Друг і Клеопа («Розмова 3-я» з «Нарциса»), Філон лише мовчки розмірковує. Згодом він і сам почне вступати в розмову, не забуваючи при тому зауважити: «Ах, Конон! Нам было молчать надобно и слушать. Но за тобою и я не умолчал. Нас, простаков, называют скотинами. Но дал бы Бог, чтоб мы не много пороков имѣли! По крайней мѣрѣ, будем беззлобны»¹⁵¹⁴. Лаконічними штрихами письменник змальовує тут образ людини з допитливим розумом і розвиненим почуттям

¹⁵¹² Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 255.

¹⁵¹³ Там само. – С. 241.

¹⁵¹⁴ Там само. – С. 324.

власної гідності, людини, яка прагне унезалежнитися від світу на шляхах богомислення.

Тим часом для козацького сина, а тепер юриста Афанасія характерний веселий норов, бистрий розум і здоровий глузд. Принаймні він не раз добродушно шкилює зі своїх друзів, чії думки цілковито занурені в біблійні глибини і які часом висловлюють їх у напрочуд темній та ще й патетичній стилістиці. Ось як говорить, для прикладу, чи не найбільший любитель Біблії серед усіх персонажів діалогів Сковороди Яків: «...Ты одна еси от сих безчисленных, земный клуб обременяющих, мертвых тѣней, коим предитеча и весь пророческий лик точным сидѣлцам адским благовѣствуют истиннаго *человѣка*. Безуміе есть в 1000-чу крат тяжелѣе свинцу. Самая тяжчайшая глупость образуется семи сына Амосова словами: «Одебелѣ сердце их, тяжко ушима слышат»¹⁵¹⁵. Сіє тяжкосердіє, сирѣчь долой садыщеесь, усыреннаго и грубаго сердца, мыслей его дрождіє, в самый центр земный погрязает, как олово¹⁵¹⁶, откуда тебе выдрать никак не возможно. Сердце твое, возлюбившее суетную ложь и лживую гибель тѣни *человѣчія*, кто силен поднять из бездн земных, дабы выскочить могло на гору Воскресенія и узрѣть цѣломудренным взором блаженнаго онаго, на сѣдалищѣ губителей не сѣвшаго, Давидова *мужа*¹⁵¹⁷? «Удиви Господь преподобнаго своего»¹⁵¹⁸. Шатайся ж, гони вѣтры, люби суету, ищи лжи, хватай тѣнь, печися, мучься, жгись...». На цю велемудру й дуже пишну тираду Афанасій відповідає просто, ясно і з гумором: «Право, ты, друг, забавен, люблю тебе. Можеш и о враках рѣчь вестъ трагедіально. Вижу, что твой хранитель есть то ангел витыйства. Тебѣ-то дано, как притча есть, «Ех

¹⁵¹⁵ Парафраза Книги пророка Ісаї 6: 10. Пор.: «одебелѣ бо сердце людій сих, и ушима своима тяжко слышаша». Іван Леванда коментував цей вірш так: «Жалуется на нас Дух Святой и говорит: «Одебелѣ сердце людей сих, и ушима тяжко слышаша необрѣзаниі сердца и ушеса». И что ж се за уши, которыя Дух Святой называет необрѣзанными? Уши нечистыя, уши набитыя полно похотыми так, как гносм, уши глухія для Бога, короче сказать, уши наши» [Леванда 1. Слова и рѣчи. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. 2. – С. 12–13].

¹⁵¹⁶ Сковорода має на думці слова: «погрязоша, яко олово в водѣ зѣлнѣй» (Друга книга Мойсеева: Вихід 15: 10).

¹⁵¹⁷ Сковорода має на думці слова: «Блажен муж, иже не иде на совѣт нечестивых, и на пути грѣшных не ста, и на сѣдалищи губителей не сѣде» (Книга Псалмів 1: 1).

¹⁵¹⁸ Книга Псалмів 4: 4.

musca elephantem»¹⁵¹⁹, «Ex cloaca arcem...»¹⁵²⁰, скажу на прямик: «Из kota кита, а из нужника создать Сіон»¹⁵²¹.

Слід підкреслити також те, що жанрова структура діалогів Сковороди дає місце змалюванню побутового, подієвого, психологічного тла, на якому відбувається філософська бесіда. Сонце, літо, квітуче зело, піднесений настрій, дружня розмова – все це зливається воєдино, віддзеркалюючи, я б сказав, якусь глибинну єдність малого й великого світів, тобто людини та решти безконечного Божого творива. Звідси – згадки про якісь далекі й близькі місця. Наприклад, Афанасій у «Розмові п'яти подорожніх...» згадує про Венецію та Флоренцію: «Когда б у меня дом был как в Венеции, а сад как в Флоренции»¹⁵²². І згадка ця дуже прикметна, бо історичний центр Венеції справді забудований чудовими палацами, а Флоренція, крім усього іншого, славиться своїми садами та парками (Boboli, Cascine). Можливо, Сковорода бачив усе це колись на власні очі? А інший персонаж згадує про «стару церкву в Охтирці»¹⁵²³, тобто про церкву Успіння, побудовану коштом бригадира всіх Слобідських полків Олексія Лесевицького в 1738 році. Її називали «старою» з огляду на те, що в 1753 році в Охтирці був зведений величній Покровський собор.

Є тут і згадки про якісь житейські перипетії. Наприклад, Григорій – іще одне «друге я» самого Сковороди – розповідає друзям про те, як одного разу двоє людей із «неподлой компанії», тобто зі шляхти, що їх він уважав своїми приятелями, почали раптом насміхатися з нього, як із «простака». «Случилось мнѣ, – каже він, – в неподлой компанії не без удачи быть участником разговора. Радовался я тѣм, но радость моя вдруг ищезла: двѣ персоны начали хитро ругать

¹⁵¹⁹ «З мухи слона» (лат.). Цю приказку наводив, зокрема, Лукіан у своїй «Похвалі мусі» (12): «Але я закінчую свою промову, хоч іще багато чого міг би сказати, – щоб хто-небудь не подумав, що я, як каже приказка, роблю з мухи слона» [Лукіан из Самосаты. Избранная проза. – Москва, 1991. – С. 173]. Володимир Даль також подавав її у своїй збірці народних приказок: «Из мухи делает слона» [Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. – Москва, 1957. – С. 734].

¹⁵²⁰ «З нужника – жертвовник» (лат.). Схожі слова є в Ціцероновій промові «На захист Планція» (XL. 95), а Еразм Роттердамський подавав цю приказку у своїй «Адагіях» у такій формі: «Ex cloaca facere arcem» (IV. 5. 94).

¹⁵²¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 437–438.

¹⁵²² Там само. – С. 503.

¹⁵²³ Там само. – С. 240.

и осмѣвать меня, вкидая в разговор такіе алмазные слова, кои тайно изображали подлый мой род и низкое состояніе, и тѣлесное безобразіе. Стыдно мнѣ вспомнить, сколь затривожилося сердце мое, а паче, что сего от них не чаял; в силу я по долгом размышленіи возвратил мой покой...»¹⁵²⁴. З одного боку, психологічна драма набуває тут особливого звучання в контексті філософських інтенцій діалогу, а з другого – самі ці інтенції стають життєво напруженими. Отже, у цьому разі діалогічне випробування філософської істини є одночасно випробуванням персонажа, що виступає її носієм, а ті чи інші метафізичні колізії стають колізіями екзистенційного характеру.

Нарешті, іще одна примітна риса діалогів Сковороди: філософські ідеї дуже часто постають тут у формі суто поетичних образів. Та й загалом, «мова Сковороди, – як казав колись Дмитро Чижевський, – є мова образів і символів. Навіть ті слова, які вже придбали науково-філософське значення в сучасній йому філософії або ще в античності, він повертає до їх первісного образного значення. Мова Сковороди повертається до материнського лона символіки. Тут на допомогу йому приходять і символіка народної поезії, і символіка античного неоплатонізму, і символіка християнська, як отців церкви, так і української полемічної та проповідної літератури XVI–XVIII віків»¹⁵²⁵. При тому Сковорода послуговувався і вишуканою образністю власне платонівської прози, а особливо часто – славетним міфом про «печеру» («Держава», 514а–517с). Я б навіть сказав, що «печера», яка, за влучним висловом Володимира Ерна, являє собою «скорочену транскрипцію всього платонізму»¹⁵²⁶, будучи по-бароковому ототожнена із суто християнським образом «рову», який символізував грішний світ і пекло¹⁵²⁷, є архетипним

¹⁵²⁴ Там само. – С. 526.

¹⁵²⁵ *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 39.

¹⁵²⁶ *Эрн В. Ф.* Верховное постижение Платона // Вопросы философии и психологии. – 1917. – Кн. 137–138 (II–III). – С. 103. Див. також: *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник – 1986. – Москва, 1986. – С. 255–275; *Wolicka E.* Mimesis i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej. – Lublin, 1994. – S. 78–86.

¹⁵²⁷ Див.: *Транквіліон-Ставровський К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 12 зв., 20, 21, 23; *Галятівський І.* Месія правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 192; *Баранович Л.* Трубы словес проповідних. – Київ, 1674. – Арк. 82 зв., 142; *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 3; *Полоцький С.* Вечера душевная. – Москва, 1681. – Арк. 182 зв. (друга пагін.); *Тунта-*

образом у Сковороди, структуруючи його численні тексти. Принаймні «обоження»-«теозис» наш філософ тлумачив здебільшого як визволення з «печери». Згадаймо хоч би ось цю його поезію з листа до Михайла Ковалинського від 11 травня 1763 року:

О, ласкавий Заступнику, зжалься, прийди!
 Дай мені серце нове, руку нову і слово!
 Дай мені вийти з печери, де чернь безталанна мешка!
 Дай мені жити на небі, де сяє нова земля¹⁵²⁸!

Народжена в «печері» людина, яка визнає «тіла й буття за одне й те саме» (Софіст, 246б), має здійснити еротичне сходження від «видимої» до «невидимої» природи, здолати шлях «из рова на гору»¹⁵²⁹. Ясна річ, їй дуже важко «хоть мало поднять к блаженной натурѣ очи»¹⁵³⁰, оскільки світло Єдиного «несносно очам..., ко тмѣ заобыкшим»¹⁵³¹. І все ж таки, закликає філософ: «Возведи очи твои, о сидящій в темницѣ! Минай и проходи пусту бездну и стѣну твоих стихій. Воззри хоть мало, о тяжкосердая и ползущая душа к тому: «Се сей стоит за стѣною нашею, проглядай!»¹⁵³². Людина мусить побачити невидиме світло, що його випромінює, як каже Сковорода, «солнце истое», «второе и прекрасное сонушко», власне те, що Платон називав свого часу «ідеєю добра» (Держава, 508bc), а схоласти «інтелігібельним світлом» («...Deus est lux intelligibilis»¹⁵³³). Та, може, найбільше тут важила для Сковороди традиція християнського неоплатонізму, де, починаючи з «Ареопагітиків», що їх,

ло Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 297 зв.; Максимович І. Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 11 зв.; Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 584; Службы преподобным отцем Печерским, ихже мощи в ближной и далной пещерѣ нетлѣнно почивают. – Київ, 1763. – Арк. 44 зв., 102 зв.; Псалтырь с толкованіем. – Київ, 1755. – Арк. 4 зв.

¹⁵²⁸ В оригіналі: «O miserere mei, mitis Paraclete, venito! / Da nova corda mihi, verba manumque novam / Exime de specu vulgi miserabilis hujus: / Inse-re coelicolis, qua, nova terra nitet» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1129, 1131].

¹⁵²⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 260.

¹⁵³⁰ Там само. – С. 528.

¹⁵³¹ Там само. – С. 260.

¹⁵³² Там само. – С. 487. Останні слова – цитата з Пісні над піснями 2: 9.

¹⁵³³ Thomas Aquinas. Summa totius theologiae. Praeae partis. Volumen primum. – Lugduni, MDCCI. – P. 202.

за легендою, Скворода носив із собою, Абсолютне отримує ім'я «розумного сонця» – *σοφὸν φητο τὸ ἄστρον* (у слов'янському перекладі інока Ісаї: «умосьставная звѣзда», «единая заря», «вѣчноє свѣтило») ¹⁵³⁴. Саме про це «сонушко» чи «единое начало» повсякчас говорить Скворода як про головну причину й головну умову пізнання природи речей ¹⁵³⁵.

Як бачимо, сквородинський діалог засвідчує, з одного боку, спорідненість із характерними для літератури українського бароко «вопросоответами», а з другого – із діалогом «сократівським». Що це означає? На мою думку, зрозуміти це можна в тому разі, якщо спробувати бодай схематично окреслити діахронію жанру «сократівського» діалогу від самісіньких його джерел до часів Сквороди. Тут виходить ось така лінія: архаїчні кліше «питання – відповідь» → усні бесіди Сократа → літературні «сократівські» діалоги Платона, Ксенофонта, Антисфена, Есхіна й інших → діалог катехізисного типу. Це, так би мовити, перше «коло» діалектичної моделі розвитку цього жанру, тобто моделі «теза – антитеза – синтеза». За своїми жанровими рисами катехізис стає ніби «тотожний» стосовно архаїчних фольклорних кліше «питання – відповідь», своєрідно «повторює» їх. Недаром християнські катехізиси мають здатність легко «накладатися» на найдавніші фольклорні еротопокритичні кліше. А далі розпочинається ніби другий виток діалектичної «спіралі» розвитку жанру. Катехізис, цей «сократівський» діалог доби середньовіччя, починає «пригадувати» своє старогрецьке коріння, «регенеруючи» на ґрунті риторичної континуальності визначальні риси усних бесід Сократа й літературного «сократівського» діалогу. Мені здається, що саме цей епізод історії жанру «сократівського» діалогу й репрезентують «дружні розмови» Сквороди.

Утім, це ще далеко не все, адже цілком очевидно, що тут жанрова структура «сократівського» діалогу перебуває в контексті живого містичного досвіду сходження до Абсолютного. І в цьому контексті вона не могла не зазнати істотного перекодування. Справді, Скво-

¹⁵³⁴ *Дионисий Ареопагит*. Творения Дионисия Ареопагита: Рукопис Харківської державної наукової бібліотеки ім. В. Г. Короленка. – № 819168-С-2. – Остання чверть XV ст. – 369 арк.

¹⁵³⁵ Деякі спостереження щодо солярної символіки в Сквороди див.: *Ласло-Куцок М.* Апофеоз світла у творчості Григорія Сквороди // *Слово і час*. – 1990. – № 3. – С. 51–59.

рода ще в молодому віці відходить від «оскверненої» людьми ділянки сакрального. Згадаймо хоч би його ранню візію «Сон», де якась невидима сила ніби по черзі показує йому те, чим переймається юрба. «На остаток, – каже філософ, – сила ввела [мене] в храм обширній очень и красній, каков у богатих мѣщан бывает прихожан, гдѣ будто в день зеленій Святаго Духа¹⁵³⁶ отправляя я с діяконом литургію и помню точно сія, что говорил: «яко свят еси»¹⁵³⁷, аж до «во вѣкы вѣков», и по обоих хорах пѣто «святій Боже», пространно. Сам же я с діяконом пред престолом до землѣ кланяясь, чувствовал внутр сладость, которой изобразить не могу. Однак и там человѣческими пороками поскверненно»¹⁵³⁸. І оце зречення «обща нрава», я б сказав, оце «метафізичне пробудження», мало своїм наслідком те, що філософ починає трактувати свої «дружні розмови» як особливу форму *позахрамової літургії*. Іншими словами, він розглядає «сократівський» діалог як дорогу до Абсолютного, як форму спільного «теозису»-«обоження».

Чи не найпоказовішим твором у цьому сенсі є «первородний» діалог Сковороди «Нарцис». Якщо подивитись на його композицію, то вона така: 1) «Пролог»; 2) «Чудо, явленное во водах Наркіссу»; 3) сам діалог, що складається із семи окремих «розмов»; 4) «Симфонія», яка, своєю чергою, має а) вступ, б) хор, в) чотири «малі симфонії». У *літургійному* вимірі перші дві частини, тобто «Пролог» і «Чудо...», – це свого роду *проскомідія*, обряд приготування до літургії. Священик, виймаючи «копієм» із просфори так званого «агнця», читає «префігуральний» текст із книги пророка Ісаї, де є згадка про ягня, що його ведуть на жертву: «Він гноблений був і понижуваний, але уст Своїх не відкривав. Як ягня був проваджений Він на заковлення, й як овечка перед стриженнями своїми мовчить, так і Він не відкривав Своїх уст...»¹⁵³⁹. Роль цього «прообразу» в сквородинській «проскомідії» виконує міф про Нарциса. Якщо в «Пролозі» філософ трактує його як «видимий образ» самопізнання-«переображення»,

¹⁵³⁶ День Святого Духа – перший понеділок після Трійці (П'ятдесятниці), який розпочинає тиждень пам'яті всіх святих. Цього дня православний храм прикрашають клечанням і квітами.

¹⁵³⁷ Слова ієрея: «Яко свят еси, Боже наш, и Тебѣ славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, нынѣ и присно».

¹⁵³⁸ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1337.

¹⁵³⁹ Книга пророка Ісаї 53: 7.

то «Чудо...» покликане засвідчити реальність цього самопізнання згадкою про старозаповітних та новозаповітних «Нарцисів»: Давида, апостола Павла та інших.

Далі йдуть сім окремих «розмов». Шість перших присвячені проблематиці самопізнання. Можна вважати, що це – не що інше, як вступна, екзотерична, частина літургійного дійства, тобто *літургії «оглашених»*. Тут двоє катехуменів – Клеопа й Філон – під керівництвом Друга, який виконує сократівську роль «повитухи», і за допомогою Луки – любителя «поговорить о чем-либо из Божієго слова» – впродовж шести днів пробують з'ясувати, що таке справжнє самопізнання («євхаристія»). Спершу мова заходить про «внутрішню людину» («Разговор 1-й»), потім – про «невидиму» природу Божого творива («Разговор 2-й»), потім – про «внутрішню людину» як міру всіх речей («Разговор 3-й»), потім – про сенс добра та зла («Разговор 4-й»), потім – про воскресіння («Разговор 5-й»), а насамкінець – про «іскру Божу» («Бог есть во плоти человекской»¹⁵⁴⁰), що є містичною запорукою цього воскресіння («Разговор 6-й»). Таким чином, відбувається свого роду катехізація, тобто опанування засновкових доктринальних ідей та підготовка до входження до церкви як до містичного Христового тіла. І ця катехізація досягає своєї мети. А далі настає час *літургії «вірних»*. На це чітко вказують дві обставини: 1) сьомий «розговор» має особливу назву – «Разговор 7-й о истинном человекѣ или о воскресеніи»; 2) змінюються дійові особи. Тут відбувається «євхаристія», тобто спільне «вкушання» Божого Слова у формі «обожнювального» співу-медитації.

Отже, діалог Сковороди розгортається як своєрідне сходження від «видимої» природи до природи «невидимої», від «плотяної» людини до «внутрішньої людини», від звичайного собі недільного обіду («Вчера обѣдали мы оба у моего брата, я и сосѣд мой, нарочно для воскреснаго дня, чтоб поговорить о чем-либо из Божієго Слова»¹⁵⁴¹) до «бенкету духовного», позначеного виразними рисами платонівського симпозіону. Тому «малі симфонії» постають триголосим (Памва, Лука, Квадрат) віртуозним узгодженням різних віршів Святого Письма, перемежованим роздумами над їхнім сенсом. Це – не що інше, як така собі інтелектуалізована «євхаристія». А на завершення всього цього дійства Памва каже: «Войшли мы

¹⁵⁴⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 254.

¹⁵⁴¹ Там само. – С. 234.

нѣсколько во внутренность плоти нашаея, будто в нѣдро земное. Найшли, чего не видали. Людей мы нашли новых, руки, ноги и все новое имѣющих. Но еще не конец. Продолжаймо путь к совершенному миру нашему. Пренебреги, о душа моя, совершенно всю плоть, видиму и невидиму! Отходь от нея и приближайся ко Господу. Вѣроу отходь, а не видѣніем. Вѣра роет и движет горы. Вот свѣтилник стезям твоим¹⁵⁴²! Язык новый!»¹⁵⁴³.

Це те, що я хотів сказати про «сократівський» діалог. А крім описаних мною форм «сократівського» діалогу, важливу роль як форма існування філософських ідей в літературі українського бароко відігравали «меніппейні» жанри «суперечки» («преніє») та «боротьби» («брань»). На мою думку, це самостійні жанрові моделі. Вони були досить поширені ще в середньовічній літературі. Правда, характерні для них сюжетні кліше функціонували також у межах інших жанрових структур, наприклад агіографії (згадаймо хоч би життя святого Георгія¹⁵⁴⁴ та Костянтина Філософа¹⁵⁴⁵) чи богословсько-полемічного трактату (можна вказати хоч би на «Камінь віри» Стефана Яворського¹⁵⁴⁶). Це стосується, зокрема, і старовинного сюжету про боротьбу архістратига Михайла із Сатаною.

Як зазначав свого часу Михайло Драгоманов, деякі середньовічні ересі дуалістичного характеру вчили про Бога, котрий породжує двох синів-антагоністів: Христа й Сатаніїла або Михаїла (Гавриїла) й Сатану¹⁵⁴⁷. Наприклад, богамили стверджували, що могутній дух Сатаніїл за свої гордощі був скинутий з небес. Та він усе одно прагне бути рівним Богові, а тому створює на місці свого падіння друге небо й другу землю, а ще – людське тіло. Зрештою, він не в змозі дати людині душу, і на його прохання це робить Бог. П'ять із половиною тисяч років Сатаніїл ворогував із Богом, аж доки той

¹⁵⁴² Парафраза Книги Псалмів 118 (119): 105. Пор.: «Свѣтилник ногама моима закон твой, и свѣт стезям моим».

¹⁵⁴³ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 271.

¹⁵⁴⁴ Див.: Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. 5: Апокрифи про святих. – Львів, 1910. – Ч. I. – С. 81.

¹⁵⁴⁵ *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 532–534 зв.

¹⁵⁴⁶ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 86–90.

¹⁵⁴⁷ *Драгоманов М.* Замітки про слов'янські релігійні тай етичні легенди // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство / Зладив М. Павлик. – Львів, 1907. – Т. IV. – С. 350.

не створив із власного серця великого янгола Миха, який з'явився «во плоті» як Ісус Христос і переміг Сатаніїла, відібравши від його імені священне закінчення «-їл»¹⁵⁴⁸.

Такими постають Михайло й Сатана в апокрифічній традиції. Що ж стосується християнської ортодоксії, то, «на думку деяких отців церкви, Сатана до свого падіння був першим і найдовершенішим з усіх створених духів. Поряд із цим була поширена думка, що архістратиг Михайло – це зверхник небесних сил»¹⁵⁴⁹. А ще – у творах ранньохристиянських авторів Михайло постає небесним заступником усіх християн, особливо ж тих, що «боролися з дияволом і перемогли його»¹⁵⁵⁰.

Власне кажучи, у християнській традиції йдеться про три «брані» Михайла із Сатаною. Перша – поєдинок архістратиґа зі змієм-шестикрильцем на небесах, друга – їхня боротьба за тіло пророка Мойсея (апокрифічний сюжет, що його можна знайти в численних пам'ятках української барокової літератури¹⁵⁵¹), третя – майбутня битва з Антихристом. І найчастіше увагу письменників привертала перша «брань», що змальована в «Апокаліпсисі»: «І сталась на небі війна: Михайло та його анголи вчинили зо змієм війну. І змій воював та його анголи, та не втрималися, і вже не знайшлося їм місця на небі. І скинений був змій великий, вуж стародавній, що зветься диявол і сатана, що зводить усесвіт, і скинений він додолу, а з ним і його анголи були

¹⁵⁴⁸ Сумцов Н. Ф. Очерк истории южно-русских апокрифических сказаний и песен // Киевская старина. – 1887. – Т. XVIII. – Июнь и июль. – С. 237.

¹⁵⁴⁹ Радченко К. Ф. Этюды по богомилству. Народные космогонические легенды в их отношении к богомилству // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – 1910. – Т. XV. – Кн. 4. – С. 77.

¹⁵⁵⁰ Ерм. Пастырь // Ранние отцы церкви: Антология. – Брюссель, 1988. – С. 233.

¹⁵⁵¹ Див., наприклад: Против повѣсти нынѣшних безбожных еретиков, што повѣдають не молитися ангелом, и апостолом, и Пречистой Богородицы, и ни какому святому, и ни всѣм святым, а ни закона христіанскаго исповѣдуют, ни апостолскаго ученія и всѣх святых святителей и преподобных отец, и уставы законныя отлагают // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. I. – Т. VIII. – Вып. I. – С. 26; Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р І. Франко. – Т. I: Апокрифи старозавітні. – Львів, 1896. – С. 243; *Гаятовський І.* Месія правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 177 зв.–188 зв.; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 275–276, 282–283, 680.

скинені»¹⁵⁵². За часів бароко цей сюжет зринав, наприклад, у «Люцифері» Вондела, у «Втраченому Раї» Мільтона, у шкільних драмах «Царство Натури Людської» та «Боротьба церкви з дияволом», в «учительній» прозі Кирила Ставровецького¹⁵⁵³, Симеона Полоцького¹⁵⁵⁴, Антонія Радивилівського¹⁵⁵⁵, Дмитра Туптала¹⁵⁵⁶, у набожних піснях¹⁵⁵⁷ та навіть в історіографії¹⁵⁵⁸. Значну поширеність сюжету про боротьбу Михайла із Сатаною засвідчує також те, що він знає й бурлескні переробки, як-от в анонімному «Казанні руському»:

На що Люципер рече:

– А ось я собі збудую другий варштат і буду подобен Господу!

На що Михайло рече:

– Ото ж бо ти, куме, бредиш! Бити тобі чортом – не попом! Їсти тобі говно – не просури!

А Люципер Михайла хопить у щоку, аж ся поточив.

Порветься Михайло і кликнет:

– Ей! Тепер же не бивши кума – не пити пива¹⁵⁵⁹.

З погляду історичної поетики жанру, барокові «брані» та «пре-нія» перебувають у межах «меніппейної» традиції, тобто істотно

¹⁵⁵² Апокаліпсис 12, 7–9.

¹⁵⁵³ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 49–50; *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнноє. – Могилів, 1699. – Арк. 50 зв.

¹⁵⁵⁴ *Полоцький С.* Жезл правления, утверждения, наказания и казнения. – Москва, 1667. – Арк. 114; *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 90–90 зв.

¹⁵⁵⁵ *Радивилівський А.* Огородок Маріи Богородицы. – Київ, 1676. – С. 53, 406–408, 556–578.

¹⁵⁵⁶ *Туптало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 279–279 зв.; *Туптало Д.* Поученіє в недѣлю седмую по пасцѣ // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. I. – Арк. 55 (друга пагін.).

¹⁵⁵⁷ Українсько-руський архів. Т. IX: Матеріали до історії української пісні і вірші: Тексти й замітки / Вид. М. Возняк. – Львів, 1913. – С. 228–230.

¹⁵⁵⁸ *Туптало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 14–15.

¹⁵⁵⁹ Українська література XVII ст. – Київ, 1987. – С. 144. Перелицьованого на запорожця архістратига Михайла знає також українське барокове малярство [див.: *А. Р.-в.* Небесные архистратиги в образе запорожцев // Киевская старина. – 1887. – Т. XIX. – Ноябрь. – С. 587–588].

залежать від таких тісно пов'язаних між собою жанрів, як *діатриба*, *солілоквій* і «*Меніппова сатира*»¹⁵⁶⁰. Скажу кілька слів про кожен із них.

Основною рисою діатриби, твору, що його можна трактувати як свого роду промову, перероблену на діалог, є наявність внутрішньої суперечки автора з уявним співрозмовником, де останній утілює поширені, але далекі від істини погляди. Звідси випливає характерна для діатриби полемічність щодо недосконалого людського світу, з огляду на яку те, що його люди вважають за добро, перетворюється на зло, «багатство» стає бідністю, а «розум» – глупотою. Загалом, діатриба розробляє, як правило, ті чи інші питання «практичної філософії»¹⁵⁶¹.

За певних умов діатриба – цей риторичний діалог з фіктивним співрозмовником, така собі «учительна» бесіда, те, що німці називають «*das Lehrgespräch*», – може легко перетворитися на розмову людини із самою собою. Так виникає *солілоквій*, чи не найяскравішими пам'ятками якого є «Бесіди» Епіктета, «Роздуми» Марка Аврелія й «Розмови із самим собою» Августина. Основою цього жанру, як писав свого часу Михайло Бахтін, є «відкриття *внутрішньої людини* – «себе самого», – доступної не пасивному самоспостереженню, а активному *діалогічному підходу до самої себе*, що руйнує наївну цілісність уявлення про себе, яке перебуває в основі ліричного, епічного й трагічного образів людини»¹⁵⁶². Свого роду філософським підґрунтям солілоквія в християнській традиції можна вважати так звану «психомахію», що її, наприклад, неоплатонік Йоане Петриці змальовував так: «Наш Творець дав нам внутріш-

¹⁵⁶⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 189–202, 229–233.

¹⁵⁶¹ Див. про це: Нахов И. М. Киническая литература. – Москва, 1981. – С. 46–52, 125, 129, 212, 223, 230–231, 234, 237; История всемирной литературы: В 9 т. – Москва, 1983. – Т. 1. – С. 513–514; Унт Я. «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник // Марк Аврелий Антонин. Размышления. – Ленинград, 1985. – С. 101–102; Стрельникова И. П. Диатриба и сатира // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. – Москва, 1989. – С. 186–202.

¹⁵⁶² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 203. Див. також: Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. – Москва, 1975. – С. 295; Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. – Москва, 1972. – С. 83.

ній логос – не зовнішній, або органічний, а ніби внутрішній діалог, який ми називаємо внутрішнім судом... Саме цією нашою здатністю до судження Господь, який створив світ, уподібнив до себе людську істоту, відокремивши нашу розумну душу від нерозумної»¹⁵⁶³.

Нарешті, кінічні, чи, як назвав їх Марк Теренцій Варрон, «Меніппові», сатири («*satura Menippeae*») ¹⁵⁶⁴. Найприкметнішими рисами цих творів можна вважати неабияку свободу філософського та сюжетного вимислу, створення екстремальних ситуацій для випробування тих чи інших філософських ідей, «оголені *pro et contra* щодо останніх питань життя», триярусну композиційну структуру (дія розгортається на землі, на небесах і під землею), «морально-психологічне експериментування», тобто сні, візії чи роздвоєння свідомості, сцени ексцентричної поведінки, недоречні промови, різкі контрасти, елементи соціальної утопії, перебивка прозового та віршованого мовлення тощо¹⁵⁶⁵.

Діатриби, солілоквії та кінічні сатири набули значного поширення ще в літературі Стародавньої Греції та Риму. Досить сказати, що з цими жанрами так чи інакше пов'язана творчість Біона Бористеніта, Меніппа Гадарського, Телета, Діона Хрисостома, Максима Тірського, Марка Теренція Варрона, Лукіана із Самосати, Сенеки, Горация, Плутарха, Мусонія Руфа, Луцілія, Апулея, Персія, Ювенала, Ціцерона, Юліана Відступника та багатьох інших авторів. На ґрунті християнської літератури вони істотно вплинули на послання апостола Павла, на гомілії Григорія Богослова, Іоана Златоуста, на цілу низку творів Августина. Ці жанри, як я вже казав, змодельювали також середньовічні та пізніші «брані» й «пренія».

Почати з того, що в «бранях» та «преніях», так само, як і в кінічній сатирі, ідея зазнає випробування в екстремальній ситуації. Саме як радикальне випробування істини можна трактувати, наприклад, епізод спокушання Христа з боку диявола-миродержця. Один із персонажів діалогу Сковороди «Бесіда друга» каже про це так:

¹⁵⁶³ *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. – Москва, 1984. – С. 213.

¹⁵⁶⁴ Див.: *Помяловский И.* Марк Теренций Варрон Реагинский и Мениппова сатура. – Санкт-Петербург, 1869.

¹⁵⁶⁵ Див.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 189–202, 229–233. Див. також: *Нахов И. М.* Киническая литература. – Москва, 1981. – С. 52–54, 269.

«Мнѣ непрестанно в очах мечтається искуситель Учителя нашего во пустынь. О безстыдный! На кого не дерзнет наступить, когда козненные свои навѣты не устыдился воздвигнуть на главу всѣх Божіих мужей и пророков? «Верзися долу»¹⁵⁶⁶. Возможно ли, дабы повалился в долиную грязь и в подлость смрадную рекшіи истину сію: «Аз от вышних есмь...»¹⁵⁶⁷. Кто свышше и в горняя рожден, никак не вмѣщает духов, отсылаемых в стадо свинное. «Вы от нижних есте»¹⁵⁶⁸. Но паки, коль пріятен был Ему ангел в вертоградѣ, побуждающій Его к высотѣ терпѣнія, по благоволению и естеству горняго Отца Его»¹⁵⁶⁹.

Крім того, середньовічні жанри зберігають характерну для кінчної сатири триярусну композиційну будову. Тло, на якому розгортається дія багатьох «браней» та «преній», виразно нагадує містеріальну сцену¹⁵⁷⁰, нехай триярусність і постає тут часто в імпліцитному вигляді: словесний («преніє») чи фізичний («брань») поєдинок двох протагоністів відбувається, як правило, на одному «буттєвому ярусі», але за своєю природою це місце передбачає наявність двох інших ярусів, – а всі ці яруси, узяті разом, віддзеркалюють «великий ланцюг буття», як ось у цій розмові Христа з дияволом: «И рече Иисус: «Откуда еси?». Діавол же отвѣща Ему: «Аз тебѣ глаголю: «Откуда еси ты, от коєя страны?». Глагола ему Иисус: «С небес, от вышних сил». И рече Ему діавол: «Иди ты на небо и сиди на престолѣ своем, твои суть небеса, а моя есть земля»¹⁵⁷¹.

Нарешті, «пренія» та «брані» постають цікавими формами відображення внутрішнього світу людини. Мені здається, Іван Фран-

¹⁵⁶⁶ Неточна цитата з Євангелії від св. Луки 4: 9. Пор.: «верзися отсюда долу».

¹⁵⁶⁷ Євангелія від св. Івана 8: 23.

¹⁵⁶⁸ Євангелія від св. Івана 8: 23.

¹⁵⁶⁹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 458–459.

¹⁵⁷⁰ Про влаштування цієї сцени див.: *Резанов В.* Драма українська // *Резанов В.* Драма українська. Старовинний театр український. Вип. 4: Шкільні дії рідвяного циклу. – Київ, 1927. – С. 48, 63; *Софронова Л. А.* Поетика славянського театру XVII – першої половини XVIII вв.: Польща, Україна, Росія. – Москва, 1981. – С. 89–91; *Софронова Л. О.* Жанрова система київської шкільної драми // *Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури.* – Київ, 1984. – С. 235–243; *Ziomek J.* *Renesans.* – Warszawa, 1980. – S. 112–114.

¹⁵⁷¹ Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихоновым (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России»). – Москва, 1863. – Т. 2. – С. 282.

ко мав належні підстави свого часу трактувати «Обличеніє діавола миродержца» Івана Вишенського, побудоване у формі розмови голяка-странника з дияволом, як картину духовних борінь самого автора. «Ідея такої розмови чоловіка з дияволом для представлення внутрішньої боротьби з похотями тіла і покусами світу, – писав він, – не є оригінальним витвором нашого автора. Є вона майже невід’ємна від усієї догматики і етики християнської, і вже Євангеліє подає ту саму алегоричну картину, говорячи, що диявол, «аки лев рикає, ходит, искій кого поглотити»¹⁵⁷². В аскетичній літературі IV, V і VI віку по Христі той євангельський лев рикаючий перемінявся в «прелестника», котрий являється у приманливих видах...»¹⁵⁷³. Отже, розмова персонажів «пренія» – це певний різновид розмови людини з уявним співбесідником, котрий є носієм поглядів, що є панівними в нашому недоладному світі, хоч насправді дуже далекі від істини. І мабуть, якраз диявол повинен виголошувати ці думки, адже хто такий диявол, як не «князь світу»! Інша справа, що словесний агон, чи поєдинок, з дияволом навряд чи варто, услід за Франком, розглядати як суто «алегоричну картину». По-моєму, тут усе куди складніше. Я б ризикнув сказати, що це сюжет ледь не онтологічного рівня, принаймні він якось закорінений у структурах буття. Ясна річ, я можу помилятися, але саме так трактували його набожні автори часів українського бароко.

Ось, приміром, Антоній Радивилівський звертається до архістратига небесного воїнства зі словами: «Михайле святый, маєш меч в руках, маєш і поза, мечем теды своим ангелским пресѣчи всѣ сѣти, которые Люцифер, низверженный през тебе з неба, всюды на сем свѣтѣ пороскидал на уловленіє душ наших...»¹⁵⁷⁴. А ось слова Дмитра Туптала: «Да и нынѣ в мірѣ сем, как в странѣ Гадаринской, по обѣщанію Иисусову (обѣщал бо Господь с нами быти до скончанія вѣка), Міхаил и ангелы его, хранители рода челоуѣческаго, брань за нас творят со

¹⁵⁷² Перше соборне послання св. ап. Петра 5: 8.

¹⁵⁷³ Франко І. Я. Іван Вишенський і його твори // Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 т. – Київ, 1981. – Т. 30. – С. 47. Слід додати, що подібні «об’єктивізації» внутрішнього світу людини були також у поганському мистецтві доби еллінізму [див.: *Białostocki J. Studia i rozprawy z dziejów sztuki i myśli o sztuce. Symbole i obrazy w świecie sztuki.* – Warszawa, 1982. – Т. I. – С. 20].

¹⁵⁷⁴ Радивилівський А. Огородок Марії Богородици. – Київ, 1676. – С. 577.

змієм, с небес сверженным и челоуѣков вреждающим»¹⁵⁷⁵. Оця борня Михайла із Сатаною є для Туптала не лише буквально зрозумілим біблійним сюжетом, але й вічною борнею добра та зла, Правди та Кривди і у великому світі, і в людській душі. Саме так, бо далі письменник, немовби маючи собі за взірець фронтиспіс книжки Інокентія Гізеля «Мир людини з Богом», на якому зображені готові до бою супротивні війська на чолі з Михайлом і Сатаною, змальовує дуже яскраву алегоричну батальну сцену: «...Сошлись войска, сразилась брань. Кійждо во своя вступил брани, во своя оружія, брань бысть, Міхаил и ангелы его сотвориша брань со змієм»¹⁵⁷⁶. Сується найстаршая змієва голова гордостная: възйду на небо, буду подобен Вышнему¹⁵⁷⁷. Святий архістратиг Міхаил, чести и славы Божіей защитник, поразит по змієвой той главѣ отмстителным мечем обоюду острым, который с единыя стороны наощрен познаніем Бога, Творца своего, с другой стороны – познаніем себе, что суть сотвореніе Создателя. Тѣм мечем обоюдным поразит зміе, воскликнувши: «Господь сотвори нас, а не мы!»¹⁵⁷⁸.

На мою думку, серед численних українських барокових творів, що репрезентують «меніппейну» жанрову традицію, за рівнем власної яскравості й довершеності помітно вирізняються «Пря бѣсу со Варсавою» та «Брань архістратига Михаила со Сатаною» Сковороди, написані філософом у пізній період своєї творчості. Розгляньмо коротко ці твори.

У сквородинській «Боротьбі архістратига Михайла...» звертає на себе увагу щонайперше суто «експериментальний» погляд на людське життя: наче гомерівські боги, з небесної висоти на земне життя людей дивляться архангели. І з погляду вічної гармонії космосу житейська суєта вмить втрачає свою ілюзорну значущість і вагу. Ясна річ, тут ідеться про «ліву» дорогу людського життя:

¹⁵⁷⁵ Туптало Д. Брань святого архістратига Михаила, воєводи сил небесных, и ангелов его с седаоглавным змієм // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 553.

¹⁵⁷⁶ Апокаліпсис 12: 7.

¹⁵⁷⁷ Парафраза Книги пророка Ісаї 14: 14. Пор.: «...взыду выше облак, буду подобен вышнему».

¹⁵⁷⁸ Туптало Д. Брань святого архістратига Михаила, воєводи сил небесных, и ангелов его с седаоглавным змієм // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 567–568. Останні слова – парафраза Книги Псалмів 99 (100): 3. Пор.: «...той сотвори нас, а не мы...».

– Боже мой! – возгласил Уріил, – сей безпокойный путь толпами людей, как торгами, весь зассорен. Слышь, Рафаил! Кая есть сія ближайшая толпа?

– Трус колесниц, – отвѣщал он, – шум бичей, конскій топот и свист¹⁵⁷⁹ обличает, что сія громада есть полк честолубцов. Сію же предварившая толпа есть торжество сластолубцов. Сіе обличается пищаніем и ржаніем мусикійских органов, восклицаніем торжествующих и козлогласованіем, поваренными запахами, гаром и куреніем. Протчее в далних оних сволочах и стеченіях: там – тяжбы, брани, татьбы, грабительства, лести, купли, продажи, лихоимства...¹⁵⁸⁰.

Заломлене крізь призму вічності, тобто вирване з власного контексту, «плотяне» існування юрби, як сказав би Віктор Шкловський, «очуднюється». Зрештою, з огляду на зміну призматички воно стає не лише дивовижним, а ще й смішним. Ось хоч би жалюгідні лицеміри в колоритно обіграному образі «труждающихся й обремененных», узятому з Євангелії від Матвія 11: 28: «Ба! Ба! ба! Кое странное сіе вижу позорище? – возопил, как молнія, нечаянно Варахіил. – Пятерица челоувѣков бредут в преобширных епанчах, на пять лактей по пути влекущихся. На головах капишоны. В руках не жезлы, но дреколіе. На шеѣ каждому по колоколу с веревкою. Сумами, иконами, книгами обвѣшенны. Едва! едва движутся, аки быки, парохіалный колокол везущіи. Вот развѣ прямо труждающіися и обремененны! Горе им, горе!...»¹⁵⁸¹.

І оцей яскравий фантастичний «експеримент», будучи засобом радикального випробування істини, поєднаний у творі з, кажучи словами Бахтіна, «морально-психологічним експериментуванням». Як запримітив колись Домет Олянчин, «Боротьба...» Сковороди – це «твір імпульсивно-психологічний» («impulsiv-psychologischen Werke»)¹⁵⁸². Хіба ж ні, коли весь він є не чим іншим, як візією?

¹⁵⁷⁹ Парафраза Книги пророка Наума 3: 2. Пор.: «Глас бичей и глас труса колес, и коня текуща и колесницы шумящія...».

¹⁵⁸⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 841.

¹⁵⁸¹ Там само.

¹⁵⁸² Oljančyn D. Nryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 60.

Наприкінці свого твору Сковорода прямо й недвозначно заявляє: «Сіє видѣніе аз, старец Даніил Варсава, воистину видѣх»¹⁵⁸³. І ми не маємо жодних підстав не вірити старому філософові, адже він, так само, як і деякі інші українські автори часів бароко (скажімо, Дмитро Туптало¹⁵⁸⁴) чи пізнішої доби (скажімо, Іван Франко¹⁵⁸⁵), був письменником-візіонером¹⁵⁸⁶. Чи ж можлива насправді така надзвичайно барвиста візія та ще й у формі боротьби архангела Михайла із Сатаною? Безперечно, можлива. Принаймні в західній літературі візії (visiones) досить часто існували якраз у формі суперечки між янголами та демонами¹⁵⁸⁷. При цьому, зважаючи на те, що в українській літературі XVII–XVIII століть слово «видѣніе» означало не лише «сновидіння»¹⁵⁸⁸, але й «театральне дійство»¹⁵⁸⁹ та навіть «ідея» (наприклад, у «Зміїному потопі» Сковороди¹⁵⁹⁰), окреслення «Боротьби архістратиґа Михайла із Сатаною» як «видѣнія», очевидно, містить у собі вказівку на існування якогось таємничого зв'язку між 1) фантазмами сну, 2) мистецькими (тут: містеріальними) образами й 3) архетипами.

Ясна річ, що в такому разі образи цієї візії стають універсальними за своїм характером. І «малий світ», і «великий світ» поста-

¹⁵⁸³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 854.

¹⁵⁸⁴ Див.: Туптало Д. Дневныя записки // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: У 3 ч. – Київ, 1824. – Ч. I. – С. 321; Житіє иже во святых отца нашего Димитрія, митрополіта Ростовскаго чудотворца // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго. – Москва, 1786. – Ч. I. – Арк. 5–6 зв.

¹⁵⁸⁵ Див.: Мочульський М. З останніх десятиліть життя Франка. 1896–1916. Спогади і причинки // За сто літ. Матеріяли з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1928. – Кн. 3. – С. 226–284.

¹⁵⁸⁶ Див.: Rupp J. Der ukrainische Rousseau: Skovoroda und seine theologische Ansichten // Nryhorij Savuč Skovoroda (1722–1794). – München, 1975. – S. 25.

¹⁵⁸⁷ Див.: Ярхо Б. И. Средневековые латинские видения. Введение // Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – Москва, 1989. – Вып. 4. – С. 38.

¹⁵⁸⁸ Див.: Синонима славеноросская // Киевская старина. – 1888. – Т. XXIII. – Дек. – С. 84 (додаток).

¹⁵⁸⁹ Див.: Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословіи. – Унів, 1692. – Арк. 1 (лексікон); про це: Петров Н. И. Очерки по истории украинской литературы XVII–XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII в. в., преимущественно драматическая. – Киев, 1911. – С. 142.

¹⁵⁹⁰ Див.: Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 945.

ють тут у *всій повноті власної сутності*. Принаймні конкретний час і простір, конкретика життя явно відходить тут на другий план. І може, найкраще це засвідчує чудовий автопортрет Сковороди, скорочену версію якого я вже цитував. Дозвольте я ще раз його зачитую – на цей раз повністю: «Он шествує со жезлом веселыми ногами и мѣстами и спокойно воспѣвает: «Пришлец аз есмь на землѣ, / не скрый от мене заповѣдей твоих»¹⁵⁹¹. Воспѣвая, обращает очи то на десно, то на лѣво, то на весь горизонт. Почивает то на холмѣ, то при источникѣ, то на травѣ зеленѣй. Вкушает пищу безпритворную, но сам он ей, как искусный пѣвец простой пѣснь, придает вкус. Он спит сладостно и тѣми же Божіими видѣніями во снѣ и внѣ сна наслаждается. Востает заутра свѣж и исполнен надежды, воспѣвая Исаіевскую пѣснь: «Взалчут юнѣйшіи, и утрудятся юноты и избранныи не крѣпцы будут. Терпящии же Господа обновлят крѣпость. Окрилатѣют, яко орлы. Потекут и не утрудятся. Пойдут и не взалчут»¹⁵⁹². День его – вѣкъ ему, и есть, яко тысяща лѣт, и за тысящу лѣт нечестивых не продаст его¹⁵⁹³. Он по міру паче всѣх нищій, но по Богу всѣх богатѣе. И что лучше, как «веселіе сердца живот человекѣ»¹⁵⁹⁴? Жезл его есть господь страстей и вождельній его, и радости его никтоже возмет от его¹⁵⁹⁵. Достал он сей мир не якоже мір доставать обыче. Он возлюбил путь и славу Божію. Сей есть истинный мир и живот вѣчный¹⁵⁹⁶, а вѣсть его – благовѣстіе. «Да слышит земля глаголы уст моих!»¹⁵⁹⁷ Сей странник бродит ногами по землѣ, сердце же его с нами [архангелами] обращается на небесѣх и наслаждается»¹⁵⁹⁸. І саме єство цього автопортрета, тобто образ людини, що ходить ногами по землі, а серцем перебуває на небесах, і те, що таким бачать Сковороду архангели з небес, і ряснота «вічних» біблійних матерій – усе це

¹⁵⁹¹ Трохи неточна цитата з Книги Псалмів 118 (119): 19.

¹⁵⁹² Трохи неточна цитата з Книги пророка Ісаї 40: 30–31.

¹⁵⁹³ Парафраза Другого соборного послання св. ап. Петра 3: 8. Пор.: «яко един день пред Господем яко тысяща лѣт, и тысяща лѣт яко день един».

¹⁵⁹⁴ Трохи неточна цитата з Книги Ісуса, сина Сирахового 30: 23.

¹⁵⁹⁵ Неточна цитата з Євангелії від св. Івана 16: 22. Пор.: «и радости вашей никтоже возмет от вас».

¹⁵⁹⁶ Парафраза Першого соборного послання св. ап. Івана 5: 20. Пор.: «єсть истинный Бог и живои вѣчный».

¹⁵⁹⁷ П'ята книга Мойсеєва: Повторення Закону 32: 1.

¹⁵⁹⁸ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 836–837.

перетворює образ конкретної людини на «вічний» образ «Божого чоловіка», тобто праведника. Саме тому слова та вчинки персонажів «Боротьби...» – це, за словами Бахтіна, «останні, вирішальні слова й учинки, в кожному з яких – уся людина й усе її життя як таке»¹⁵⁹⁹.

І ще одна обставина, на якій я хотів би наголосити: «Боротьба...» – це, поза сумнівом, своєрідна соціальна утопія. Недаром же в її фіналі філософ змальовує дуже колоритний образ «горньої республіки» (*spiritualis res publica*). Ось він: «От днесь открылися в жаждущих полях и пустынях живыя воды источники. Явилися грады и жилища оная: «Коль красны дома твои, Іакове!»¹⁶⁰⁰. Стропотныи горы оттворили стези свои, одѣваясь цвѣтами оными: «Аз цвѣт полній и крын удолий»¹⁶⁰¹. Дикій и безстраннопримный, неприступный *Кавказ* отверзл гостинницы свои странникам. Море сказало дорогу кораблям всѣм плывущим. Показалися плодоносный острова, кефы, петры, гавани и мысы добрыя надежды¹⁶⁰². Оттворилися спасительныи пристанища всѣм мореплавателям, даже до древняго Фарсиса и до Одигитрии¹⁶⁰³ заблуждающим, до облачныя огнедышущія горницы, призирающія на Александрію Фарійскія пирамиды. Увидѣли славное царство и святую землю оную: «Тамо роди ты мати твоя»¹⁶⁰⁴. «Царя со славою узрите, и очи ваши узрят землю издалеча»¹⁶⁰⁵. Преупокоилися на злчных мѣстах и на блаженных удолиях, по Писанію: «Ядите, ближний, и пійте,

¹⁵⁹⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 195.

¹⁶⁰⁰ Неточна цитата з Четвертої книги Мойсеєвої: Числа 24: 5. Пор.: «коль добри доми твои, Іакове».

¹⁶⁰¹ Пісня над піснями 2: 1.

¹⁶⁰² Очевидно, Сковорода має на думці слова: «приидохом на мѣсто нѣкое, нарицаемое доброе пристанище» (Дії св. апостолів 27: 8). Принаймні Памва Беринда тлумачив словосполучу «доброе пристанище» так: «добрая пристань, мѣстце, мнимаю, Критенское, которому имя *καλή ἀκτή*, то есть *пенкный берег*, о котором воспоминает Стефан. Дѣян. 27: 8» [*Беринда П.* Лексікон славеноросскій и имен толкованіс. – Київ, 1627. – Ст. 52].

¹⁶⁰³ Одигитрія («Дороговказниця») (за словником Памви Беринди, «радостная и крѣпкая помощница, или наставница» [*Беринда П.* Лексікон славеноросскій и имен толкованіс. – Київ, 1627. – Ст. 440]) – православний іконографічний тип Богородиці [див.: *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. – Б. м., 1989. – С. 28].

¹⁶⁰⁴ Пісня над піснями 8: 5.

¹⁶⁰⁵ Книга пророка Ісаї 33: 17.

и упійтеся, братія...»¹⁶⁰⁶. От днесь возсіяли над главами святих челоувѣков лучезарнии вѣнцы, окружающіи в себѣ сію адамантову славу: «Легко быть благим». Тогда и на мою главу возложен вѣнец нетлѣнный»¹⁶⁰⁷.

Характерно й те, що всі ці ідеї та концепти Сковорода структурує в прикметній для «меніппеї» триярусній композиції: небеса – земля – підземний світ. Згадаймо хоч би самісінький початок твору: «Возлетѣв нетопырскими крилами Сатана из преисподних в горняя, остановился на предѣлах атмосферы. Узрѣв же ночным оком лучезарный оный дом: «Премудрость созда себѣ дом и утверди пирамид седмь»¹⁶⁰⁸, – адским рыком, аки громом, возревѣл так: «К чему сей дом сотворен?». На сей трус бурен, сребровидными, со златым междорамієм, крилами, аки орел на лов, низпускаясь, Михаил возопил: «О враже Божій! Почто ты здѣ? И что тебѣ здѣ?»¹⁶⁰⁹. А вся подальша дія розгортається на трьох щаблях буття: бесіда архангелів – на небесах, сатанинський відгук на неї – у підземному світі, а «театр» людського життя – на землі.

Ясна річ, призматика сприйняття світу, а отже, система життєвих координат, на цих щаблях дуже різна. Власне кажучи, це ті самі «піраміди світла й темряви», про які я вже згадував, коли йшлося про діалектику Єдиного та матерії-ніщоти. І оце взаємне віддзеркалення «світла» й «темряви», оця «дзеркальна інверсія» (Um-Spiegelung) має своїм наслідком появу цілої низки типово «меніппейних» парадоксів, чи, як казав Бахтін, «недоречностей». Наприклад, люди геть не помічають, якими вкрай недоречними є ті пісеньки, що вони їх співають на «театрі життя». Ось хоч би безіменний багатій, котрий виспіває старі-престарі вірші Еврипіда:

Пусть я во свѣтѣ скверн! только бы был богат¹⁶¹⁰.
Днесь не в моду совѣсть, но злато идет в лад.

¹⁶⁰⁶ Пісня над піснями 5: 1.

¹⁶⁰⁷ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 853–854.

¹⁶⁰⁸ Неточна цитата з Книги Притч Соломонових 9: 1. Пор.: «Премудрость созда себѣ дом и утверди столпов седмь».

¹⁶⁰⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 830–831. Остання фраза – трохи неточна цитата з Книги пророка Ісаї 22: 16. Пор.: «что ти здѣ, и что тебѣ здѣ?».

¹⁶¹⁰ Сковорода цитує тут у власному перекладі Еврипідову трагедію «Даная» за «Моральними листами до Луцілія» (CXV, 14).

Как нажил? не спросят, только б жирный был грош.
Сколь богат, столь всѣм брат, и честен и пригож...¹⁶¹¹

Що ж повинні відчувати архангели, слухаючи цю аж ніяк не призначену для їхніх вух пісню, де оспівані гроші як одне-єдине мірило людського життя? Жах і жаль, звісно. «Ангелскія силы ужаснулись, видяще, что Сатана толь хитро умѣл растлить бѣсноватую сію душу, обожающую мертвое и уповающую на кумира. «О Сатана! – воззвали они, соболѣзнуя, – родная Божія обезяна!». Он им вмѣсто слова: «Горе вам, богатые...»¹⁶¹², «Блаженны нищии...»¹⁶¹³ – положил на сердцѣ во основаніе сей свой смрад: «Блаженны богатые, яко тѣхъ есть царство всякихъ утѣхъ»¹⁶¹⁴.

Нарешті, ще одна – на цей раз суто формальна – риса, яка ріднить «Боротьбу...» з «меніппеєю»: прозовий текст твору, так само, як і багато інших пам'яток української літератури часів бароко, наприклад «Диоптра» Віталія Дубенського, «Многоцінна перлина» Кирила Ставровецького, «Нове небо» Іоаникія Галятівського, «Театрон» Івана Максимовича та багато інших¹⁶¹⁵, має досить рясні

¹⁶¹¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 840.

¹⁶¹² Євангелія від св. Луки 6: 24.

¹⁶¹³ Євангелія від св. Матвія 5: 3; Євангелія від св. Луки 6: 20.

¹⁶¹⁴ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 841. Це – переробка Євангелія від св. Матвія 5: 3. Пор.: «блажени нищии духом, яко тѣхъ есть царствіе небесное».

¹⁶¹⁵ Див., наприклад: *Kalnofoyski A.* Тераτούρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętodusownym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach. – Kiiow, 1638. – S. 1–2, 8, 155; [*Mohyla P.*] Λίθος, abo Kamień z prosy prawdy Cerkwie świętej prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 30; *Галятівський І.* Месіа правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 421–423; *Баранович Л.* Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 374; *Baranowicz Ł.* Nowa miara starey wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 252, 303–304; *Тунтало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 166, 288 зв., 311; *Тунтало Д.* Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 147 зв.; *Тунтало Д.* Слово о страсѣ Божіи // Сочиненія святаго Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 488; *Тунтало Д.* Слово на Святую Троицу // *Титов А.* Проповеди святителя Димитрія, митрополита Ростовскаго, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 34–35; *Тунтало Д.* Слово на Успеніе Пресвятыя Богородицы // *Титов А.* Проповеди святителя Димитрія, митрополита Ростовскаго, на украинском наречии. – Москва, 1910. – С. 60; *Максимович І.* Молитва Отче наш от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 32, 38, 45, 48, 49, 65 зв.; [*Григорович-Барський В.*] Пошехонца Василя Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца

й дуже різні за походженням віршовані вкраплення: шойно цитовані вірші з Еврипидової «Данаї», поезії Феофана Прокоповича, Варлаама Лашевського, українські народні пісні, власні вірші Сковороди. Є серед них і характерні для кіничної сатири пародії. Ось хоч би «молитва» лицемірів:

Два раза постим в недѣлю.
В пост не уживаем хмелю.
Странствуем по святым градам.
Молимся и дома и там.
Хоть Псалтыри не внимаем,
Но наизуст ее знаем:
И забыл ты всѣх нас¹⁶¹⁶.

Молитва, яка, за словами Кирила Ставровецького, «ничтоже иного есть, точію восхожденіе от земных сердца и ума к Богу»¹⁶¹⁷, навіть близько не нагадує тут цього «восхожденія». Сковорода явно зближує своїх лицемірів з євангельським фарисеем, який хизувався тим, що поститься двічі на тиждень¹⁶¹⁸. А ще ця «молитва» нагадує мені молитву Фарисея з «Трагедокомедії» вчителя Сковороди Михайла Козачинського, створеної 1734 року під час перебування автора в Карловцях¹⁶¹⁹. Та в усякому разі, «молитва-ридання» персонажів Сковороди – це яскраве саморозвінчання її виконавців. Саме так її й поціновує архангел Варахіїл: «О смердящія гробы, со своею молитвою!.. Сии блядолѣпныя ларвы¹⁶²⁰ под видом Божиим Сатану обожают»¹⁶²¹.

кієвського монастиря антиохійського путешествіє к святым мѣстам в Європѣ, Азии и Африкѣ находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году. – Санкт-Петербург, 1778. – С. 125; *Лопатинський Ф.* Обличеніє неправды раскольников... – Москва, 1745. – Арк. 79–80.

¹⁶¹⁶ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 842.

¹⁶¹⁷ *Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учительнос. – Рахманів, 1619. – Арк. 5 зв. Див. також: Пречестные акафисты и прочія спасительныя молитвы. – Київ, 1709. – Арк. 1–1 зв. (передмова до читача, б. п.).

¹⁶¹⁸ Євангелія від св. Луки 18: 11–12.

¹⁶¹⁹ Пор.: *Ерчиї В.* Мануїл (Михаїл) Козачинскій и његова Траедокомедија. – Нови Сад; Београд, 1980. – С. 519–521.

¹⁶²⁰ Від лат. *larva* – «злий дух, привид, маска, личина».

¹⁶²¹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 842.

Таким чином, мені здається, можна зробити висновок, що «Боротьба...» Сковороди багато в чому наслідує свій жанровий архетип.

З «Боротьбою...», чи, як на грецький лад називав її сам Сковорода, «Михайло-сатано-махією», близько споріднена й прецікава «Суперечка біса з Варсавою» – твір, одним-єдиним героєм якого виступає сам філософ.

Він розпочинається так: «Егда во обновленіи міра собылося на мнѣ оное: «Ὁ στέφανος τῶν σοφῶν πλοῦτος ἐστὶ αὐτῶν». «Вънец премудрых богатство их». Притчи ¹⁶²². Яснѣ изрещи: «In cogna sapientum, divitia eorum»¹⁶²³. Тогда во пустынь явися мнѣ бѣс от полчища оных: «Кленушу нечестивому Сатану, сам кленет свою душу»¹⁶²⁴. Имя ему Даймон»¹⁶²⁵. Цілком очевидно, що якісь власні екзистенційні сумніви й переживання філософ вбирає в образні шати славетного євангельського сюжету про спокушання Христа дияволом-миродержцем¹⁶²⁶. Так виникає глибинний підтекст: Варсава й Даймон – дійові особи «Суперечки...» – ніби ховаються за образами Христа й диявола. Словом, на мою думку, «Суперечку біса з Варсавою» з повним на те правом можна розглядати як варіацію на тему цього євангельського сюжету, що впродовж багатьох століть був зразком для численних наративних структур, зокрема для християнської агіографії.

Але хто такий чи що таке цей біс-диявол для Сковороди? Темний бік життя? Абсолютне втілення зла? «Наклепник», «перекиначик», «перелесник», «апокаліптичний звір»?.. І те, і друге, і третє. Але все це філософ розглядав як щось таке, що міститься в людському серці. Навіть печаль він може називати не більше й не менше, як «дияволом». «А дияволом (diabolum), – писав він у листі до Михайла Ковалинського десь у першій половині 1864 року, – я серед інших станів духа вважаю печаль (τὴν λύπην)»¹⁶²⁷. Словом, я веду до того,

¹⁶²² Книга Притч Соломонових 14: 24. Текст Септуагінти відрізняється від поданого Сковородою. Пор.: «στέφανος σοφῶν πανούργος». У перекладі Івана Огієнка: «Корона премудрих – їхня мудрість».

¹⁶²³ За Вульгатою: «corona sapientum divitiae eorum fatuitas stultorum inprudentia» (Книга Притч Соломонових 14: 24).

¹⁶²⁴ Книга Ісуса, сина Сирахового 21: 30.

¹⁶²⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 871.

¹⁶²⁶ Євангелія від св. Матвія 4: 1–11; Євангелія від св. Луки 4: 1–13.

¹⁶²⁷ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1169.

що «Суперечка...» – то не що інше, як, кажучи словами самого Сковороди, «зразок розмови душі, яка мовчки веде бесіду сама з собою, ніби грою втішаючи себе, і, як орел, ширяє високими й широкими небесними просторами й ніби бореться»¹⁶²⁸. Мені здається, що це «розмова з самим собою», тобто солілоквій, а Варсава й Даймон – персонажі-двійники. Це якраз та ситуація, коли якісь «надособистісні настанови перетворюються на внутрішні голоси»¹⁶²⁹. Така собі інтеріоризація універсалій, що є водночас об'єктивацією внутрішнього світу людини.

Слід зауважити, що об'єктивація внутрішнього світу людини – річ, добре відома в літературі бароко¹⁶³⁰. Більше того, характерна для бароко напружена антитетика створювала дуже сприятливий ґрунт для змалювання складних душевних станів¹⁶³¹. Це повною мірою стосується й «Суперечки...» Сковороди. Мені здається, що з погляду жанрового цей твір чи не найкраще може бути описаний за допомогою бахтінського поняття «самозвіт-сповідь». Учений пояснював суть цієї моделі так: «...Чистий самозвіт, тобто ціннісна зверненість виключно до себе самого в цілковитій самотині, неможливий, це межа, яку вривноважує інша межа – сповідь, тобто прохальна зверненість поза себе, до Бога»¹⁶³², а «сам факт усвідомлення себе в бутті свідчить на користь того, що я не самотній у самозвіті, що я ціннісно віддзеркалююсь у комусь, що хтось зацікавлений у мені, що комусь потрібно, щоб я був добрий»¹⁶³³. Коли хочете, «Суперечка...» Сковороди – то його духовна автобіографія.

Історики літератури та філософії не раз писали про те, що у своїх уявленнях про світ і про самого себе Сковорода завжди був одним і тим самим. Мовляв, він без кінця варіює кілька своїх улюблених ідей – так було в ранніх творах, так було й у творах пізніх. Певна рація в таких міркуваннях, звісно, є. Але не все тут так просто.

¹⁶²⁸ Там само. – С. 1071.

¹⁶²⁹ *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – Москва, 1989. – С. 16.

¹⁶³⁰ Див. про це: *Hernas Cz.* Barok. 4-e wyd. – Warszawa, 1980. – S. 25–26.

¹⁶³¹ Див. про це: *Minárik J.* Baroková literatura: svetová, česká, slovenská. – Bratislava, 1984. – S. 23.

¹⁶³² *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. – Москва, 1979. – С. 61.

¹⁶³³ Там само. – С. 126.

Принаймні я б не ризикував говорити про якусь «незмінність» Сковороди. Насправді, упродовж свого досить тривалого творчого життя він багато чого змінював. Змінював творче амплуа (у молодості був поетом, а в зрілому віці став прозаїком), змінював мову (з плином часу вона, як на мене, усе більше й більше слов'янізується, бо філософ усе більше й більше занурюється в слов'янську Біблію), змінював граматику, а головне – змінював думки. І йдеться не про якісь дрібниці, а про те, що важило для нього чи не найбільше. Мені здається, що з плином часу філософ навчився бути вдячним, тобто навчився сприймати світ таким, яким він є. Якщо в молодості Сковорода вважав, як і всі люди, що добра досягти важко (про це він писав у «силі» своєї байки «Змія і Буфон»: «Чем лучшее добро, тѣм большим трудом окопалось, как рвом. Кто труда не перейдіт, и к добру тот не прійдіт»¹⁶³⁴), то в зрілому віці він зрозумів, що означає зацитована ним по-грецькому в «Боротьбі...» думка Епікура: «Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει· ὅτι τα ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐλόγιστα· τὰ δὲ δυσλόγιστα, οὐκ ἀναγκαῖα»¹⁶³⁵, тобто «Дякувати Богові, що потрібне зробив легким, а важке – непотрібним»¹⁶³⁶.

І ось у «Суперечці...» філософ персоніфікує оці вихідний та кінцевий пункти свого світоглядного розвитку в образах Даймона та

¹⁶³⁴ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 162. Зазначу, що ця сентенція суголосна і відповідним церковним настановам («...Добрая бо дѣла трудом стяжаваються» [Могила П. Євхологін, або Молитвослов или Трєбник. – Київ, 1646. – С. 932]), і народній мудрості. Згадаймо прислів'я: «До Бога важкий шлях, а до пекла прямесенький» [Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / Уклав М. Номис. – Київ, 1993. – С. 46]; «Як підеш широкою дорогою – аду не минеш, а підеш тісною – царство знайдеш» [Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / Под ред. В. А. Иванова. – Харьков, 1898. – Т. I. – С. 373].

¹⁶³⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 845. Схожі слова є в третьому листі Епікура до Менекея (130, 8–9) [пор.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Москва, 1979. – С. 435]. На думку Амфіана Лебедева, Сковорода цитував Епікура за Климентом Олександрійським (Cant., X; De virtute, 785–795; Stromata, IV, 23) [див.: Лебедев А. Г. С. Сковорода как богослов // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Кн. 27 (2). – С. 172; пор.: Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. – München, 1974. – S. 175, 180].

¹⁶³⁶ Див. про це: Ковалівський А. Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди в зв'язку з його життям // Науковий збірник Харківської науково-дослідчої кафедри історії України. Пам'яті акад. М. Сумцова. – Харків, 1924. – Т. I. – С. 69–98.

Варсави, щоб улаштувати між ними бесіду-агон. Даймон (Сковорода в стані «гамартії»-гріха) прагне спокусити Варсаву (Сковороду в стані блаженного спокою). Мені здається, саме цим, перш за все, й зумовлена спорідненість «Суперечки...» Сковороди з жанрами солілоквія й діатриби.

Відзначена мною спорідненість певною мірою була характерна й для інших діалогів Сковороди¹⁶³⁷. Про це свідчить хоч би те, що «синкриза», тобто «зіставлення різних поглядів на певний предмет»¹⁶³⁸, чи не в усіх сквородинських діалогах раз по раз перетворюється на «суперечку», а крім того, ці діалоги «чудово відтворюють на слов'янському ґрунті стиль кініко-стоїчної діатриби»¹⁶³⁹. Та все ж таки риси діатриби й солілоквія найвиразніше позначилися саме на «Суперечці біса з Варсавою». Чому я так кажу?

По-перше, як я вже зазначав, цей діалог є не що інше, як розмова автора із самим собою.

По-друге, згідно з жанровою логікою діатриби, Даймон уособлює визнані всіма, але насправді далекі від істини погляди на природу добра. Щастя важке, – каже Даймон, – якби воно було легким, то всі були б щасливі. А глянь на світ – у ньому всі нещасні. До речі, цей парадокс посідає важливе місце в системі аргументації Даймона:

Даймон: Не ты ли сказал еси, яко мір есть безчисленное соборище беззаконных? и яко вопреки, малолюдненькое стадо благочестивых?

Варсава: Воистину тако есть¹⁶⁴⁰.

Даймон: Убо не тожде ли есть сказать и сіе: беззаконіе легкое, благочестіе же – трудно и тяжело? Како бо не трудно, аще сіе малым-малым, оное же всѣм достигаемое? Суди древо от плодов¹⁶⁴¹.

¹⁶³⁷ Див. про це: *Іваньо І. В.* Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – Київ, 1983. – С. 189.

¹⁶³⁸ *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. – Москва, 1972. – С. 186.

¹⁶³⁹ *Гаврилов А. К.* Марк Аврелий в России // *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. – Ленинград, 1985. – С. 135.

¹⁶⁴⁰ Парафраза Книги Йова 9: 2. Пор.: «воистинну вѣм, яко тако есть».

¹⁶⁴¹ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 880. Останні слова – парафраза Євангелія від св. Луки 6: 44. Пор.: «Всяко бо древо от плода своего познается».

По-третє, оцій «мандрівній» думці філософ протиставляє нову, точніше кажучи, чужу для юрби істину: «Нужность не трудна». Тому, по-четверте, речі постають у вкрай незвичному ракурсі: те, що здавалося легким, показує себе як важке, і навпаки, – а твір набуває характеру полеміки з недосконалим світом. По-п'яте, порушені в діалозі філософські теми так чи інакше «замикаються» на питаннях «практичної філософії».

І все це дає підстави зробити висновок, що прикметні для діалогів Сковороди риси діатриби-солілоква виходять у «Суперечці біса з Варсавою» на передній край, стаючи визначальними для розуміння жанрової природи цього твору.

А насамкінець зроблю ще один висновок ширшого характеру. Мені здається, що подані в цьому розділі матеріали дозволяють стверджувати, що характерні для української барокової літератури діалогічні жанрові структури «сократівського» та «меніппейного» типу засвідчують досить складні форми взаємодії між літературою та філософією в процесі сходження людини до Абсолютного.

Розділ 4

ФІЛОЛОГІЯ В ПЕРСПЕКТИВІ БОГОМИСЛЕННЯ

Продовжуючи розмову про взаємодію між літературою та філософією в процесі сходження людини до Абсолютного, розгляньмо ще один її доволі важливий аспект. Він стосується розуміння ества слова. Це тим паче важливо й цікаво, зважаючи на ту обставину, що XVII–XVIII століття були, мені здається, часом розквіту української філологічної думки. Це, як на мене, красномовно засвідчують і тогочасні граматики (передовсім граматика церковнослов'янської мови Мелетія Смотрицького, адже весь світ ще й сьогодні сприймає цю мову в її «мелетіївській» редакції), і ціла низка чудових словників («Лексис» Лаврентія Зизанія, «Лексикон славенороський» Памви Беринди, «Лексикон славено-латинський» Єпифанія Славинецького та Арсенія Корецького-Сатановського, «Лексикон латино-славенський» Івана Максимовича, «Лексикон славено-елліно-латинський» Якова Блоницького), і десятки поетик¹⁶⁴² та риторик¹⁶⁴³, і численні переклади (варто пригадати хоч би Єлизаветинську Біблію, над якою працювали саме українські вчені, чи славетну «Філокалію» Паїсія Величковського). Зрештою, в Україні часів бароко філологія досить часто вибігала далеко-далеко за межі своїх, сказати б, «чистих» форм. Воно й не дивно, якщо зважити на те, що «вертикальна» спрямованість є однією з найприкметніших рис нашої тогочасної літератури. Слово поставало тут передовсім таким собі «провідни-

¹⁶⁴² Див.: Сивокінь Г. М. Давні українські поетики. – Харків, 1960; Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – Київ, 1983.

¹⁶⁴³ Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могиланской академии. – Киев, 1982.

ком» людської душі на терени Святого Духу, Параклета-Втішителя, годного вгамувати її страх перед безоднею небуття й засвідчити можливість порятунку. Саме тому звичайна філологія раз по раз ставала тут «філологією священною» (*philologia sacra*) не лише в сенсі біблійної герменевтики, а взагалі, опиняючись у ділянці богослів'я, що його трактували тоді як вершину всіх наук. Для прикладу наведу хоч би рядки з «Многоцінної перлини» Кирила Ставровецького, який писав про те, що всі «вільні науки» мають сенс і виправдання, перш за все, у ролі служниць теології. Мовляв, богословська наука «...в правдѣ паче солнца сіяет. / Прето поета бы и наймудрѣйшій, / И филозоф разумом острѣйшій / Мусит гордой думы роги схиляти, / А небесной царици сам низко ся поклонити»¹⁶⁴⁴.

І така настанова буде чинною в культурі українського бароко аж до самісінького її завершення. Пригадаймо, як через три десятиліття після появи «Многоцінної перлини» Симеон Полоцький у своїй «Духовній вечері» скаже: «...Художества свободная: грамматика, риторика, философія и прочая... зѣло суть полезна в гражданствѣ и к духовной премудрости пособственна»¹⁶⁴⁵, – а вже наприкінці барокової доби Григорій Сковорода занотує слова видатного німецького філолога-класика, поета й систематика літератури першої половини XVII століття, професора поетики та риторики Віттенберзького університету Августа Бухнера: «Література корисна для теології та для інших занять. Чим більше успіхів досягнеш у вивченні літератури, тим кращі успіхи будеш потім здобувати в теології чи в іншій науці»¹⁶⁴⁶.

Філологічний інструментарій був конче потрібен щонайперше в ділянці біблійної герменевтики. Уже тлумачення буквального сенсу Біблії (*sensus litteralis*) передбачало активне використання філологічних категорій та відповідних моделей думання, адже інтерпретатор мав контекстово та згідно зі стилістикою Святого Письма зрозуміти, скажімо, семантичну структуру певного слова, синтаксичну будову речення, його тип тощо. Наприклад, Стефан Яворський, навівши у своєму «Камені віри» цілу низку біблійних віршів, свого роду «симфонію» Божих обіцянок вічного життя, подає до них

¹⁶⁴⁴ *Транквіліон-Ставровецький К.* Перло многоцѣнноє. – Могилів, 1699. – Арк. 3 (б. п., епіграма).

¹⁶⁴⁵ *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 225.

¹⁶⁴⁶ *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 1331.

такий коментар: «Се толикоє множество священных писаній приведохом, от них же явь есть, яко Бог обѣщает живот вѣчный. Обѣщает же не просто, но с прилогом *аще*. Что убо сим послѣдствует, то послѣдствует, понеже в обѣщаніях с прилогом *аще* бываемых, всяк, иже хошет мзду обѣщанную получитьи, должен есть всяко сотворити то, еже творити одолжен прилог *аще*»¹⁶⁴⁷. А крім того, тлумач Святого Письма, з'ясовуючи його букввальний сенс, неодмінно повинен брати до уваги «і особу, і час, і місце, і причину, з огляду на яку щось сказано»¹⁶⁴⁸.

Філологія виходила на передній край також тоді, коли треба з'ясувати те, як саме – у буквальному чи в переносному значенні (*sensus realis, seu mysticos*) – слід розуміти ті чи інші місця Святого Письма. Ось, приміром, Іоанікій Галятовський сперечається з католицькими богословами щодо того, як слід тлумачити слова Христа: «Дух правди, що походить від Отця»¹⁶⁴⁹. Як він це робить? Спершу, покликаючись на славетну риторику Кипріано Соареза, яка впродовж XVII–XVIII століть витримала 35 видань¹⁶⁵⁰, подає окреслення синекдохи, тропу, заснованого, зокрема, на принципі заступлення частиною речі всієї речі¹⁶⁵¹, а далі каже таке: коли Христос говорив ці слова, він «казав те не в переносному сенсі, не як синекдоху, але простим стилем, не фігурним, не як інакомовлення чи таємницю, адже ні Отця, ні Сина... не можна називати частиною Божества, зважаючи на те, що Бог не знає поділу на частини, але *actus est purus et simplex*, є єдністю чистою і простою...»¹⁶⁵². Як бачимо, філологічний інструментарій тісно переплітається тут із філософськими та богословськими матеріями, створюючи таким чином досить

¹⁶⁴⁷ Там само. – С. 905.

¹⁶⁴⁸ [*Smotryc'kuj M.*] Θρησος, то ієст Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskijey Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – К. 109. Див. також: *Прокопович Ф.* Краткое православное христіанское ученіе о хулѣ на Духа Святаго // Феофана Прокоповича, архієпископа Великого Новгорода и Великих Лук, четыре сочиненія. – Москва, 1773. – С. 133.

¹⁶⁴⁹ Євангелія від св. Івана 15: 26.

¹⁶⁵⁰ *Montusiewicz R.* Kultura retoryczna kolegій w XVII i połowie XVIII wieku. Rekonesans materialowy // *Retoryka a literatura / Pod red. B. Otwinowskiej.* – Wrocław, 1984. – S. 196.

¹⁶⁵¹ Соарезову дефініцію синекдохи див.: *Sypriani Soarii societatis Iesu Tabulae rhetoricae.* – Leopoli, 1722. – P. 69–70.

¹⁶⁵² *Galatowski I.* Stary Kościol Zachodni. – Nowogrod-Siewierski, 1678. – S. 7.

переконливий аргумент на користь православної версії сходження Святого Духа. Власне кажучи, саме простота Абсолютного постає для Галятовського незаперечним доказом буквального сенсу цієї біблійної фрази, тобто неможливості її потрактування як синекдохи. А це своєю чергою дозволяє зіперти православне розуміння природи речей на авторитет Святого Письма, що є, звісно, незаперечний. Отже, думку можна вважати доведеною.

З другого боку, аргументи від філології використовували й тоді, коли треба було довести, що текст Святого Письма слід трактувати в переносному значенні (як правило, на це вказують так звані енантіофанії, тобто позірні суперечності, коли буквально розуміння тексту або постає нонсенсом, або суперечить іншим тезам Святого Письма, приписам моралі тощо). Наприклад, Григорій Сковорода, для біблійної герменевтики якого характерний усеосяжний символізм, пробує трактувати, на його думку, граматичну неузгодженість між підметом та присудком у початковому реченні масоретської Біблії саме як енантіофанію, а отже, як свідчення того, що весь подальший текст Святого Письма є, власне кажучи, алегорією. У своєму пізньому діалозі «Зміїний потоп» філософ писав: «...Скажуть, что еврейская Библиа сим же штілем начинается: «В *началь* сотворил Боги сіе небо и сію землю». Ражжуй! Сотворил? Сіе значит един. Боги? Сіе значит не един»¹⁶⁵³. Не розвиваючи цього сюжету далі, скажу лиш, що насправді жодної граматичної неузгодженості тут нема. Хоч «боги»-*ʔēlōhîm* у Книзі Буття 1: 1 – це таки дійсно множина від *ʔēlōʔh*-Бог, але слово *елогім* (форма множини в значенні однини, бо дієслово «створив» при іменникові *ʔēlōhîm* стоїть в однині – *bārāʔ*) послідовно вживають на позначення як багатьох богів, так і одного бога (не лише Яхве) як *pluralis majestatis*, тобто «множина величі»¹⁶⁵⁴.

Так чи інакше, коли з'ясувалося, що текст Біблії слід трактувати в моральному, алегоричному чи анагогічному ключі, на передній край знову виходив філологічний інструментарій, бо морфологія переносного значення надається до опису як структура метонімії, синекдохи чи якогось іншого тропу. Наприклад, Стефан Яворський трактує слова святого апостола Павла із сьомої глави Послання до римлян так: «...Похоть нарицается «грѣх» апостолом Павлом не свойственнѣ,

¹⁶⁵³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 956–957.

¹⁶⁵⁴ The Interpreter's Dictionary of the Bible. – Nashville, 1989. – Vol. 2. – P. 413–414.

но метонімічески, поелику похоть, или вождельніє, нарицається образ наречія, єгда вина вмѣсто виновнаго полагається. На примѣр: «читаю Златоустаго», сирѣчь бесѣды Златоустаго, «погорѣл друг мой», сирѣчь дом друга моего. Или вопреки, виновное вмѣсто вина, или єгда содержащее полагается вмѣсто содержимаго. На примѣр, єгда кто глаголет: «Пію чашу». Чаша полагается вмѣсто содержимаго в чаши...»¹⁶⁵⁵. Отже, і тут, і деінде Святе Письмо розглядається згідно зі структурою метонімії. А поруч – численні тексти, чия структура є структурою синекдохи. Згадаймо, що писав про це Феофан Прокопович: «Єсть бо во всѣх языках сей рѣчи образ обычный, иногда часть полагати за всецѣлую вещь, на примѣр, когда говорим: «Искусная рука сіє дѣлала», – чрез руку разумѣем всего человекѣа; иногда же имя цѣлой вещи полагаем за єдину токмо часть оной, на примѣр, когда говорим: «Дом горит», – хотя не вся, но єдина єго часть горит, – и сей образ рѣчи нарицається у риторов еллински синекдохи. Сего ж рѣчи образа многія примѣры и в Священном Писаніи обрѣтаєм»¹⁶⁵⁶.

Крім ділянки біблійної герменевтики, філологічні методики та поняття відігравали надзвичайно важливу роль у ході перекладу Святого Письма та творів отців церкви. Загальна настанова полягала тут у тому, щоб точно відтворити прототип засобами іншої мови. Скажімо, Симеон Полоцький підкреслював, що «греческая святая писанія суть нам, славяном, прототіпон, еже єсть первообразное, от них же все книги наша преводим, ничесоже прилагающе или отемлюще, да совершеннѣ им уподобимся»¹⁶⁵⁷. Утім, досягти належної точності перекладу вдавалося, ясна річ, далеко не завжди. Чому? На це питання спробував відповісти Дмитро Туптало, оглядаючи історію перекладів грецьких «святих писань» руською мовою. Мовляв, «из начала убо греки, в Россію с Владимирем от Херсона пришедшии и російскаго языка поучившиися, и несовершенно російскую рѣчь уразумѣвши, переводили своя книги на російскій язык. Таже россияне, греческаго языка поучившеса и несовершенно греческую

¹⁶⁵⁵ *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 958–959.

¹⁶⁵⁶ *Прокопович Ф.* Истинное оправданіє правовѣрных христіан, крещенієм поливателним во Христа крещаемых. – Санкт-Петербург, 1724. – Арк. 14 зв.–15. Див. також: *Гаятовський І.* Месія правдивый. – Київ, 1669. – Арк. 124, 253, 256 зв.; *Полоцький С.* Жезл правленія, утвержденія, наказанія и казненія. – Москва, 1667. – Арк. 103; *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 566.

¹⁶⁵⁷ *Полоцький С.* Жезл правленія, утвержденія, наказанія и казненія. – Москва, 1667. – Арк. 71.

рѣчь зрозумѣвше, начаша преводити греческія книги на свой російській язык. Первѣе убо греческіи переводчики, російских нѣких рѣчей несовершенно уразумѣвши, на нѣкоторых мѣстѣх не против греческаго преложиша, такожде и російскіи переводчики, греческих нѣких рѣчей несовершенно познавши, на нѣких мѣстѣх не против греческаго положиша...»¹⁶⁵⁸. Текст перекладу міг іще більше відбігати від прототипу в ході подальшого переписування.

Цілком природно, справа значно ускладнювалася і в разі подвійного перекладу, скажімо, тоді, коли текст спершу перекладали з грецької чи латинської мови по-українському, а потім виникала потреба перекласти вже український текст по-російському. Саме про такий випадок говорив, зокрема, Феофілакт Лопатинський: «...Которая книги переведены и писаны в Малой Россіи, тѣх книг великороссійстїи южных и поморских стран народы разумѣти не могоша и паки бысть нужда предлагати с малороссійскаго (или сербскаго, или болгарскаго и проч.) писменѣ и нарѣчія на великороссійское писмо и нарѣчіе»¹⁶⁵⁹.

Причини розбіжностей між оригіналом (прототипом) та перекладом, мабуть, найвиразніше окреслив свого часу Паїсій Величковський, коли заходився наново перекладати цілий корпус творів святих отців, зокрема «Исихія, Діадоха, Макарія..., Филофея, Нила о молитвѣ, Фалассія, Григорія Синаита, Симеона Новаго Богослова слово о вниманїи и молитвѣ, Кассіана Римлянина о осьми помыслѣ и прочая»¹⁶⁶⁰. Він стверджував, що до цієї праці його спонукали наявні в перекладах численні помилки й «темні місця». Побачивши їх, каже Величковський, я «начал прилѣжно испытovati, откуда таковыя есть в книгах неясности и оскудѣнія грамматическаго разума, и по немощному ума моего постиженію обрѣтох, яко двѣ винѣ суть сея вещи: первая – неискуство древних с еллиногреческаго на словенскій язык книг преводителей; вторая – неискуство и нерадѣніе

¹⁶⁵⁸ *Тутало Д.* Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. – Київ, 1748. – Арк. 30 зв.–31.

¹⁶⁵⁹ *Лопатинський Ф.* Обличеніе неправды расколническія. – Москва, 1745. – Арк. 116.

¹⁶⁶⁰ *Величковський П.* Листи // Житие и писания молдавского старца Паисія Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григорія Синаита, Филофея Синайского, Исихія Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Полянмерульским о умном трезвении и молитве. – Москва, 1892. – С. 204.

неискусных преписателей, – и тогда уже совершенно отчаяхся увидѣти в словенских отеческих книгах правый и истинный разум, яковый обрѣтается в еллиногреческих таковых же книгах»¹⁶⁶¹.

А що може стати запорукою правильного перекладу? На це питання Величковський відповідав так. По-перше, перекладач повинен бездоганно володіти обома мовами. По-друге, він має добре розумітися на тих матеріях, про які йдеться в оригіналі. Іншими словами, необхідною передумовою правильного перекладу є належна освіченість перекладача. «...Преводителю книг, – наголошував Величковський, – должно есть быть совершенно учену и не точію во всем грамматическом ученіи и правописаніи и всесовершенном вѣдѣніи свойств обоих языков быть совершенно, но еще и самых высоких учений, піитики... и риторики, и философіи, еще же и самыя богословіи не перстом коснувшуся»¹⁶⁶². По-третє, у розпорядженні перекладача повинні бути гарні словники, адже переклад «книг без лексиконов таков есть, яково есть и дѣло художниково без орудій»¹⁶⁶³.

Звісна річ, Святе Письмо і твори отців церкви перекладали слово в слово. Переспів був можливий тут хіба що тоді, коли йшлося про Давидові псалми. Так, Симеон Полоцький у передмові до своєї книги «Псалтырь рифмотворная», написаної за зразком «Psalterza Dawidowego» Яна Кохановського, досить докладно розповідав читачеві про те, що таке переспів-«метафразис» і навіщо він потрібен. «Ниже да удивишися тому, читателю благочестивый, – зазначав він, – яко нѣкая словеса и цѣлыя стіхи обрящещи приданная, сіе бо суть во исполненіе разума или стихов. А идѣже нѣкая реченія отяшася, та за нужду, яко не вмѣстишася в стіхи мѣрою, обаче в разумѣ никако скудости дѣют. Еще идѣже измѣненіе нѣкое узриши, то нещуй свѣтлшаго ради истолкованія псалмов быти. Толкованіе бо не тѣми словесаы, яже суть в сущем бывають, но инѣми и удобнѣйшими, да сушаго неудобное откровенно будет»¹⁶⁶⁴. Власне кажучи, Симеон Полоцький розрізняє тут дослівний переклад (*translatio*) та переспів (*interpretatio*). Уже на схилку барокової доби Григорій Сковорода скаже про це domeжно просто й водночас domeжно виразно: «Перекладач (*translator*) ставить слово замість слова, як зуб замість зуба,

¹⁶⁶¹ Там само. – С. 198–199.

¹⁶⁶² Там само. – С. 202.

¹⁶⁶³ Там само.

¹⁶⁶⁴ *Полоцький С.* Псалтырь рифмотворная. – Москва, 1680. – Арк. 5 зв.–6.

а тлумач (interpres), наче ніжна годувальниця, кладе в рот своєму годованцеві розжований хліб і сік мудрості»¹⁶⁶⁵.

І питання перекладу, й деякі інші були тісно пов'язані з уявленнями про «славенську» мову, тобто про її походження, особливості, місце та роль у світі. Як правило, українські письменники XVII–XVIII століть говорили про те, що поява «славенської» мови припадає на часи зведення Вавилонської вежі, точніше, на часи Господнього «помішання мов»¹⁶⁶⁶. «...Язык славенскій, – писав, наприклад, Дмитро Туптало, – єдин от седмидесяти и двух от столпотворенія по размѣшеніи языков изшедшій, имже даде Бог племени Іафетовому глаголати...»¹⁶⁶⁷. Відтоді «славенська» мова обійняла величезні обшири, стала знаною («славною») в усьому світі, що засвідчує вже сама її назва. Здається, одним з перших цю думку виказав ще на початку XVII століття Захарія Копистенський. Я вже мав нагоду цитувати її, але нагадаю ще раз. «Язык славенскій», – писав він, звертаючись до князя Стефана Святополк-Четвертинського, – «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 Рымских ся тыкает границ, а от полудня з Грецією в сусѣдствѣ и в братерствѣ живет, на всход зась солнца над Чорным морем до Персії притягаєт, а у Ледоватого моря ся опираєт, на полноч з нѣмцами и которыи учасництво з ними мают отираєтсѣя»¹⁶⁶⁸. Схожі думки можна знайти також у Памви Беринди¹⁶⁶⁹, Іоїля Труцевича¹⁶⁷⁰ та інших православних авторів. При цьому вони, як я вже зазначав, наполегливо підкреслювали тісний зв'язок «славенської»

¹⁶⁶⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 1007 прим.

¹⁶⁶⁶ Див.: Буття 11: 6–7.

¹⁶⁶⁷ Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 624; пор.: Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 250.

¹⁶⁶⁸ Копистенський З. Присвята князю Стефану Святополк-Четвертинському книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Тітов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 74–75.

¹⁶⁶⁹ Беринда П. Присвята Теодору Копистенському книги «Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Тітов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 84.

¹⁶⁷⁰ Труцевич І. Предословіє // Беринда П. Лексікон славенороскій и имен толкованіє. – Кутейно, 1683. – С. 1.

мови з мовою грецькою. Наведу ще раз слова того-таки Захарії Копистенського: «...Маєт бовѣм язык славенскій таковуу в собѣ силу и зацность, же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад свой приличне и нѣяко природне он берет и пріймуєт, в подобныи спадки склоненій и сочиненія падаючи, венц и найзвязнѣйшее сложное грецкое слово подобным также звязным и сложным по-славенску выложити ест можно, чого иншим жадным, а нѣ латінским, не доказати языком, чого доводом ест, же латінскіи переводники таковыи слова обширне з околичностями на своей прекладают язык, многими околичностями ширити мусят»¹⁶⁷¹. Щось подібне значно пізніше буде стверджувати й Паїсій Величковський¹⁶⁷². Звісно, це – риторика, спрямована на те, щоб потвердити авторитет «славенської» мови як мови сакральної. Принаймні навряд чи вона була, скажімо, більш «економічною» порівняно з тією ж таки латиною. Але православним авторам належало на тому, щоб показати грецьке ество «славенської» мови та своєї культури взагалі. Ось що писав, наприклад, Дмитро Туптало про «славенські» імена, покликаючись при цьому на літопис Нестора. Мовляв, колись давно «славяне не вѣдущій Бога в нечестіи своем не таковыми именами нарицахуся, каковыми нынѣ мы, православніи хрістіане, нарицаємся, но имена их бяху по нечестивому их обычаю, якоже сіи: Кій, Щек, Осколд, Дир, Гостомысл, Олег, Святополк и прочіи князи рускіи. Боляре же вышгородскіи: Блуд, Путша, Слович, Телец, Ляшко и прочіи, а от князя Олега посланыи из Кієва в греки построєнія ради міра бяху лица именами сіи: Карлофарлос, Велмуд, Рулав, Стелмид, всѣ нѣкіи дикіи имена их бяху, по крещеніи же святом пріѣша имена от грек, якоже и мы нынѣ нарицаємся...»¹⁶⁷³.

¹⁶⁷¹ *Копистенский З.* Присвята князю Стефану Святополк-Четвертинському книги «Бєсѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всєзбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 74.

¹⁶⁷² *Величковський П.* Листи // *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных его другом и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве.* – Москва, 1892. – С. 203.

¹⁶⁷³ *Туптало Д.* Поученіє на пречестную память великаго учителя Ніколая, архієпископа Мірлікійскаго // *Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго:* В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 412–413.

Зрештою, як підкреслювали православні автори, сама слов'янська абетка походить від греків. Так, Лазар Баранович, покликаючись на Матвія Стрийковського, у своєму полемічному трактаті «Нова міра старої віри» казав: «...Михаїл Куроплят, константинопольський імператор, воюючи з болгарами – словаками народу руського, – які на той час нападали на грецьку державу й захопили Тракію, а також частину Далмації, після численних битв помирився з ними 790 року від Різдва Христового, а на знак дружби та остаточного примирення послав усім болгарам і словакам у дарунок глаголичні літери: «аз», «буки», «віді» та інші, які на той час були вигадані й винайдені з грецьких передовсім для словаків...»¹⁶⁷⁴.

Цікаво відзначити й таку обставину. Думка, згідно з якою «служби, чи літургії, руської не було аж до часу винахідників слов'янської мови Кирила та Мефодія»¹⁶⁷⁵, за часів бароко існувала на тлі іншої, за якою «слов'янське письмо винайшов ще св. Ієронім, а після нього розвинув Кирило...»¹⁶⁷⁶. При тому і римо-католики, і греко-католики ніколи не забували наголосити, що дозвіл правити службу Богу послов'янському Кирило та Мефодій одержали від папи Римського Адріана II, тимчасом як греки чинили всілякий спротив новації солунських братів, «кажучи, що то була тримовна ересь, тобто ересь проти трьох мов: грецької, латинської та гебрійської»¹⁶⁷⁷.

У ході церковно-релігійних суперечок, тобто на теренах полемічного богослів'я, не раз зринали й питання, сказати б, історико-літературного характеру. Наприклад, Петро Могила, сперечаючись із Касіяном Саковичем, який стверджував, що усна проповідь з'явилася в Україні значно пізніше, ніж на католицькому Заході, подає досить просторий екскурс в історію української церковної риторики. У ві-

¹⁶⁷⁴ Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 92–93.

¹⁶⁷⁵ [Mohyla P.] Λίθος, або Камієнь з проcy prawdy Cerkwie świętey prawosławney Ruskiey... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 126 (зауваження на берегах).

¹⁶⁷⁶ Gwagnin A. Zbiór dzieiowpisow polskich we czterech tomach zawarty. Tom czwarty. Kronika Sarmacyi Europejskiej Alexandra Hrabiego Gwagnina. – Warszawa, 1768. – S. 314. Див. також: Bielski M. Zbiór dzieiowpisow polskich we czterech tomach zawarty. T. I: Kronika Marcina Bielskiego. – Warszawa, 1764. – S. 10.

¹⁶⁷⁷ Żochowski C. Colloquium Lubelskie między zgodną y niezgodną bracią narodu Ruskiego... – Leopoli, 1680. – S. 22. Див. також: Kulesza J. A. Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 44–45.

зії Петра Могили історія жанру проповіді в Україні розпочинається з IX століття, тобто від часу місіонерської діяльності святих Кирила та Мефодія, оскільки про Христову віру Русь уперше почула саме від них. Пізніше, у 955 році, княгиня Ольга «слуханням слова Божого, тобто шляхом казання», була навернена в християнство в Константинополі. Повернувшись до Києва, вона вже сама «виголосила казання про святу християнську віру перед своїм сином Святославом». А ще через кілька десятиліть Володимир Великий навернувся до грецької віри після того, як послі, натхнені Святим Духом, виголосили перед ним казання (очевидно, Могила має на думці славетну «промову філософа» з літопису Нестора). Такими були, каже київський митрополит, перші кроки усної проповіді в Україні. А справжнього розвитку ця проповідь, на думку Могили, набула за часів князювання Ярослава Мудрого, який був великим князем київським у 1016–1054 роках. Саме в цей час в Україні засновуються школи, поширюються науки, з'являється чимало перекладів із грецької мови. Якщо ж Ярослав Мудрий «про всі ці справи так піклувався, то мав далеко більше піклуватися про казання, яке, з огляду на наявність учених людей, поза сумнівом, виголошували в храмах напам'ять». Недаром же, починаючи із середини XI століття, маємо чимало писаних казань. Досить пригадати хоч би «Кипріяна й Григорія Цамблаків, а також інших священників і ченців, як-от Кирила Турівського та багатьох інших, які, коли вже вміли писати [казання], то напевно й виголошували напам'ять і люд Божий навчали». Таким чином, робить висновок Могила, усні казання були в Україні від часу хрещення¹⁶⁷⁸.

Варто зазначити, що, згідно з уявленнями українських барокових авторів, наша літературна традиція зародилася задовго до Володимироваго хрещення. Скажімо, Дмитро Туптало, називаючи «лѣто от Рождества Христова седмь сот девятыдесятое» датою запровадження слов'янського письма¹⁶⁷⁹, зазначав, що вже «от того времени Рос-

¹⁶⁷⁸ Див.: [Могила П.] Λίθος, або Kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławney Ruskiej... // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1893. – Ч. I. – Т. IX. – С. 346–351.

¹⁶⁷⁹ Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 637. Пор.: Gwagnin A. Zbior dzieiowisow polskich we czterech tomach zawarty. Tom czwarty. Kronika Sarmacyi Europejskiej Alexandra Hrabia Gwagnina. – Warszawa, 1768. – S. 314; Baranowicz Ł. Nowa miara starej wiary. – Nowogrod-Siewierski, 1676. – S. 92–93.

сія наша нача писанія и книги имѣти и дѣянїя своя написовати»¹⁶⁸⁰. Як бачимо, зародження літописної традиції Туптало відносив до кінця VIII століття. Чому ж тоді від того часу не дійшло жодних пам'яток? Барокові письменники гадали, що ті пам'ятки просто зникли в перипетіях численних війн і руйнувань, а особливо під час Великого західного походу монголів 1236–1242 років, коли були зруйновані й спалені численні руські міста, зокрема й столиця колись могутньої Руської монархії – Київ. «...Єгда безбожный он царь татарскій Батїй, – писав, наприклад, Йоасаф Кроковський, – огнем и мечем землю Рускую повоевал, преславный и прекрасный град Кїев разори и пуста его сотвори, тогда и книги лѣтописцев пожжена быша, и мало что послѣднему роду оста вѣдомо о тѣх, яже бяху в прежняя времена за великих князей кїевских»¹⁶⁸¹.

Такі, сказати б, «історико-літературні» спостереження чимало важили й тоді, коли йшлося про з'ясування автентичності якогось твору. Цікавою в цьому сенсі є, наприклад, суперечка щодо «Кирилової книги», укладеної протопопом московського собору Чернігівських чудотворців, друкарем і богословом Михайлом Роговим і виданої в Москві у квітні 1644 року. Як відомо, основу цієї книги складає знаменитий полемічний трактат Стефана Зизанія «Казання святого Кирила, патріарха Єрусалимського, про антихриста та його знаки». Утім, старообрядці часто вважали «Кирилову книгу» справжнім твором святителя Кирила Єрусалимського. Доводячи, що це не так, що «...книга, нареченная Кїриллова, не Кїриллова, но Зизанїева есть, который по своему имени посѣял зизанїя, то есть плевелы...»¹⁶⁸², Феофілакт Лопатинський висував, зокрема, ось такі аргументи. По-перше, «отцы святїи, толкующе какую книгу, не прїемлют на себе тоя книги писателя имене, но своим доволствуются, а Зизанїй похитил на себе Кїриллово имя, а свое скрыл»¹⁶⁸³. По-друге (і це значно важливіше), «толкователи божественных писанїй не отступают от того писанїя, еже толкуют, к тому же и различїе полагают между Божїими

¹⁶⁸⁰ Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненїя святого Димитрія, митрополїта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 637.

¹⁶⁸¹ Кроковський Й. Повѣсть о честных мощах святяго великомученицы Варвары // Кроковський Й. Акафіст святїй великомученицѣ Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 51 зв.

¹⁶⁸² Лопатинський Ф. Обличенїе неправды расколнїческїя... – Москва, 1745. – Арк. 138.

¹⁶⁸³ Там само. – Арк. 139.

и своими словесы так, что всяк познати может, кая суть сущя Божия словеса, а кая толкованіе... А Зизаній со святым Кіріллом не тако поступил, но, предложив нѣкую часть оглашенія 15-я Кіріллово, пошел, куды хотѣл, а на Кірілла болше и не оглянулся, и не сказал, гдѣ конец словес Кірілловых»¹⁶⁸⁴. Можливо, тут влади́ка Феофіла́кт у полемічному запалі й перебільшує, бо насправді Стефан Зизаній викладає по черзі «знаки» прише́ста антихриста, взяті з 15 Слова святи́теля Кирила, а потім пропонує їхнє тлумачення, чи, як він каже, «вырозу́мѣня» («wyrozumienie»). Інша справа, наскільки коректною була Зизанієва герменевтика. Уже на початку ХХ століття Кирило Студинський стверджував, що трактат Зизанія – це «фальсифікат в цілім того слова значінню»: «Дещо з проповіді св. Кирила Зизаній пропустив, не одно перекрутив, а багато додав від себе, роблячи се так зручно, що нераз годі відріжнити, де кінчать ся слова св. Кирила, а починають ся його власні»¹⁶⁸⁵. Для Лопатинського багато важить навіть така, на перший погляд, третьорядна деталь, як авторська самооцінка. Недарма він звертає увагу на те, що «мнимый Кірілл¹⁶⁸⁶ зѣло свою книгу похваляет, нарицая ю доброю, предоброю, блаженною... И кто от древних отец таковыя похвалы книгам своим даст? В книгах святых отец и учителей ни у единого таких похвал о себѣ составленных обрящещи, от иных, прочетших я, имѣют великія похвалы, а от себе не хвалятся, и не токмо древніи (от них же есть Кірілл Іерусалимскій), но и новѣйшіи добрѣ ученіи не имѣют обычая похваляти свои книги, но от иных хваленія или хуленія дожидаются...»¹⁶⁸⁷.

До речі, щодо «хваленія и хуленія». У працях наших богословів можна знайти доволі цікаві зауваження й про біжучу літературу, так би мовити, «літературно-критичні відгуки». Ясна річ, ця «критика» доволі специфічна. По-перше, вона спрямована більшою мірою на автора, а не на його твори. По-друге, ця «критика» завжди більше чи менше «зацікавлена», тобто більше чи менше необ'єктивна. Недаром у численних барокових віршах «на Зоїла», таких собі

¹⁶⁸⁴ Там само.

¹⁶⁸⁵ *Студинський К.* Передмова // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V. Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. VII–VIII.

¹⁶⁸⁶ Тобто Стефан Зизаній.

¹⁶⁸⁷ *Лопатинський Ф.* Обличеніє неправды расколническія... – Москва, 1745. – Арк. 138–140 зв.

превентивних відповідях на можливі критичні закиди, наші автори наполегливо підкреслювали цю обставину:

Хулник стіхов Омирих нѣкто Зоіл бяше,
 писанієм си славу онаго терзаше.
 Но ничто успѣ в людех, всѣми то познася,
 яко с зависти его та хула зачася¹⁶⁸⁸.

По-третє, ця «критика» не є власне літературною і знов-таки об'єктивною ще й тому, що перебуває в контексті полемічного богослів'я, точніше кажучи, в контексті надзвичайно напружених змагань між представниками різних релігій та церков. Саме в цій стратегії, наприклад, Кипріан Жоховський¹⁶⁸⁹ і Теофіл Рутка¹⁶⁹⁰ поцінювали книжку Іоанікія Галятовського «Старий Західний костел», а сам Галятовський у своїх «Фундаментах»¹⁶⁹¹ – «Ієрархію» Івана Дубовича, «Люблинський синод» Кипріана Жоховського чи «Перспективу» Касіяна Саковича. Ясна річ, що філологічні спостереження важать тут передовсім як аргументи на користь тих чи інших полемічно загострених богословських ідей. Скажімо, досить докладний порівняльний аналіз текстів дозволяє Теофілові Рутці встановити залежність книжки щойно згаданого Іоанікія Галятовського від численних латинських джерел: «Dormi secure», Ансельма Кантерберійського, Вінсента із Бове, Лаврентія Сурія та інших¹⁶⁹², а на цій підставі зробити висновок про те, що все знання православного автора має за джерело католицькі книжки. Так само він указує й на те, що пишний панегірик поета-лауреата Стефана Яворського «Pełnia nieubuwaiącey chwały...» створено згідно з приписами «єзуїтської риторики та поезики»¹⁶⁹³. І це знов-таки є під-

¹⁶⁸⁸ Полоцький С. Псалтырь рифмотворная. – Москва, 1680. – Арк. 139.

¹⁶⁸⁹ Див.: Żochowski C. Colloquium Lubelskie między zgodną y niezgodną bracią narodu Ruskiego... – Leopoli, 1680. – S. 67–69.

¹⁶⁹⁰ Див.: Rutka Th. Goliat swoim mieczem porażony, to iest Ioanicjus Galatowski, archimandrita Ielecki, przeciw pochodzenia Ducha S. od Syna y o Kościołowi Rzymskiemu piszący. – Lublin, 1689; Rutka Th. Chorągiew zgody y pokoju... – Lublin, 1691. – S. 67.

¹⁶⁹¹ Див.: Galatowski I. Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują... S. I., 1683. – S. 13, 51, 81–84, 86–90.

¹⁶⁹² Див.: Rutka Th. Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego... – Lublin, 1696. – S. 208.

¹⁶⁹³ Ibidem. – S. 209.

ставою для того, щоб стверджувати, що «справжньою» Христовою церквою є церква Західна, а не Східна.

Зрештою, українські богослови часів бароко створили досить цікаву й глибоку «філософію імені». Я не буду розглядати всіх її аспектів. Зупинюся лиш на кількох, що здаються мені найважливішими. Судячи з усього, наші богослови схилялися до того трактування «імені», що його подав Платон у своєму «Кратілі»: назва речі та її ество – одне й те саме. Мабуть, уперше в літературі українського бароко цю думку чітко сформулював Касіян Сакович у своєму «Трактаті про душу» (1625), зацитувавши старий латинський віршик: «*Conveniunt rebus nomina saepe suis*»¹⁶⁹⁴. Пройде ще трохи часу, і Тарасій Земка у своїй передмові до київського видання «Службника» 1629 року скаже те саме вже по-українському: «Всякая вещь от имен себѣ налагаемых свойство свое являет»¹⁶⁹⁵. Розбіжність між «ім'ям» речі та її еством трактували тоді, здається, усього лиш як наслідок первородного гріха – не більше. Мовляв, до гріхопадіння Адам і Єва володіли знанням природи речей, тобто «внутрняя самая вещи поразумѣвали ясно, що видѣти есть от назвиск и имен нареченных от Адама коєй либо вещи, изображающих самое естество каждой з особна. Сіе бо доводом есть великія в Адамѣ бывшея премудрости, понеже тако кую либо вещь нарече, яко и нареченіе со естеством тыя и естество с нареченіем ся согласует всяческая»¹⁶⁹⁶. Ясна річ, можна було й не погоджуватися із цим судженням. Скажімо, добре знаний багатьма українськими авторами XVII–XVIII століть Фавст Социн¹⁶⁹⁷ був переконаний у тому, що «Бог не створив «*niczego w postaci doskonalej*», тому Адам до гріха не володів якоюсь надприродною мудрістю, а гадка про те, що він «дав тваринам назви, згідні з їхніми внутрішніми рисами», не має під

¹⁶⁹⁴ «Назви відповідають своїм речам» (лат.) [Сакович К. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 496.

¹⁶⁹⁵ Земка Т. Друга передмова до Службника 1629 р. // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в. в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 200.

¹⁶⁹⁶ Начатки догматико-нравоучительного богословія. – Почаїв, 1770. – С. 309. Пор., наприклад: *Benjamin W. Allegorien kultureller Erfahrung: Ausgewählte Schriften 1920–1940.* – Leipzig, 1984. – S. 102.

¹⁶⁹⁷ Про поширення соцініанства в старій Україні див.: *Левицкий О. И.* Предисловие // Архив Юго-Западной России. – Ч. I. Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648 гг.). – Киев, 1883. – Т. VI. – С. 1–182.

собою жодного ґрунту: «Це не вимагало якоїсь особливої мудрості. Він міг дати тваринам відповідні назви й на підставі їхніх видимих рис. Так само, як своїй дружині дав ім'я Єва, оскільки вона мала виводити на світ інших людей¹⁶⁹⁸, так воліві він дав назву від рогів¹⁶⁹⁹, а іншим тваринам на підставі голосу чи вигляду»¹⁷⁰⁰.

Розгортання філософії «імені» в перспективі Платонового «Кратіла» означало водночас спробу досягнути ноуменальний світ («космос ноетос») шляхом досягнення символічної природи слова та образу. В межах цієї парадигми навіть окрема літера досить легко може набувати ознак видимого образу чогось невидимого, як, наприклад, ось у цих віршах Івана Максимовича:

А треуголно Тройцу знаменуєт,
 Нераздѣлимое в нем всѣм се показуєт.
 А три углы имѣет, всѣ сіи суть равны
 От єдина исходят взирающим явны¹⁷⁰¹.

Інакше кажучи, досягнення семантики слова – це не що інше, як досягнення природи речей. Ось як Феофілакт Лопатинський пояснював, скажімо, те, чому Син Божий був названий «Ісусом». Це ім'я, зазначає богослов, напрочуд пасує Христові, оскільки «то бо он сотворил дѣлом, еже сим именем изьявляється». А далі Лопатинський подає ось такий етимологічний екскурс: «Имя *Iycyc* знаменуєт «спаситель», а он спасет люди своя от грѣх их... Сей разум имене в еврейском языкѣ». Те саме значення має це слово й у грецькій мові, оскільки воно «пишемое с итою производится от реченія *ίαω, ίω*, «врачую,

¹⁶⁹⁸ Єва – євр. *ḥawwāh*. У Першій книзі Мойсеевій: Буття 3: 20 сказано: «І назвав Адам ім'я своїй жінці: Єва (*ḥawwāh*), бо вона була мати всього живого (*ḥāy*)». У Септуагінті ім'я *Хавва* перекладено тут словом *Ζωή* ('життя'), а трохи далі (4: 1) – просто транслітеровано: *Eva*. Асоціація імені *ḥawwāh* з дієслівним коренем *ḥуу* («жити») для єврейської мови цілком природна, оскільки тут незрідка трапляється чергування приголосних *w* і *y*. Однак важко сказати, наскільки достеменною є ця етимологія. Принаймні Памва Беринда стверджував, що ім'я Єва означає «жизнь, живот, або жива, або живячіа» [*Беринда II*. Лексікон славенороскій и имен толкованіє. – Київ, 1627. – Ст. 401].

¹⁶⁹⁹ Ідеться, наприклад, про гр. *κεραός* – «рогатий».

¹⁷⁰⁰ *Socyn F.* Wykłady rakowskie // *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki.* – Warszawa, 1978. – S. 448.

¹⁷⁰¹ *Максимович І.* Богородице Дѣво. – Чернігів, 1707. – Арк. 93 зв.

исцѣляю, спасаю от болѣзни» и прочая. Будущее *ἰασω*, от того аорист *ἴασα*, от того *Ἰησοῦς* премѣненіем *α* та *η* по обычаю діалекта греческаго, будет *Иисус*, еже есть «врач, исцѣлитель, спаситель» и прочая»¹⁷⁰².

Та, мабуть, найбільш яскравою спробою осягнення буття через слово за часів українського бароко стала філософія символічних форм Григорія Сковороди, який, добачаючи між текстом Біблії та космосом якісь фундаментальні паралелі, перетворив «священну філологію» на онтологічний інструментарій, тобто на форму сходження людини до Абсолютного шляхом осягнення єства слова. Справді, філософ проводив дуже чітку межу між словом людським (профаним) і словом Божим (сакральним). «У смертних, – каже один із персонажів діалогу «Алфавит», – часто именем величаються неимушіє существа его. У Бога не так. У его имя и существо есть тождеством; как только назвал, так вдруг и естество дал»¹⁷⁰³. Ясна річ, саме звідси випливає, зокрема, така пильна увага Сковороди до етимології, коли йшлося про біблійні матерії.

Етимологізування філософа – досить тонка річ. Наведу всього кілька прикладів. Ось він пише: «Нелзя имѣть очей лучших, как Авраамовы. Они одни видят овна, держамаго рогами в садѣ савек»¹⁷⁰⁴. *Пасха!* Савек значит хврастіє». Чому Сковорода каже, що «савек» – це «хврастіє», тобто зарості? У Книзі Буття 22: 13 мова йде про ягня, котре заплуталось рогами в заростях. «Зарості» в єврейському тексті позначені рідкісним словом *sevaḥ* (*śəḇaḥ*), яке в Септуагінті перекладено «ἐν φυτῶ σαβεκ» («в рослині сабек»). Мабуть, перекладач подумав, що *śəḇaḥ* – це назва якогось певного виду рослин. Тим часом грецьке *φυτόν* вживається передусім стосовно садових рослин і дерев. Може, саме звідси й пішла пізніша інтерпретація «ἐν φυτῶ σαβεκ» як «в садѣ савек». Отже, витлумачуючи слово «савек» як «хврастіє», Сковорода, поза сумнівом, нав'язується саме до його найглибшого етимологічного значення.

Щось подібне можна бачити й тоді, коли філософ пише: «Гора сія, Аварим, тож значит, что пасха»¹⁷⁰⁵. Аварим (*āḇārīm*) – це назва гірського хребта, який пролягає на схід від Йордану. Вона походить

¹⁷⁰² Полоцький С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 78–78 зв.

¹⁷⁰³ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 678.

¹⁷⁰⁴ Парафраза Першої книги Мойсеєвої: Буття 22: 13. Пор.: «держимый рогами в садѣ савек».

¹⁷⁰⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 343.

від дієслівного кореня *`ābār*, що означає «проходити, переходити, пересікати». Септуагінта й Вульгата віддзеркалюють цю семантику, наприклад, при перекладі Книги пророка Єремії 22: 20 «*wəṣṣā`āqī mē`ābārīm*» («і кричи з Авариму»): «καὶ βόησον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης» («і кричи до меж моря»); «et clama ad transeuntes» («і кричи до тих, хто переходить»). А за народною етимологією, зафіксованою в Книзі Вихід 12: 27, «це жертва – Пасха (*zeḇaḥ-pēsah*) для Господа, що обминув був (*pāsah*) дома Ізраїлевих синів в Єгипті». І хоч зв'язок між словом *pēsah* та дієсловом *pāsah* («проходити, перестрибувати, накульгувати, захищати, щадити») залишається проблематичним, Памва Беринда у своєму словнику тлумачив слово «пасха» саме як «перестье»¹⁷⁰⁶. Ось звідси й сквородинська етимологія.

Та навіть коли етимологізування письменника не надто певне, воно завжди цікаве. Принаймні для самого Сквороди воно важить дуже й дуже багато. Згадаймо початок діалогу «Асхань», коли він намагався пояснити, чому назвав свій твір саме так: «Дух велѣл, да наречется Асхань. Асхань есть дщерь Халева, вшедшаго в землю обѣтованную. Значит красота. Он ее отдает братаничу своему в супругу за то, что достал град Арвок¹⁷⁰⁷. Сей град иначе называется Хеврон, сирѣчь дружба и град писмен»¹⁷⁰⁸. Чому Скворода каже, що ім'я «Асхань» означає «краса»? Мабуть, тому, що значення цього імені пов'язують зі словом «ножна спряжка, браслет»¹⁷⁰⁹. Про красиві ножні браслети доньок Сіона йдеться в Книзі пророка Ісаї: «і дзвонять спряжками на ногах своїх (*tə`akkāsānāh*)»¹⁷¹⁰; «поскидає Господь окрасу спряжок на їхніх ногах (*tip`eret hā`ākāsīm*)»¹⁷¹¹. І, судячи з усього, саме під впливом цих віршів Скворода пов'язав ім'я «Асхань» зі словом «краса». А от далі в Сквороди пішла плутанина, бо він змішує назви двох міст: Давір (*dāvīr*, *Devir*) та Хеврон (*hebrōn*). Згідно з Книгою Ісуса Навина, Давір раніше називали Кіріаф-Сефер (*qiryat-sēper*, *Кір'ят-Сефер* – у буквальному сенсі «місто книги, сувою», в Септуагінті: «*πόλις γραμμάτων*»,

¹⁷⁰⁶ Беринда П. Лексикон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 444.

¹⁷⁰⁷ Див.: Книга Ісуса Навина 15: 16–17.

¹⁷⁰⁸ Скворода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 292.

¹⁷⁰⁹ The Interpreter's Dictionary of the Bible. – Nashville, 1990. – Vol. 1. – P. 27.

¹⁷¹⁰ Книга пророка Ісаї 3: 16.

¹⁷¹¹ Книга пророка Ісаї 3: 18.

звідси – «град писмен» у Єлизаветинській Біблії та в Сковороди), а Хеврон – Кіріаф-Арба (*qiryat ʿarbaʿ*, *Кір'ят-Арба*, у Септуагінті: «*πόλις Ἀρβόκ*», «град Арвок» – у Сковороди)¹⁷¹². У словнику Памви Беринди слово «Хеврон» витлумачено так: «Хеврон: товариство, учасництво, або пристаньє, або заклинаньє, або зависть»¹⁷¹³. Єврейське *ḥebrôn* справді асоціюють із дієслівним коренем *ḥbr*, що означає «зв'язувати, об'єднуватися, укладати спілку». Отже, Хеврон – це «союз». А назва «Кір'ят-Сефер» могла виникнути внаслідок народної етимології, хоч від початку, найімовірніше, звучала інакше: «Кір'ят-Софер» (*sōp̄ēr*), що означає «місто писця».

Так чи інакше, етимологізування Сковороди – це своєрідна містагогія (форма сходження до Бога через слово) не лише тоді, коли мова заходить про Божі імена чи біблійну герменевтику, але й щоразу, коли, поширюючи методика тлумачення біблійних віршів у так званому «далекому» контексті на всю вербальну сферу, наш філософ вибудовує численні етимологічні вервечки на підставі «словесних гомологізмів» (*parallelismus verbalis*). Зрештою, і греко-римська риторика (Аристотель, Квінтіліан, Ціцерон), і середньовічна християнська традиція (Єронім Стридонський, Августин, Ісидор Севільський) вважали за можливе пізнавати єство речі шляхом тлумачення її імені, а отже, шлях пізнання природи речей поставав тут шляхом від *verba* до *res*.

Таким чином, українське барокове богомислення має у своєму складі цілу низку різноманітних, передовсім граматичних та риторичних ідей, пов'язаних із тлумаченням та перекладом текстів, філософією «імені» тощо, які не лише, сказати б, утворюють свого роду «філологію на маргінесах», але й присутньо структурують різні методики осягнення Бога через слово.

¹⁷¹² Пор.: «и изыде оттуду Халев на живущих в Давирѣ: имя же прежде бяше Давіру град писмен» (Книга Ісуса Навина 15: 15).

¹⁷¹³ Див.: Беринда П. Лексікон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 471.

ВИСНОВКИ

Ну ось, дорогий Читачу, і підійшла до кінця наша розмова про українську літературу часів бароко в її зв'язках із філософією. Ясна річ, робити якісь остаточні висновки щодо цього питання мені навряд чи випадає. Чому? По-перше, тому, що я не розглянув та й не міг розглянути всіх можливих аспектів цієї досить складної проблематики. По-друге, українська барокова література ще не вивчена як слід. Я вже не кажу про те, що переважна більшість тогочасних поетик, риторик, курсів філософії та богослів'я взагалі не видана. І все ж таки, мені здається, розглянутий матеріал дає підстави для трьох коротких висновкових тез. Вони такі:

1. Література українського бароко дуже тісно пов'язана з філософією. Я б навіть ризикнув стверджувати, що цей зв'язок є характерною рисою нашої тогочасної літератури. А різні його форми можна поділити на дві групи: а) філософія літератури та б) літературно-філософська конвергенція.

2. У ділянці філософії літератури провідну роль відігравали поняття «образ» і «наслідування». «Образ» у різних його аспектах наші барокові письменники трактували як спосіб існування небесної та земної ієрархії, особливий модус буття, одним із проявів якого є література. Тим часом «наслідування»-μίμησις вони розглядали, з одного боку, як «наслідування природи» (*imitatio naturae*), а з другого – як «наслідування взірців» (*imitatio operis*) у межах аристотелівської – рідше платонівської – міметичної моделі. Словом, українська філософія літератури часів бароко була позначена виразними рисами «естетики тотожності», хоча концептні образи та пов'язана з ними мода на новизну створювали ситуацію «суперечки давніх

з новими». Ще одним важливим проявом нашої філософії літератури часів бароко була морфологія тексту, заснована на екстраполяції відповідних моделей біблійної герменевтики на всю сферу словесності. Коли ж йшлося про часові виміри літератури, тоді на передній край виходила ідея «безпочатковості істини».

3. Різні форми літературно-філософської конвергенції були зумовлені риторичним способом письма, який на всіх щаблях свого розгортання (*inventio, dispositio, elocutio*) моделював однакову структуру раціональності поетичного, власне риторичного та філософського слова. Саме тому найважливіші образи української барокової літератури були носіями етичних, екзистенційних, метафізичних та інших ідей. Саме тому можна було використовувати, наприклад, Аристотелеві категорії чи «дерево» Порфирія в ролі композиційних кліше, а категорії граматики й риторики – у ролі інструментів «сакральної філології». Звідси ж такі походили й численні літературно-філософські жанри із «сократівським» діалогом включно. Мені здається, що все це перетворювало літературу на форму сходження до Абсолютного через слово.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

А

- Аарон 130, 131
Абу-ль-Аль 135
Августин Аврелій 15, 16, 29, 39, 87, 138, 166, 178, 213, 216, 322, 360, 361, 395
Аверинцев С. С. 53, 62, 67, 121, 169, 210, 215
Авраам 138, 139, 153, 195, 198, 272, 393
Аггей 125
Агрікола Йоганн 222
Адо П. 241
Адріан II, папа Римський 386
Азарія 153
Алімпій Печерський 65
Алківіад 10, 15, 75, 91, 236
Аль-Мукаддасі 147
Альберт Великий 29
Альбін 99
Альціаті Андреа 294
Амвросій Медіоланський 29, 138
Амос 15, 350
Амфілохій Гіппонський 193
Анаксагор 27, 29, 153, 159
Ананія 153
Ангел Сілезій 266
Андрієвський А. 198
Андрій Критський 311
Андрій Первозванний 146
Андрушко В. А. 11, 30, 71, 377
Андрял Андреас 31–32
Ансельм Кантерберійський 29, 390
Антисфен 29, 154, 230, 337, 349, 354
Антоній, митр. 62
Антоній, учень Симеона Стовпника 189
Антоній Великий 160
Антоній Печерський 158
Апеллес 41, 85, 86
Аполлоній Тіанський 211
Апулей 361
Арат Солійський 157
Аристіпп 29, 159
Аристотель 10, 11, 12, 13, 25, 26, 27, 29, 53, 57, 68, 93, 97, 103, 108, 117, 143, 144, 155, 156, 157, 158, 159, 172, 174, 185, 199, 200, 201, 202, 204, 215, 231, 233, 241, 278, 279, 331, 332, 344, 395, 397
Аристофан 302
Артюшков А. 237
Архангельський А. 170
Архілох 211
Ауербах Еріх 53, 135
- ### Б
- Багалій Дмитро 32, 206, 207, 219, 224
Багмут А. 229

- Багмут Й. 229
Барабаш Ю. 207
Баранович Лазар 25, 26, 29, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 48, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 65, 76, 83, 84, 85, 89, 92, 98, 108, 109, 123, 132, 133, 137, 144, 155, 159, 176, 178, 180, 202, 203, 204, 205, 208, 210, 211, 220, 226, 227, 231, 233, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 263, 264, 273, 278, 279, 281, 283, 287, 314, 322, 331, 335, 343, 344, 352, 370, 386, 387
Барвінський Б. 171
Баткин Л. М. 373
Бахтін Михайло 110, 304, 338, 339, 345, 348, 360, 361, 365, 368, 369, 373, 375
Башляр Гастон 30
Беклешов Олександр 214
Белларміно Роберто 29, 94
Белозерский Н. 259, 287, 319
Беньямін Вальтер 6, 391
Бергсон Анрі 53
Бердяев Микола 209, 312, 339
Беринда Памва 12, 44, 124, 138, 139, 168, 175, 242, 253, 264, 316, 321, 368, 377, 384, 392, 394, 395
Бернар Клервоський 29
Біда К. 115
Білобоцький Андрій 334
Біон Бористеніт 27, 29, 154, 159, 361
Блоницький Яків 377
Бобкова В. 229
Богун Іван 319
Боецій Северин 11, 29, 67, 73, 159
Боккаччо Джованні 302
Бонавентура 29
Боржковський В. 334
Боттічеллі Сандро 162
Брант Себастьян 213, 215, 220, 221, 223, 227
Братковський Данило 32, 96, 216, 231, 254, 318
Брехт Бертольд 108
Бруно Джордано 93
Будний Симон 129
Буланин Д. М. 171
Буслаев Ф. 69, 224, 276
Бухнер Август 378
Бучинський-Яскольд Олександр 159
Буше Франсуа 162
- В**
- Валла Лоренцо 211
Варвара, св. 60, 65, 66, 77, 180, 216, 250, 274, 290, 388
Варлаам Індійський, св. 158
Варнава, ап. 138
Варрон Марк Теренцій 361
Василій Великий (Кесарійський) 29, 37, 48, 138, 228, 340
Василь Максимович 83, 328, 329
Василь Суразький 289
Вега Карпіо Лопе Ф. де 106
Величко Самійло 32, 258
Величковський Іван 32, 95, 189, 190, 206, 246, 256, 263, 279, 281, 282, 283, 322
Величковський Паїсій 37, 44, 59, 61, 65, 77, 168, 170, 182, 248, 250, 266, 274, 377, 382, 383, 385
Вельфлін Гайнріх 107, 158
Вергілій Марон Публій 14, 68, 74, 141, 159, 210, 285, 308
Верлі Макс 30
Веселовський Олександр 67, 68, 334, 335
Вишенський Іван 56, 60, 65, 97, 144, 155, 156, 168, 169, 170, 225, 261, 265, 673, 283, 363
Вишневецький Ярема 145
Віда Марко Джіроламо 158
Вінсент із Бове 390

- Віталій Дубенський, ієром. 20, 81, 89, 216, 225, 262, 303, 370
 Вітгенштайн Людвіг 348
 Возна Тетяна 52
 Возняк Михайло 31, 130, 165, 178, 359
 Волкович Іоаникій 246, 276
 Володимир Великий 66, 68, 145, 146, 147, 148, 276, 381, 387
 Вольтер 17, 49, 179, 180
 Вомперский В. 53
 Вондел Йост ван ден 359
- Г**
- Гаврилов А. К. 375
 Гадамер Ганс-Георг 9, 10, 30, 111, 129, 335, 337, 338
 Гайдеггер (Хайдеггер) Мартін 348, 352
 Гайзенберг Вернер 348
 Галатовський Іоаникій 13, 14, 15, 20, 27, 31, 32, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 76, 78, 80, 83, 93, 94, 95, 96–98, 100, 105, 112, 114, 115, 119, 120, 123, 124, 125, 131, 134, 137, 138, 146, 157, 161, 166, 174, 175, 181, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 219, 223, 243, 245, 246, 247, 252, 256, 263, 270, 273, 274, 276, 277, 282, 283, 286, 294, 295, 322, 323, 326, 331, 344, 352, 358, 370, 379, 380, 381, 390
 Гарнцев М. А. 241
 Гартман Н. 30
 Гарэн Э. 70
 Гассенді П'єр 179
 Гегель Георг Вільгельм Фрідріх 207
 Гейзінга (Хейзінга) Й. 229
 Генон Р. 92
 Георгій Амартол 153
 Георгій Схоларис 70
 Геракліт 153, 224, 348
 Гербест Бенедикт 149
 Геродот 106, 147, 159
 Гесіод 284
 Гете Йоганн Вольфганг фон 214
 Гізель Інокентій 32, 37, 44, 54, 58, 76, 106, 109, 188, 191, 192, 215, 218, 224, 227, 260, 269, 287, 288, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 311, 316, 326, 332, 347, 364
 Гнатюк В. 303
 Гоголь Микола 212
 Голенищев-Кутузов І. Н. 73, 360
 Голенковський Варлаам 331
 Голубев С. 65, 295
 Гомер (Омир) 9, 13, 38, 147, 159, 160, 162, 169, 170, 171, 211, 390
 Гонгора Луїс де 106
 Гораций Флакк Квінт 73, 74, 132, 142, 151, 155, 158, 159, 210, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 270, 278, 361
 Горгій 154
 Грабович Г. 156
 Граб'янка Григорій 32, 258
 Грасіан Бальтасар 107, 228
 Гребінка Євген 213
 Грибоедов Іван Семенович 261
 Григорій Богослов (Назіанзін) 29, 215, 340, 345, 361
 Григорій Великий, папа 49, 311
 Григорій Ниський 29, 239
 Григорій Синаїт 37, 44, 59, 61, 65, 77, 168, 170, 182, 248, 250, 266, 274, 382, 385
 Григорович-Барський Василь 32, 44, 56, 143, 162, 163, 166, 244, 264, 267, 268, 370
 Гром'як Р. 32
 Грушевський Михайло 31, 129, 145, 146, 165, 287, 304, 366

Гудзій Микола 31
 Гумбольдт Вільгельм фон 70
 Гурій, архієп. 61, 66

Г

Грачотті Санте 316, 317

Д

Давид, пророк 120, 272, 350, 356,
 383
 Даль Володимир 351
 Даниїл, пророк 272, 345
 Данковська Р. В. 213
 Данте Аліг'єрі 222, 236
 Дарія Римська 163, 164
 Дашкевич Н. П. 213
 Деметріада 167
 Деметрій 337
 Демокрит 29, 157, 159, 218
 Деррида Ж. 76
 Джорджоне 50
 Диський Іван 250
 Діадох Фотікійський 382
 Дівович Семен 159
 Діоген Лаерцій 139, 172, 238, 244,
 337, 349
 Діоген Синопський 23, 159, 172,
 173, 317
 Діодор Сицилійський 237
 Діон Хрисостом 361
 Довгалевський Митрофан 30, 32, 41,
 42, 45, 68, 71, 103, 108, 134, 142,
 232, 264, 281
 Довгович Василь 159, 305
 Домбровський Ян 159
 Дорофей, авва 242
 Досифей II Нотар, патр. 152
 Достоевський Федір 338, 339, 360,
 361, 368, 375
 Драгоманов Михайло 111, 302, 311,
 357

Дубович Іван 24, 25, 32, 44, 54, 114,
 146, 150, 209, 327, 390
 Дуранд 29

Е

Евгемер 162
 Еврипід 14, 159, 215, 369, 371
 Езра 125
 Езоп 159, 244
 Емпедокл 284, 286
 Епіктет 29, 159, 348, 360
 Епікур 27, 28, 66, 157, 179, 374
 Епіменід 157
 Еразм Роттердамський 28, 89, 137,
 167, 211, 213, 215, 221, 226, 237,
 238, 251
 Ерн Володимир 315, 352
 Ерчиї В. 371
 Есхіл 154
 Есхін 354

Є

Євдокія, св. 85
 Євлевич Хома 211
 Євстафій Плакида 66
 Євтихій 280
 Єзекїїль, пророк 125, 268
 Єлизавета Петрівна, імп. 44, 77
 Єлисей, пророк 119
 Єремія, пророк 100, 125, 294
 Єфремов Сергій 21, 31, 170

Ж

Житецький Гнат 170
 Житецький Павло 31, 169, 219, 224,
 266, 335
 Жолтовський П. М. 300
 Жоховський Кипріан 150, 327, 386,
 390

З

Зайцев Павло 219
 Захарія, пророк 125, 165
 Зевксис 42, 43, 85, 86
 Земка Тарасій 123, 159, 242, 391
 Зенон Елейський 29, 154, 157, 159
 Зеров Микола 9
 Зизаній Лаврентій 377
 Зизаній Стефан 122, 211, 388, 289
 Зиновійв Климентій 59, 100, 106,
 188, 197, 208, 228, 242, 256, 267,
 299, 310
 Зольгер К. В. 337

И

Иваницкий В. Ф. 113, 138
 Иванов В. А. 374
 Иоанн, экзарх Болгарский див. Иоан
 Экзарх
 Иоанн Секунд 211
 Истрин В. М. 153

І

Іван, св. 100, 262, 265, 267, 279
 Іванек М. 229, 261
 Іваньо І. В. 32, 375
 Ієронім Стридонський 26, 29, 37,
 39, 386
 Іларіон Київський 122, 148
 Ілля, пророк 130, 153, 282
 Інгарден Роман 6, 10, 30, 74
 Іоан Богослов 13, 200, 201, 202, 204,
 308
 Іоан Дамаскин 13, 29, 34, 35, 48, 193
 Іоан Екзарх 136, 153
 Іоан Златоуст 37, 138, 168, 187, 193,
 218, 242, 250, 270, 361, 384,
 385
 Іоан Хреститель (Предтеча) 43, 60,
 161, 199, 293, 297

Іоас, цар 119
 Іринеї Ліонський 29, 138
 Ісаак 137, 138, 139, 140, 257, 272
 Ісаак Сириянин 314
 Ісая, інок 354
 Ісая, пророк 100, 101, 146, 350, 355,
 364, 367, 368, 369, 394
 Ісидор Севільський 395
 Ісихій Пресвітер 382
 Ісократ 159
 Ісус Навин 394, 395

Й

Йов 275, 288, 289, 297, 375

К

Кавсін Ніколя 174
 Калиновський Стефан 58, 174, 231,
 279, 290, 314, 332
 Кальвін Жан 152, 270
 Кальнофойський Афанасій 24,
 32, 34, 35, 36, 44, 46, 48, 49,
 51, 62, 66, 90, 133, 144, 146,
 159, 172, 175, 233, 247, 249,
 252, 254, 263, 273, 289, 292,
 326, 370
 Кантемір Антіох 208, 209, 213, 214,
 215, 216
 Канючкович Павло 209
 Капелла Марціан 73
 Карнеад 29, 159
 Карпович Леонтій 90, 254
 Кассіан Римлянин 382
 Кассіодор 73
 Катон 29, 159
 Кашуба М. В. 132, 144, 174, 231,
 280, 290, 314
 Квінтіліан 158, 347, 395
 Квітка-Основ'яненко Григорій 213
 Кебет Фіванський 159
 К'єркегор Серен 240

- Кизаревич Філофей 242
Кирило, св. 170, 357, 386, 387
Кирило Срусалимський 122, 211,
270, 388, 389
Кирило Турівський 387
Кирилович Йосиф 242
Клеанф 157
Клим Філософ (Смолятич) 122
Климент Олександрійський 113,
121, 135, 139, 153, 374
Климент Римський 55, 100
Климовський Семен 306
Клирик Острозький 114, 122, 145,
178, 269, 289
Княгиницький Йов 61, 65, 295
Кобів Й. 237
Ковалинський (Ковалінський)
Михайло 73, 93, 95, 113, 136,
174, 186, 231, 237, 255, 290, 307,
323, 326, 353, 372
Ковалівський Андрій 212, 374
Козачинський Михайло 27, 28, 32,
44, 57, 58, 77, 97, 132, 144, 159,
215, 233, 278, 290, 314, 371
Койре А. 332
Колосова В. П. 90, 137, 254, 257
Конашевич-Сагайдачний Петро 23,
66, 316, 318
Кониський Георгій 19, 26, 32, 36, 37,
38, 41, 42, 44, 48, 58, 65, 67, 73,
74, 104, 113, 115, 116, 124, 127,
130, 142, 154, 179, 180, 181, 210,
216, 217, 219, 222, 223, 254, 258,
278, 283, 285, 292, 294, 322, 324,
325
Кононович-Горбацький Йосиф 58,
149, 151
Костянтин Великий 148
Копинський Ісая 32, 145
Копистенський Захарія 21, 24, 51,
57, 96, 122, 123, 144, 145, 146,
149, 167, 168, 169, 187, 225, 242,
272, 295, 384, 385
Копистенський Теодор 384
Корецький-Сатановський Арсеній
377
Корсунський И. Н. 121
Косов Сильвестр 25, 32, 41, 51, 60,
66, 150, 175, 260, 273, 274, 277,
283, 311, 322
Костомаров Микола 21, 31, 170,
207
Костянтин Філософ див. Кирило, св.
Котляревський Іван 213, 266
Кохановський Ян 256, 383
Коцюбинський Михайло 212
Крамер Гайнріх 166
Кратет 29, 154, 157, 159, 230
Крекотень Володимир Іванович 5,
6, 32, 41, 90, 137, 142, 228, 245,
246, 248, 254, 257, 273, 274, 276,
285, 302, 307, 320
Кречетников Михайло Микитович
214
Кримський А. Ю. 265
Критій 210, 215
Кроковський Йоасаф 32, 58, 60, 65,
77, 123, 190, 250, 274, 388
Крщонович Лаврентій 159, 331
Ксенофан Колофонський 29, 157,
163, 175, 319
Ксенофонт Афінський 29, 106, 159,
244, 294, 336, 354
Кулеша Ян Алоїз 150, 277, 327, 332,
386
Кулиш П. 271
Кульчицький Пантелеймон 166
Кулябка Сильвестр 58
Курцій Марк 66, 133
- Л**
Лаппо-Данилевський Олександр 31,
57, 129, 152
Ласло-Куцук М. 354
Лахманн Р. 107

Лашевський Варлаам 371
 Лебедєв Амфіан 17, 332, 374
 Лев Великий, папа 39
 Леванда Іван 25, 61, 80, 89, 90, 179,
 180, 223, 252, 254, 255, 256, 273,
 283, 308, 322, 350
 Левицький О. Й. 129, 391
 Левицький П. 111
 Левицький Іларіон 58
 Леонід, цар 66
 Леонт, тиран 238
 Лесевицький Олексій 351
 Литвинов В. Д. 11, 30, 71, 129, 156,
 237, 377
 Лихачев Д. С. 67, 147, 148, 333
 Лівій Тит 159, 318
 Лісід 229
 Ліхуд Іоанікій 152
 Ліхуд Софроній 152
 Лодій П. 143
 Лопатинський Феофілакт 27, 32–33,
 44, 59, 77, 113, 124, 371, 382, 388,
 389, 392
 Лосєв Олексій 6, 10, 70, 113, 234,
 312, 336, 338
 Лоський Володимир 59, 60, 98, 101,
 102, 178, 234, 239, 314, 326
 Лоський І. 269
 Лотман Ю. М. 67, 93
 Лужний Ришард 32, 158
 Лука, св. 22, 65, 139, 250, 273, 312,
 313, 343, 344, 345, 362, 370, 371,
 372, 375
 Лукач Дьєрдь 53
 Лукіан із Самосати 159, 351, 361
 Лукрецій Кар Тит 237, 238
 Лурьє С. Я. 218
 Луцілій 250, 290, 294, 361, 369
 Любавицький Богдан Стеткевич 123
 Люллі Раймунд 334
 Лютер Мартін 47, 152, 167, 270

М

Магомет 135
 Макарий, еп. 107
 Макарій Великий 382
 Маковельський А. 224
 Максим Сповідник 204, 328, 329
 Максим Тірський 361
 Максимович Іван 23, 24, 25, 29, 33,
 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 50, 51,
 54, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 72, 77,
 80, 81, 83, 85, 86, 89, 91, 92, 94,
 97, 112, 119, 123, 133, 137, 138,
 144, 145, 158, 159, 160, 176, 178,
 179, 184, 190, 191, 192, 193, 194,
 205, 208, 211, 212, 217, 227, 233,
 245, 246, 248, 249, 252, 253, 254,
 256, 257, 261, 262–263, 264, 274,
 278, 280, 281, 289, 290, 292, 293,
 294, 296, 307, 308, 325, 353, 370,
 377, 392
 Максимович Ігнатій 281
 Маланюк Євген 6, 212
 Малахія, пророк 125
 Марк Аврелій Антонін 29, 159, 230,
 323, 360, 375
 Маркиш С. 137, 238
 Марко, св. 127
 Марко Арефусійський 196
 Маркович О. В. 374
 Марліано Амвросіо 159
 Марціал Марк Валерій 142, 159
 Марченко Олег 28
 Маслов Сергій 31, 184
 Маслоук В. П. 53, 107, 158, 377
 Матвій, св. 128, 132, 155, 247, 251,
 273, 275, 308, 344, 365, 370, 372
 Мейендорф И. 64
 Мелітон Сардійський 138
 Менандр 157
 Менекей 374
 Меніпп Гадарський 360, 361
 Мефодій Патарський 183

Мефодій Солунський, св. 170, 386, 387
Мечковская Н. Б. 170
Миколай Мирлікійський 66, 199, 248, 385
Миллер Т. А. 245, 250, 336
Минин П. 59, 314
Мирний Панас (П. Я. Рудченко) 212
Мисаїл 153
Миславський Самійло 17, 332
Михайл Куроплят 386
Михайлов А. В. 105
Михей, пророк 125
Мишанич Олекса Васильович 5
Мищенко Ф. 147
Мільтон Джон 359
Мінуцій Фелікс Марк 342
Мірчук І. 20
Могила Петро 23, 27, 33, 37, 38, 48, 54, 55, 56, 60, 61, 65, 66, 76, 80, 96, 100, 110, 112, 116, 123, 145, 150, 156, 172, 175, 208, 225, 226, 254, 264, 277, 278, 285, 295, 297, 309, 321, 322, 326, 331, 335, 370, 374, 386, 387
Мойсей, пророк 22, 121, 131, 135, 136, 137, 143, 144, 266, 272, 321, 341, 350, 359, 367, 368, 392, 393
Молдован А. М. 122, 148
Моніка, св. 166
Мочульський В. 333
Мочульський М. 366
Музичка А. 231

Н

Наливайко Дмитро 32, 53
Наріжний Василь 57
Наум, пророк 125, 365
Нахов И. М. 360, 361
Нерсесянц В. С. 337
Нестор, літописець 333, 387
Несторій 280

Нил Сорський 37, 45, 59, 61, 65, 77, 168, 170, 182, 248, 250, 266, 274, 382, 385
Ніженець А. 135
Ніколай Кузанський 234, 236
Нікомах 10, 174, 231, 278, 279, 332
Ніцше Фрідріх 9, 76
Нічик В. М. 129, 156
Номис М. 374
Нудьга Г. А. 269

О

Овдій, пророк 125
Овен Джон 256
Овідій Назон Публій 14, 68, 141, 155, 157, 158, 159, 184, 252, 291, 314
Огієнко Іван 372
Олег, кн. 385
Олександр Великий (Македонський) 41, 109
Олександр Невський, кн. 66, 77, 248, 249
Олександрович Тихон 209
Олексій Блаженний 68
Олімпіада, св. 188
Ольга, кн. 148, 387
Оляничин Домет 135, 234, 340, 365
Онуфрій, св. 51, 52
Ориген 27, 29, 64, 102, 113, 129, 135, 193, 195, 314, 345
Оріховський-Роксолан Станіслав 93, 148, 158, 217
Орлик Пилип 159
Орновський Іван 33, 45, 110, 112, 133, 159, 160, 253, 254, 255, 270
Ортега-і-Гассет Хосе 9, 53, 345
Осія, пророк 125
Острогорський Г. 62
Острозький Костянтин 54, 122, 145

П

- Павлик М. 311, 357
 Павло, ап. 14, 17, 19, 22, 26, 38, 56,
 61, 80, 101, 116, 117, 121, 126,
 136, 138, 139, 156, 168, 180, 186,
 192, 225, 242, 283, 307, 308, 322,
 323, 341, 345, 356, 361, 380, 384,
 385
 Палама Григорій 193
 Паллад 256
 Пантен 113
 Парменід 284
 Парразій 85, 86
 Пачовський Т. 68
 Пелагій 166, 167
 Перетц В. Н. 61, 165, 171, 189, 226,
 259, 284, 305, 309, 311
 Перикл 66
 Петренко Павло 267
 Петриці Йоане 76, 360, 361
 Петро, ап. 17, 26, 59, 265, 275, 363,
 367
 Петров Микола 11, 31, 68, 87, 110,
 131, 208, 209, 213, 334, 366
 Петровский Ф. А. 245, 250
 Петроній Арбітр 302
 Петрушевич А. П. 61, 64, 65, 72, 97,
 118, 294
 Пилипюк (Пилип'юк) Н. 75, 141
 Пігас Мелетій 269
 Піндар 154, 157, 169, 279
 Піфагор 29, 153, 157, 159, 238
 Пічінеллі Філіппо 78, 88, 133, 165,
 205, 248, 281
 Плавт Тит Макцій 68, 141, 159
 Платон 9, 10, 11, 23, 24, 26, 27, 29,
 30, 47, 68, 88, 98, 99, 100, 101,
 102, 103, 104, 106, 143, 144, 153,
 155, 157, 159, 193, 203, 210, 229,
 235, 236, 244, 290, 295, 315, 323,
 335, 336, 337, 338, 340, 344, 345,
 346, 348, 352, 353, 354, 391, 392
 Платон, іером. 90, 179, 255
 Плетенецький Єлисей (Євтимій) 21,
 24, 96, 225, 242, 272
 Плетон Георгій Геміст 70
 Пліній Молодший 344
 Пліній Старший 43, 85, 87
 Плотин 29, 159, 176, 235, 236, 241,
 311, 312
 Плутарх 24, 29, 49, 100, 101, 153,
 159, 244, 361
 Полемон 154
 Полетика Григорій 159
 Поліщук Ф. М. 207
 Полоцький Симеон 16, 22, 23, 25,
 33, 36, 37, 40, 43, 46, 54, 59, 60,
 66, 76, 82, 90, 94, 96, 98, 112, 117,
 123, 138, 139, 185, 188, 206, 217,
 222, 223, 245, 247, 248, 249, 252,
 254, 256, 272, 273, 274, 277, 278,
 284, 286, 288, 322, 352, 359, 378,
 381, 383, 390, 393
 Поляномерульський Василій 37, 45,
 59, 61, 65, 77, 168, 170, 182, 250,
 266, 274, 382, 385
 Помпей Великий Гней 66, 67
 Помпей Гросф 233
 Помяловський І. 361
 Понтан Якоб 68
 Попов І. В. 59
 Попов П. М. 207, 209, 219
 Порфирій Тірський 29, 159, 202,
 203, 397
 Потебня Олександр 110
 Потемкин Григорій Александрович
 44
 Потій Іпатій 18, 19, 24, 25, 33, 54,
 58, 60, 88, 94, 123, 149, 167, 210,
 227, 228, 245, 246, 247, 252, 259,
 269, 270, 279, 285, 288, 289, 319,
 323, 327
 Потоцький Миколай 319
 Почаський Софроній 23, 68, 99, 159,
 175, 278

Продік 272
 Прокл Діадох 76, 163, 361
 Прокопович Андрій 323
 Прокопович Феофан 11, 12, 14, 17,
 18, 30, 31, 33, 36, 41, 42, 44, 47,
 48, 49, 58, 66, 68, 69, 70, 77, 82,
 83, 92, 103, 104, 105, 107, 109,
 123, 129, 130, 135, 141, 142, 146,
 157, 158, 159, 160, 167, 172, 179,
 183, 184, 204, 209, 210, 238, 244,
 248, 249, 264, 278, 280, 285, 289,
 291, 292, 323, 331, 332, 340, 371,
 379, 381
 Проперцій Секст 141, 159
 Пропп В. Я. 311
 Протагор 344
 Псевдо-Аристотель 98, 277
 Псевдо-Діонісій Ареопатит 11, 29,
 59, 205, 236, 329, 354
 Псевдо-Лонгин 106

Р

Рабле Франсуа 110, 304
 Радивольський Антоній 23, 24, 25,
 27, 33, 35, 39, 40, 41, 43, 45, 46,
 47, 51, 60, 61, 62, 64, 76, 81, 82,
 84, 93, 95, 96, 98, 107, 109, 114,
 123, 128, 131, 132, 133, 138, 158,
 173, 223, 228, 231, 245, 247, 248,
 249, 250, 254, 256, 261, 263, 264,
 271, 272, 274, 275, 276, 277, 283,
 285, 290, 308, 318, 319, 324, 344,
 352, 359, 363
 Радциг С. Й. 171
 Радченко К. Ф. 358
 Рамузіо Паоло 148
 Ревекка 138
 Редін Е. К. 214
 Резанов В. 93, 131, 161, 362
 Рогов Михайло 388
 Рогович М. Д. 79, 147, 171
 Русинок І. 305

Русов Ю. 93
 Руссо Жан-Жак 17, 179, 366
 Рутка Теофіл 33, 35, 129, 150, 151,
 152, 323, 327, 390
 Руф Мусоній 361

С

Сазонова Л. Й. 49, 67, 96, 98, 107
 Саківич Касіян 23, 27, 28, 33, 42, 58,
 66, 96, 159, 181, 193, 194, 197,
 228, 254, 278, 289, 290, 291, 295,
 296, 309, 316, 317, 318, 331, 386,
 390, 391
 Саллюстій Крисп Гай 159
 Самойлович Іван 281
 Сапфо 279
 Сарачені Карло 50
 Сербівський Мацей Казимір 107
 Сартр Жан-Поль 9, 128
 Сафонович Феодосій 277
 Светоній Транквіл Гай 159
 Святополк, кн. 385
 Святополк-Четвертинський Ілля 285
 Святополк-Четвертинський Стефан
 168, 242, 285, 384
 Святослав, кн. 64, 153, 387
 Секст Емпірик 211
 Сенека Люцій Анней 24, 26, 29, 74,
 141, 157, 159, 172, 250, 290, 291,
 294, 361
 Сенютович Іоанікій 62, 123–124,
 307
 Сивокінь Г. М. 53, 158, 377
 Симеон Богоприємець 66
 Симеон Новий Богослов 382
 Симеон Стовпник 188, 189
 Симон Вовкв 275
 Симонід Кеоський 49, 154, 159
 Сір Публілій 224
 Скалігер Юлій Цезар 68, 158
 Скарга Петро 19, 129, 150, 168, 169,
 170, 259, 288, 327

- Сковорода Григорій 6, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 58, 61, 65, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 113, 119, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 154, 159, 166, 167, 174, 181, 184, 186, 192, 196, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 263, 264, 265, 266, 272, 273, 274, 275, 276, 285, 286, 290, 292, 300, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 335, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 380, 383, 384, 393, 394, 395
- Славинецький Єпифаній 377
- Сломинський Гедеон 209
- Смірнський Полікарп 113
- Смотрицький Герасим 149, 225, 249
- Смотрицький Мелетій 18, 23, 24, 27, 29, 33, 36, 40, 44, 58, 60, 61, 76, 90, 102, 115, 117, 145, 152, 155, 156, 167, 175, 178, 211, 249, 254, 273, 281, 310, 314, 317, 319, 335, 377, 379
- Соарез Кипріано 70, 75, 152, 379
- Соболевский С. И. 244, 336
- Содомора Андрій 132, 151, 210, 216, 217, 218, 220, 221, 227, 230, 232, 233, 237, 250, 270
- Сократ 29, 76, 153, 159, 163, 203, 244, 293, 294, 323, 335, 336, 337, 338, 339, 343, 345, 348, 354
- Соловій М. М. 310
- Соловьев В. С. 20, 337
- Соломон 119, 183, 369, 372
- Солон 13, 176
- Софокл 154
- Софонія, пророк 125
- Софронова Л. А. 32, 78, 131, 334, 362
- Социн Фавст 295, 391, 392
- Сперанский М. М. 225
- Спіноза Бенедикт 179
- Ставровецький Кирило 12, 15, 18, 31, 33, 35, 38, 65, 76, 77, 91, 138, 178, 182, 184, 222, 223, 225, 228, 262, 292, 295, 329, 332, 359, 370, 371, 378
- Старушич Ігнатій 285
- Степовик Д. В. 300
- Степович А. 333
- Стільпон 154
- Стратій Я. М. 11, 30, 71, 129, 156, 377
- Стрельникова І. П. 360
- Стрийковський Матвій 386
- Студинський Кирило 18, 24, 122, 149, 167, 211, 327, 389
- Сулима М. М. 228, 246, 248, 254, 273, 274, 276, 302, 307
- Сумцов Микола 31, 87, 134, 156, 208, 266, 335, 358, 374
- Супрун А. Е. 170
- Сурій Лаврентій 390
- Суша Яків 33, 51, 62, 328
- Сцевола Муцій 158
- ## Т
- Тайлор Э. Б. 334
- Тарасевич Леонтій 300
- Тассо Торквато 11

Тахо-Годи А. А. 337
 Тацит Публій Корнелій 159
 Твардовський Самуїл 197, 198, 320
 Тезауро Еммануеле 107
 Телет 361
 Теренцій 141, 237, 238
 Тертулліан 29, 155
 Титов А. 62, 97, 138, 254, 263, 282, 370
 Тихон Амафунтський 60, 66, 273
 Тихонравов Н. 333
 Тінторетто 50
 Тітов Хв. 11, 21, 23, 24, 62, 66, 96, 100, 123, 124, 144, 145, 168, 175, 190, 225, 242, 253, 272, 278, 307, 318, 322, 384, 385, 391
 Тіціан 50
 Товія 125
 Тойнбі Арнольд Дж. 53, 105, 170
 Толстой Н. И. 170
 Тома Аквінський 29, 74, 75, 114, 166, 172, 174, 193, 353
 Тома Кемпійський 225
 Тредіаковський Василій 216
 Труцевич Іоїль 168, 169, 384
 Туптало Дмитро 12, 18, 21, 25, 26, 27, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 92, 97, 98, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 135, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 196, 198, 199, 208, 226, 228, 231, 243, 246, 247, 248, 249, 252, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 266, 269, 273, 274, 275, 277, 278, 282, 283, 288, 289, 291, 293, 294, 297, 299, 311, 322, 331, 340, 344, 352–353, 357,

359, 364, 366, 370, 381, 382, 384, 385, 387, 388

Турчиновський Ілля 266, 267

У

Уваров С. С. 213
 Унгер Рудольф 67
 Унт Я. 360
 Успенський Л. А. 368
 Утченко С. Л. 337
 Ушкалов Леонід 8, 28, 311
 Ушкалова Олександра 6

Ф

Фалассій 204, 329, 382
 Фалес 22, 23, 29, 159
 Феаген із Регія 163
 Федотов Г. П. 170
 Федр 10
 Фейерабенд П. 68
 Фемістокл 66, 109, 154, 271
 Феогнід Мегарський 210
 Феодорит Кирський 138
 Феодосій Манявський 61, 64, 65, 72, 97, 118, 294
 Феодосій Печерський 158
 Феофіл Антіохійський 102
 Филипп Диякон 272, 345
 Филострат Флавій 211
 Філон Олександрійський 112, 113, 115, 121, 138, 140, 152, 153
 Філофей Синайський 37, 45, 59, 61, 65, 77, 168, 170, 182, 248, 250, 266, 274, 282, 385
 Флоренський Павло 329, 330
 Флоровський Георгій 31, 129, 156
 Франко Іван 13, 14, 31, 57, 122, 143, 156, 183, 190, 295, 333, 334, 339, 340, 357, 358, 362, 363, 366
 Франциск Асизький 93
 Фрейденберг О. М. 92, 335, 336

Фридлендер Л. 10
 Фройд Зигмунд 301
 Фуко Мішель 108

Х

Халанский М. 214
 Халев 394, 395
 Харикл 336
 Хмельницький Богдан 66, 258, 316,
 319, 320, 321, 328
 Хризипп 154
 Хрисанф Римський 163
 Христос Ісус 13, 14, 18, 19, 20, 23,
 24, 25, 28, 35, 36, 37, 39, 40, 43,
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54,
 59, 60, 61, 70, 72, 76, 77, 78, 80,
 82, 83, 84, 85, 87, 88, 92, 93, 94,
 99, 109, 114, 120, 121, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132,
 133, 135, 136, 137, 137, 139, 143,
 144, 145, 146, 148, 149, 152, 153,
 155, 157, 163, 164, 165, 166, 173,
 175, 178, 184, 191, 192, 194, 195,
 198, 199, 200, 201, 202, 205, 212,
 217, 223, 225, 228, 239, 246, 247,
 248, 249, 251, 254, 255, 256, 257,
 261, 263, 264, 273, 274, 275, 276,
 278, 279, 280, 282, 283, 290, 292,
 295, 296, 306, 308, 311, 318, 319,
 321, 322, 323, 324, 325, 340, 343,
 356, 357, 358, 361, 362, 363, 370,
 372, 379, 381, 386, 387, 391,
 392
 Христофор Філалет 27, 55, 56, 60,
 113, 289

Ц

Цамблак Григорій 387
 Цамблак Кипріан 387
 Цельс 179
 Ціховський Миколай 332

Ціцерон Марк Тулій 26, 29, 151, 155,
 158, 159, 238, 285, 341, 351, 361,
 395

Ч

Четвертинський, кн. 258
 Чижевський Дмитро 6, 15, 17, 20,
 21, 24, 25, 31, 58, 74, 95, 107, 110,
 113, 147, 156, 171, 188, 192, 207,
 212, 225, 228, 230, 243, 260, 266,
 269, 317, 320, 321, 352, 374

Ш

Шевченко Тарас 219
 Шекспір Вільям 302
 Шестов Л. 154
 Шичалин Ю. А. 235
 Шкловський Віктор 108, 365
 Шляермахер Фрідріх 336
 Шпет Г. Г. 170
 Шпренгер Якоб 166
 Шудря К. 32
 Шульгин Я. 69

Щ

Щербацький Георгій 58
 Щурат В. 89

Э

Экономид К. 169
 Элиаде М. 55

Ю

Ювенал Децим Юній 141, 361
 Юдита 125
 Юліан Відступник 361
 Юстин Філософ 142, 143, 152, 153,
 173

Я

Яворський Стефан 18, 19, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 56, 58, 60, 76–77, 78, 80, 88, 98, 103, 104, 110, 114, 115, 116, 117, 119, 124, 125, 126, 129, 133, 135, 138, 143, 158, 159, 175, 176, 178, 179, 185, 186, 187, 192, 203, 226, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 264, 274, 275, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 296, 308, 309, 310, 313, 322, 344, 353, 357, 358, 378, 380, 381, 384, 390

Яків, ап. 146, 322

Яків Кармільський 293

Якобсон Р. 169

Ян з Киян 208

Яременко Василь Васильович 8

Ярослав Мудрий 387

Ярошевський Іларіон 58

Ярхо Б. И. 366

Ярхо В. 237

Ясинський Варлаам 33, 56

Яцимирский А. И. 333

А

Angyal A. 21, 32

Aristoteles див. Аристотель

Arnold od świętego Floryana 63, 86

Arsieniew N. von 20, 93

В

Bachmiński B. 17, 179

Baranowicz Ł. див. Баранович
Лазар

Benedykt XIII 63, 64, 86

Benjamin W. див. Беньямін
Вальтер

Białostocki J. 363

Bielski M. 386

Bird Th. E. 74

Birkowski F. 63, 272

Bolesławiusz K. 195

Bratkowski D. див. Братковський
Данило

Brodowicz T. 63

Broniewski M. див. Христофор
Філалет

Budny Sz. див. Будний Симон

С

Chopyk D. B. 209

Chrzanowski I. 259

Cicero Marcus Tullius див. Цицерон
Марк Туллій

Synarski S. 317

Syryll Ierozolimski див. Кирило
Єрусалимський

Čuževskýj D. див. Чижевський
Дмитро

D

Dawid див. Давид, пророк

Derdziuk A. 326

Desiderius Erasmus Roterodamus див.
Еразм Роттердамський

Dubowicz J. див. Дубович Іван

E

Erdmann-Pandžić E. 20

F

Filipiecki A. 179

Floryan W. 180

Friedländer P. 338

G

Gajecky G. 156
 Galatowski I. див. Галятовський
 Іоаникій
 Genyk-Berezovská Z. 32
 Grzeszczuk S. 208
 Guryn A. 73
 Gwagnin A. 386, 387

H

Haase F. 20
 Hadot P. 236, 311
 Hernas Cz. 49, 69, 98, 132, 208, 271,
 312, 373
 Holbein der Jungere H. 229
 Horn R. 63

I

Ianusz z Ostroga 194, 250
 Ingarden R. див. Ингарден
 Роман

J

Jakóbiec M. 180
 Janiw V. 21
 Jaworski S. див. Яворський
 Стефан
 Jewlewicz T. див. Євлевич Хома
 Jezerski S. R. 63, 175

K

Kalnofoyski A. див. Кальнофойський
 Афанасій
 Karpiński A. 341
 Kirchner P. 269
 Kline G. L. 74
 Komensky Jan Amos 20
 Konitzer Piotr 179

Kopiński K. 63
 Korolko M. 132
 Kossow S. див. Косов Сильвестр
 Kotarski E. 246
 Kowalski K. 16, 63
 Koziorowicz A. 63
 Koźlewski F. 63
 Kratochvil Jos. 20
 Krzysztof Philalet див. Христофор
 Філалет
 Krzyżanowski J. 56, 107
 Kulesza J. A. див. Кулеша Ян Алоїз
 Kultschytzkuj A. von 20

L

Lo Gatto E. 20
 Lubomirskiego Stanisław Herakliusz
 341
 Łużny R. див. Лужний Ришард

M

Marshall Jr. R. H. 74
 Matuszewicz D. 63
 Michalowski J. 63
 Minárik J. 67, 107, 373
 Minquet Ph. 158
 Mirčuk J. 21
 Młodzianowski T. 120, 150, 175, 203,
 327
 Mołyła P. див. Могила Петро
 Mokry W. 261
 Montusiewicz R. 379

N

Neumann J. 107

O

Oljančyn D. див. Олянчин Домет
 Olszewski H. 55

Ornowski J. див. Орновський
Іван

Orzechowski S. див. Оріховський-
Роксолан Станіслав

Osiecki B. 63

Otwinowska B. 107, 379

Р

Paprocki P. 63

Payer Pierre J. 227, 296

Pelc J. 229

Picinellus Ph. див. Пічинеллі
Філіппо

Pisarski M. 63

Platon див. Платон

Plutarchus див. Плутарх

Pociey H. див. Потій Іпатій

Pontanus Jakobus див. Понтан Якоб

Prasolowicz P. 64

Procorowitz Th. (Prokorovič F.) див.
Прокопович Феофан

Przybylski J. 28, 143

R

Rostkowski M. 63, 64, 86

Rousseau J.-J. див. Руссо
Жан-Жак

Roussow G. 17

Rudnicki S. 64, 78

Rupniewicz S. 64

Rupp J. 366

Rutka Th. див. Рутка Теофіл

Rytel J. 98, 180

S

Sajkowski A. 132

Sarnowska-Temierusz E. 107, 110,
158, 246

Scaliger Julius Caesar див. Скалігер
Юлій Цезар

Shevelov G. Y. 32

Skarga P. див. Скарга Петро

Skovoroda Hryhorij Savuč див.
Сковорода Григорій

Skupuli L. 274

Smotryc'kuj M. див. Смотрицький
Мелетій

Soarius Surlianus див. Соарез
Кипріано

Socyn F. див. Социн Фавст

Sokolová Fr. 32

Sokołowska J. 96, 196, 216, 231, 254,
318

Solovjov V. див. Соловьев В. С.

Stupperich R. 11, 147

Susza J. див. Суша Яків

Sydorenko A. 75, 158, 332

Szczucki L. 93, 129, 158, 217, 295,
392

Szmidt M. 110

Szubowicz A. 64

T

Tarszeński D. 64

Tatarkiewicz W. 9, 13, 99, 193, 278

Taube M. 333

Tazbir J. 49, 55, 164, 179, 180, 185,
271, 310, 317

Tetzner J. 340

Thomas Aquinus див. Тома
Аквінський

Tomkiewicz W. 164

Tschiżewskij D. див. Чижевський
Дмитро

Twardowski S. див. Твардовський
Самуїл

U

Ulčinaite E. 174

W

Wachmański H. 64, 88
Wilezek M. 64
Winter E. 20, 269
Wipprecht F. 113
Wolicka E. 352
Wolter див. Вольтер
Wölfflin H. див. Вельфлін Гайнріх
Wysocki S. 64

Z

Zacharzewski 45, 110, 112, 133, 160,
253, 254, 255, 270
Ziomek J. 362
Żochowski С. див. Жоховський
Кипріан
Żukowska K. 96, 196, 216, 231, 254,
318
Zyzaniy S. див. Зизаній Стефан

Наукове видання

УШКАЛОВ
Леонід Володимирович

**ЛІТЕРАТУРА І ФІЛОСОФІЯ:
ДОБА УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО**

Технічна редакція Євгенії Онишко
Коректа Олександри Ушкалової

Підписано до друку 23.10.14. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 26. Наклад 300 прим. Зам. № 14-101.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59

Тел.: (057) 700-37-30

E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.