

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

БОМКО ЛІЛІА ОЛЕКСАНДРІВНА

УДК 82-97-5.09:27-287-312.47:7.034

ДИСЕРТАЦІЯ

**«Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського в контексті
українського барокового проповідництва**

03 – Гуманітарні науки

035 – Філологія

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Л. О. Бомко

Науковий керівник:

Криса Богдана Семенівна,
доктор філологічних наук, професор

Львів – 2022

АНОТАЦІЯ

Бомко Л. О. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського в контексті українського барокового проповідництва.

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії з галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 035 Філологія (українська література). Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, 2022.

Дисертація присвячена дослідженню збірки «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського в контексті українського барокового проповідництва – як своєрідного дискурсу його раннього (перша пол. XVII ст.) і зрілого періодів. На основі детального текстуального аналізу виокремлено жанрово-семантичні, структурно-композиційні особливості стилю, а також розглянуто риторику й герменевтику казань Йоаникія Галятовського. Джерельну базу дослідження становлять першодруки проповідей XVII століття, які зберігаються у відділі рідкісної книги Львівської національної наукової бібліотеки імені В. Стефаника.

У першому розділі «Традиції українського проповідництва» простежено проповідництво крізь призму традиції, що, з одного боку, виявляє основу її духовної тяглости, а з іншого – динамічний розвиток. Традиція проповідництва відкриває глибинний діалогічний зв'язок та співіснування мови й мовлення як перспективи цілісного розуміння, – відтак розглянута через писане слово – Святе Письмо й практику живого слова – церковне Передання, – проповідь поєднує в собі цих дві форми комунікації. Синтез мови писаної та мови як мовлення відбиває у проповідництві тісний зв'язок герменевтики і риторики, що відкриває новий горизонт розуміння літературного твору. З цього погляду тяглість духовної традиції проповідування черпає із джерел апостольського періоду, зокрема від події П'ятдесятниці (День Святої Трійці), а також від

Отців Церкви, які переймають від Христових апостолів святість Божого Об'явлення, на якому ґрунтується церковне Передання.

Традиційні основи українського барокового проповідництва допомагають з'ясувати роль раціонального пізнання у тлумаченні Святого Письма, співвідношення віри й розуму, ототожнення грецької мудрости з християнською духовною культурою, що вже простежується в Іларіона та Кирила Турівського. У характері цих процесів, разом із впливами візантійської церковної літератури й авторитету Святого Письма та Отців Церкви, відчитується зростання в Україні рівня книжної культури як передумови розвитку високого стилю.

Поширеним методом біблійної аргументації та одним із засобів риторичного переконування була префігурація – тлумачення образів та подій Старого Завіту як прообразів Нового. На прикладах префігурації та чотирьох методів тлумачення Святого Письма простежено герменевтичні принципи, для яких прообразна інтерпретація є суттєвим аспектом духовної тягlosti, а співіснування біблійних та античних мотивів розглядається як збагачення традиційного тлумачення авторськими виявами творчої свободи. Барокові проповідники наповнюють текст проповіді оповідними прикладами, яких немає ані в Біблії, ані в церковній літературі. На межі XVI – й XVII ст. відхід від традиційної моделі проповіді, впливи західної гомілетики й античної риторики – формують засади для нової української проповіді.

У другому розділі «Йоаникій Галятовський в колі проповідництва XVII століття» розглянуто інтерпретаційні проповідницькі коди, які демонструють художнє переосмислення й оновлення традиції – пов'язані насамперед зі збіркою «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського. Утім першим реформатором жанру був Кирило Транквіліон Ставровецький, в «Учительному Євангелії» якого зійшлися східна й західна традиції проповідування та відбувся відхід від канонічного тлумачення Святого Письма. В аспекті новаторства Ставровецький і Галятовський, кожний у своєму часі, формують шаблі

культурної традиції. При тому, що Кирило Транквіліон зіштовхується з несприйняттям церковної влади, а Галятовський, навпаки, утверджується на шляху поступу.

Збірка проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького «Учительне Євангеліє» гармонійно поєднує риси двох епох – Середньовіччя та Бароко. У проповідях Йоанікія Галятовського виразно переважають ознаки зрілого українського бароко. Водночас, у колізіях свого часу кожен з письменників експериментує з проповіддю. І Галятовський, трансформуючи цей жанр, удосконалює структуру проповіді, вносить потужний струмінь інтертекстуальності і, чи не найголовніше – складає гомілетичний трактат «Наука албо спосіб зложення казання». Зіставлення цих творчих постатей відкриває найвагоміших проповідників раннього й зрілого бароко, що проявляється не лише в послабленні канонічних зразків проповіді: подібність можна спостерегти у тематиці, у способах біблійного цитування, в емоційному навантаженні, використанні тих самих риторичних засобів.

Ще більше, середовище Києво-Могилянської академії, де навчався і працював Йоанікій Галятовський, стає авторитетним у Європі культурно-освітнім центром другої пол. XVII ст., продукуючи сміливі вияви творчої свободи. Серед вихованців колегії сучасники Галятовського, барокові проповідники – Антоній Радивилівський, Лазар Баранович, Димитрій Туптало, Стефан Яворський – творять канон проповідництва, означеного як «зріле» бароко. У цьому плані досліджено творчу манеру кожного з названих авторів, виявлено індивідуальні особливості стилю, синтези герменевтики й риторики, з'ясовано її традиційні та авторські ознаки.

Найближчий до Йоанікія Галятовського у колі могилянських проповідників був його сучасник Антоній Радивилівський, що зумовлено староукраїнською мовою з народними елементами та значним масивом небіблійних прикладів. Їхній вчитель та наставник Лазар Баранович в окремих питаннях намагається дотримуватись канону і водночас вживає складні

концепти та інші засоби персвазії, демонструючи яскравий приклад проповідництва XVII ст. Також розглянуто проповідницьку практику святителя Димитрія Туптала та пізнішого представника могилянських проповідників, Стефана Яворського.

Стиль бароко закріпив в українській літературі новий тип проповіді, яка з погляду і форми, і змісту не подібна до зразків візантійської та давньої української гомілетичних моделей. У період найбільшого розквіту жанру проповіді збірка «Ключ розуміння» Йоанікія Галятовського символізує вершини не лише індивідуальної творчості, але й загалом барокового проповідництва. Поруч з такими ж взірцевими майстрами слова проповіднику вдається зберігати позицію першості в духовному світлі української літератури другої пол. XVII ст. Підпорядкованість великої кількості джерел Святому Письму дозволяє стверджувати, що барокове проповідництво тримається на Божому Слові, що найяскравіше представлено в представлених авторах.

У третьому розділі “Риторико-герменевтична перспектива казань Йоанікія Галятовського” виявлено центральне місце в проповідницькому дискурсі збірки «Ключ розуміння» Йоанікія Галятовського, зумовленого поєднанням у ній практики й теоретичних порад. У доданому до збірки гомілетичному трактаті «Наука албо спосіб зложення казання», першому в Україні, автор формулює принципи укладання проповідей, яких дотримується у власних творах: у їх структурно-композиційній основі та в засобах риторичного переконування. Образні наративи Йоанікія Галятовського демонструють кореляцію біблійних і художніх концептів.

Естетичне сприйняття казань Галятовського базується на етичних критеріях впливу на реципієнта, що зумовлено особливостями форми твору. Риторична узгодженість проповідей Йоанікія Галятовського зумовлена і композицією, і системою прикладів, особливість яких – у розмаїтті концептів, – і комунікативною функцією твору.

Поруч з христологічними проповідями, окремо розглянуто богородичний цикл проповідей збірки «Ключ розуміння», сюжет якого виявляє розбіжності з біблійним текстом. Образ Пресвятої Богородиці у тлумаченні Галятовського скріплюється в антитетичну єдність Жінки-Вседіви, яка в духовному сенсі стає Небесним Раєм.

Образний світ «Ключа розуміння» постає на основі множинності інтерпретативних кодів, розуміння яких письменник закріплює у текстах своїх казань. Виразне інтелектуальне явище літературної традиції бароко впливає з метафоричної стратегії Йоаникія Галятовського. Автор вживає метафори та аналогії зі сфери довколишнього середовища та людського досвіду, надаючи духовним сутностям раціонального обґрунтування та сповідуючи принцип античної риторики – пояснювати речі невідомі через відомі. Герменевтична модель чотирьох сенсів виявляє перевагу духовного методу інтерпретації.

Герменевтика «Ключа розуміння» постає крізь призму мовлення – у «живому слові». Наділене усіма елементами риторичного переконування, висловлюванням стає, як і увесь текст проповіді, типовим літературним твором XVII століття, що в рецептивній перспективі відкриває широкий спектр літературознавчих викликів. Один із них – виявлення творчої манери проповідей Йоаникія Галятовського.

Ключові слова: традиція, проповідь, українське бароко, Києво-Могилянська академія, Йоаникій Галятовський, біблійна герменевтика, риторика, інтелектуальна культура, творча манера.

SUMMARY

Bomko L. «The Key of Understanding» by Ioanikiy Galiatovskiy in the Context of Ukrainian Baroque Preaching. – On the rights of a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 Humanities. Speciality 035 Philology (Ukrainian Literature). Lviv Ivan Franko National University. Lviv, 2022.

The dissertation is devoted to research of the collection "Key of Understanding" by Ioanikiy Galiatovsky in the context of Ukrainian baroque preaching – as a kind of discourse in its early and mature periods. Galiatovsky's sermons are considered in the categories of tradition and novelty and are presented in the discourse of early and mature Baroque preaching. The genre-semantic, structural-compositional features of the style are singled out on the basis of a detailed textual analysis, and the rhetoric and hermeneutics of Ioanikiy Galiatovsky's sermons are considered. The source base of the study is the first editions of sermons of the 17th century, which are stored in the department of rare books of the Lviv National Scientific Library named after V. Stefanyk.

In the first chapter "Traditions of Ukrainian preaching" preaching is traced through the prism of tradition, which, on the one hand, reveals the basis of its spiritual longevity, and on the other – the dynamic development. The preaching tradition reveals a deep dialogic connection and the coexistence of language and speech as a perspective of holistic understanding, – therefore, considered through the written word – the Holy Scriptures and the practice of the living word – the Church Tradition – the sermon combines these two forms of communication. The synthesis of written language and language as speech reflects the close connection of hermeneutics and rhetoric in preaching, which opens up a new horizon for understanding a literary work. From this point of view, the durability of the spiritual tradition of preaching draws from the sources of the apostolic period, in particular from the event of Pentecost (also called Whitsunday), as well as from the Fathers of

the Church, who took over from Christ's apostles the holiness of God's Revelation, on which the Church Tradition is based.

The traditional foundations of Ukrainian Baroque preaching help to elucidate the role of rational knowledge in the interpretation of Holy Scriptures, the relationship between faith and reason, and the identification of Greek wisdom with Christian spiritual culture, which can already be traced in Hilarion and Cyril of Turiv. The nature of these processes, along with the influences of Byzantine ecclesiastical literature and the authority of the Holy Scriptures and the Church Fathers, there is an increase in the level of book culture in Ukraine, which becomes a prerequisite for the development of high style.

A common method of biblical argumentation and one of the means of rhetorical persuasion was prefiguration – the interpretation of images and events of the Old Testament as prototypes of the New Testament. Examples of prefiguration and four methods of interpreting Scripture trace hermeneutic principles, for which prototypical interpretation is an essential aspect of spiritual longevity, and the coexistence of biblical and ancient motifs in the preaching of the early modern period enriches the traditional interpretation of the author's manifestations of creative freedom. Baroque preachers fill the text of the sermon with narrative examples that are not found either in the Bible or in church literature. At the turn of the 16th and 17th centuries, the departure from the traditional model of preaching, the influences of Western homiletics, and ancient rhetoric formed the basis for a new Ukrainian sermon.

The second chapter, "Ioanikiy Galiatovskyi in the Preaching Circle of the Seventeenth Century," examines interpretive preaching codes that demonstrate artistic rethinking and renewal of tradition, primarily connected with the collection «The Key of Understanding» by Ioanikiy Galiatovskyi. However, the first reformer of the genre was Kyrylo Trankvillion Stavrovetskyi, in whose "The Teaching Gospel" the Eastern and Western traditions of preaching converged and there was a departure from the canonical interpretation of the Holy Scriptures. In terms of innovation,

Stavrovetskyi and Galiatovskyi, each in his own time, form the steps of cultural tradition. Despite the fact that Kyrylo Trankvillion faces a rejection of church authority, and Galiatovskyi, on the contrary, is established on the path of progress.

The collection of sermons by Kyrylo Trankvillion Stavrovetskyi "The Teaching Gospel" harmoniously combines the features of two eras – the Middle Ages and the Baroque. In the sermons of Ioanikiy Galiatovskyi, signs of mature Ukrainian baroque clearly prevail. At the same time, in the conflicts of his time, each of the writers experiments with preaching. And Galiatovskyi, transforming this genre, improves the structure of the sermon, introduces a powerful flow of intertextuality and, perhaps most importantly, composes the homiletic treatise "Science or Method of Composing a Sermons". The comparison of these creative figures reveals the most influential preachers of the early and mature Baroque, which is manifested not only in the weakening of canonical preaching patterns: similarities can be observed in the subject matter, in the methods of biblical citation, in the emotional load, and in the use of the same rhetorical tools.

Moreover, the circumstance of the Kyiv-Mohyla Academy, where Ioanikiy Galyatovskyi studied and worked, became an authoritative cultural and educational center of the second sex in Europe. XVII century, producing bold manifestations of creative freedom. Among the students of the college, Galiatovsky's contemporaries, there were baroque preachers – Antoniy Radyvylovskyi, Lazar Baranovych, Dmytro Tuptalo and Stefan Yavorskyi, who formed the canon of preaching, defined as «mature» baroque. In this regard, the creative manner of each of these authors is studied, individual features of style, synthesis of hermeneutics and rhetoric are revealed, its traditional and authorial features are clarified.

The closest to Ioanikiy Galyatovskyi among the Mogilian preachers was his contemporary Antoniy Radyvylovskyi, which is due to the old Ukrainian language with folk elements and a significant array of non-biblical examples. Their teacher and mentor Lazar Baranovych tries to adhere to the canon in certain matters and, at the same time, uses complex concepts and other means of persuasion, demonstrating a

vivid example of 17th century preaching. The preaching practice of Saint Dimitry Tuptalo and the later representative of the Mogilian preachers, Stefan Yavorskyi, is also considered.

The Baroque style established a new type of sermon in Ukrainian literature, which in terms of both form and content is not similar to Byzantine and ancient Ukrainian homiletic models. In the period of the greatest flourishing of the sermon genre, the collection "The Key of Understanding" by Ioanikiy Galiatovskyi symbolizes the peaks not only of individual creativity, but also of baroque preaching in general. Next to the same exemplary masters of the word, the preacher manages to maintain the position of primacy in the spiritual light of Ukrainian literature of the second half of the 17th century. The subordination of a large number of sources to the Holy Scriptures allows us to assert that baroque preaching rests on God's Word, which is most vividly presented in the presented authors.

The third chapter "Rhetorical and hermeneutic perspective of the sermons of Ioanikiy Galyatovskyi" reveals a central place in the preaching discourse "The Key of Understanding" by Ioanikiy Galiatovskyi, due to a combination of practice and theoretical advice. In the homiletic treatise "Science or Method of Composing a Sermons" added to the collection, the first in Ukraine, the author formulates the principles of preaching, which he adheres to in his own works: in their structural and compositional basis and in the means of rhetorical persuasion. Ioanikiy Galiatovsky's figurative narratives demonstrate the correlation of biblical and artistic concepts.

The aesthetic perception of Galiatovsky's poems is based on the ethical criteria of influence on the recipient, which is determined by the peculiarities of the work's form. The rhetorical coherence of the sermons by Ioanikiy Galiatovskyi is conditioned to both the composition and the system of examples, the peculiarity of which is the variety of concepts, and the communicative function of the work.

Along with the Christological sermons, the Virgin cycle of sermons from the collection "The Key of Understanding" is separately considered, the plot of which reflects disagreements with the biblical text. The image of the Holy Mother of God in

Galiatovsky's interpretation is consolidated into the antithetical unity of the Ever-Virgin Woman, which in the spiritual sense becomes the Heavenly Paradise.

The figurative world of «The Key of Understanding» appears on the basis of a plurality of interpretive codes, the understanding of which the writer enshrines in the texts of his sermons. The expressive intellectual phenomenon of the Baroque literary tradition follows from the metaphorical strategy of Ioanikiy Galiatovskyi. The author uses metaphors and analogies from the field of environment and human experience, giving the spiritual essences a rational justification and professing the principle of ancient rhetoric – to explain the unknown through the known. The hermeneutic model of the four senses reveals the superiority of the spiritual method of interpretation.

The hermeneutics of «The Key of Understanding» appears through the prism of the rhetoric of speech – in the «living word». The statement which is endowed with all the elements of rhetorical persuasion becomes a typical literary work of the 17th century like the whole text of the sermon, and in the receptive perspective opens a wide range of literary challenges. One of them is the discovery of the creative manner of Ioanikiy Galiatovskyi sermons.

Keywords: tradition, sermon, Ukrainian baroque, Kyiv-Mohyla Academy, Ioanikiy Galiatovskyi, biblical hermeneutics, rhetoric, intellectual culture, creative manner.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Бомко Л. Проповідь Йоаникія Галятовського «На Покрову Пресвятої Богородиці» як зразок барокової маріології. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Київ, 2018. Вип. 1 (28). С. 13–16.
2. Бомко Л. Проповіді на Стрітєння Господнє Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського: порівняльний аналіз. *Наукові записки національного університету «Острозька академія»*. Острог, 2018. Вип. 4 (72). С. 140–143.
3. Бомко Л. Страсті Христові у проповідях Йоаникія Галятовського та Лазаря Барановича. *Сіверянський літопис. Науковий журнал*. Чернігів, 2020. Вип. 3 (153). С. 164–173.
4. Бомко Л. Жанрові особливості української барокової проповіді. *Слово і Час*. 2022. №1 (721). С. 69–81.

Статті, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

5. Бомко Л. Йоаникій Галятовський в дискурсі барокового проповідництва. *Spheres of Culture*. Lublin, 2019 Vol. XIX. S. 12–19.
6. Бомко Л. Проповіді на Різдво Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського: порівняльний аналіз. *Актуальні проблеми сучасної української медієвістики*. Чернігів, 2019. Вип. VII. С. 87–94.
7. Бомко Л. Метафізичний вимір у проповідях Йоаникія Галятовського. У *пошуках єдиної основи: Метафізичний спектр українського письменства XI – XVIII століть*: зб. наук. праць [у надзаг.: Львівська медієвістика]. Львів: АРТОС, 2020. Вип. 6. С. 101–108.
8. Бомко Л. Герменевтика дому в Йоаникія Галятовського та Григорія Сковороди. *Григорій Сковорода у сучасному багатовимірному світі*. Збірник тез VIII Міжнародної науково-практичної конференції. Львів, 2022. С. 24–27.

Статті, які додатково відображають результати наукової роботи:

9. Бомко Л. Образ раю у «Казані на Благовіщення Пресвятої Богородиці» Йоаникія Галятовського. *Текст і образ: актуальні проблеми історії мистецтва*. Київ, 2019. Вип. 2 (8). С. 44–50.

ЗМІСТ

ВСТУП	16
РОЗДІЛ 1. ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ПРОПОВІДНИЦТВА	26
1.1. Джерела проповідницької традиції.....	26
1.2. Чотири сенси розуміння і тлумачення Святого Письма.....	45
1.3. Біблійна префігурація в екзегезі українських проповідників.....	59
1.4. Жанрові особливості українського барокового проповідництва.....	73
Висновки до розділу 1	89
РОЗДІЛ 2. ЙОАНИКІЙ ГАЛЯТОВСЬКИЙ В КОЛІ ПРОПОВІДНИЦТВА XVII СТОЛІТТЯ	92
2.1. Йоаникій Галятовський і раннє барокове проповідництво.....	94
2.2. Проповіді Йоаникія Галятовського в контексті другої половини XVII ст.....	104
2.2.1. Проповіді на Воскресіння Христове Йоаникія Галятовського й Антонія Радивиловського.....	104
2.2.2. Страсті Христові у проповідях Йоаникія Галятовського та Лазаря Барановича.....	117
2.2.3. Йоаникій Галятовський і Дмитрій Туптало: точки перетину й розходження.....	132
2.2.4. Дорога духовного зростання у проповідях Йоаникія Галятовського та Стефана Яворського.....	139
Висновки до розділу 2	147
РОЗДІЛ 3. РИТОРИКО-ГЕРМЕНЕВТИЧНА ПЕРСПЕКТИВА КАЗАНЬ ЙОАНИКІЯ ГАЛЯТОВСЬКОГО	150
3.1. Риторика в Йоаникія Галятовського: теорія і практика.....	151
3.2. Богородичний цикл «Ключа розуміння»: образ Вседіви-Раю.....	158
3.3. Структурно-композиційні особливості проповідей Йоаникія: на прикладі «Казання на Покрову Пресвятої Богородиці».....	169

3.4. Біблійна перспектива «Ключа розуміння»: способи цитування Святого Письма.....	180
3.5. Метафізичний вимір проповідей Йоанікія Галятовського.....	188
Висновки до розділу 3.....	197
ВИСНОВКИ.....	199
Список використаних джерел.....	205
Додаток.....	223

ВСТУП

Актуальність теми. Йоаникій Галятовський – відомий український письменник другої пол. XVII століття. Його книги «Ключ розуміння», «Небо нове», «Месія правдивий», «Фундаменти», «Скарбниця потрібная» – це велике експериментальне поле української гомілетики, безпосередньо пов'язане з культурно-освітньою діяльністю автора: проповідника, ректора й професора Києво-Могилянської академії, архімандрита чернігівського Єлецького монастиря, полеміста. Проповідницька спадщина Йоаникія Галятовського виявляє характер теоретичного дискурсу українського барокового проповідництва, джерела традиції, її тяглість і водночас ознаки творчої свободи.

Зіставлення збірки «Ключ розуміння» з «Учительним Євангелієм» Кирила Транквіліона Ставровецького, з одного боку, і проповідей Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича, святителя Димитрія Туптала, Стефана Яворського, з другого – дозволяє простежити розвиток на основі явищ раннього і зрілого проповідництва.

Аналіз творчої манери Йоаникія Галятовського здійснюється з погляду відповідності проповідницької практики й теоретичних принципів, викладених у трактаті «Наука албо спосіб зложення казання».

Актуальність теми зумовлена комплексним дослідженням теоретичних засад гомілетики Йоаникія Галятовського, перенесених на риторико-герменевтичну перспективу проповідей «Ключа розуміння».

Перше видання «Ключа розуміння» (1659 р.) містить 32 проповіді, які висвітлюють 16 тем. Кожна з них представлена двома казаннями – на Господні та Богородичні празники: Різдво Христове, Обрізання Христове, Богоявлення, Стрітіння, Вхід Господній у Єрусалим, Страсті Христові, Воскресіння Господнє, Вознесіння, Зішестя Святого Духа, Преображення Господнє. Богородичні казання постають на основі п'ятох найбільших свят Пресвятої

Діви: Успіння, Різдво Пресвятої Богородиці, Покрову, Введення та Благовіщення. Закінчується збірка двома текстами на Воздвиження Чесного Хреста. Похоронні ж казання виходять друком в останньому, четвертому виданні «Ключа розуміння» (1665 р.).

Загалом кожне видання збірки помітно доповнюється новими текстами. Так, до другого видання «Ключа розуміння», яке має назву «Казаня приданьи до книги. Ключъ разумѣнія. Названои» (Київ, 1660 р.), автор додав на початку ще 14 проповідей на дні пам'яті таких святих: Георгія, Миколая, апостолів Петра і Павла, пророка Іллі, Йоанна Хрестителя, Архангела Михаїла, Антонія Печерського та Теодосія Печерського, після яких «Наука коротка, албо способ зложен казан» відповідно подає теми для написання казань на дні святих. Окрім проповідей і «Науки» Галятовський доповнив видання «Казань приданыхъ» богородичними чудами (95 «легенд-чуд»¹), які слугували матеріалом і для складання казань і пізніше, у 1665 році, вийшли окремою книгою під назвою «Небо новое».

Звідси слід говорити про розвиток гомілетики у трьох її різновидах, де перша є основною, а дві наступні доповнюють її порадами щодо написання похоронних та недільних проповідей. Власне, повна версія «Науки» з усіма темами опублікована у виданні «Ключа розуміння» за 1665 р., де Галятовський поєднав видання за 1659 і 1660 рр. Окрім зазначених, існує ще видання 1663 р., яке уклав львівський друкар Михайло Сльозка, поєднавши перше видання і «Казаня приданьи»².

Біблійні цитати з «Ключа розуміння» Йоаникія Галятовського та з інших стародруків подаю у перекладі Івана Огієнка, а в рідкісних випадках деякі старозавітні цитати – у перекладі Івана Хоменка.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

¹ Чепіга І. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Йоаникій Галятовський. Ключ розуміння*. Київ, 1985. С. 18.

² Детальніше про це див. Чепіга І. П. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Йоаникій Галятовський. Ключ розуміння*. Київ, 1985. С. 10.

Дисертаційну роботу здійснено на кафедрі української літератури імені академіка Михайла Возняка Львівського національного університету ім. Івана Франка. Тему роботи затверджено на засіданні Вченої ради філологічного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка та на засіданні Вченої ради Львівського національного університету імені Івана Франка, протокол №43/12 від 21.10.2017.

Мета роботи: полягає у цілісному аналізі проповідей Йоаникія Галятовського крізь призму його теоретичних настанов, ключових тенденцій барокового дискурсу.

Поставлена мета передбачає виконання таких **завдань:**

- виявити сутність проповідницької традиції;
- з'ясувати контекст барокового проповідництва;
- окреслити теоретичні передумови жанру проповіді;
- з'ясувати античні й біблійні джерела префігурації в українському проповідництві;
- простежити формування чотирьох сенсів Святого Письма у функціональній перспективі української барокової гомілетики;
- вивчити контекст проповідей Йоаникія Галятовського;
- дослідити риторику й герменевтику збірки «Ключ розуміння»;
- визначити ознаки творчої манери проповідництва Йоаникія Галятовського.

Об'єкт дослідження: «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського та проповіді його сучасників – Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича, Димитрія Туптала та Стефана Яворського.

Предмет дослідження: творча манера проповідництва Йоаникія Галятовського.

Методологія дослідження випливає з потреби поєднання загальнонаукових і літературознавчих методів.

Головним способом вивчення теоретичних засад барокової традиції тлумачення Святого Письма та практичного втілення у проповідницьких текстах стає *герменевтичний метод*. Сенс цього підходу розкривається у співвідношеннях різних вимірів герменевтики, що спостерігається насамперед у працях Ганса-Георга Гадамера.

Для літературного рівня герменевтики основу складають праці Поля Рікера, який розглядає екзегетичний підхід у відкритості до шляхів інтерпретації тексту, до яких філософ намагається додати ще один вимір³. У процесі тлумачення виникає нова рецептивна перспектива Святого Письма, розвиток якої опосередкований авторськими інтенціями. Звідси проповідь є способом читання, при якому сказане щодо тексту “нове слово”⁴ віддаляє від авторитету святоотцівської традиції тлумачення, що впливає з творчого задуму барокового автора.

Якщо скоростатися поняттям «герменевтичної свідомості»⁵, згідно з Г.-Г. Гадамером, то Йоаникій Галятовський розвиває новий аспект розуміння біблійного Передання, який, проходячи крізь призму історичної, філософської, психологічної й насамперед біблійної герменевтики – кристалізується в рецепції сучасного прочитання літературного твору барокового періоду.

Герменевтика завжди повертається до початків теологічного обґрунтування, утримуючи первісний зв'язок з Переданням, яке «стає мовою», промовляючи через традицію⁶. У цьому поверненні до розмовного слова через писане⁷ можна виявити глибинний діалогічний зв'язок риторики й герменевтики в процесі тлумачення Святого Письма, спорідненість яких змінює сам спосіб інтерпретації. Адже в бароковій проповіді герменевтика

³ Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies / André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer. Chicago and London, 1998. S. xi.

⁴ Ibidem. S. xii.

⁵ Гадамер Г.-Г. Універсальність герменевтичної проблеми. *Истина і метод. Герменевтика II: доповнення*. Т. 2. Київ, 2000. 205 с.

⁶ Там само. С. 60.

⁷ Ricoeur P. Sentinel of Imminence. Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago and London, 1998. S. 168.

увиразнюється через риторичну перспективу, за допомогою якої твір відкриває «герменевтичну свідомість» у категоріях тлумачення та розуміння.

Цілісний процес біблійної герменевтики передбачає чотири сенси Святого Письма – буквальний, алегоричний, моральний та анагогічний (духовний), кожен із яких функціонує у структурі герменевтичного кола як важливий елемент розуміння. З погляду чотирисенсової біблійної герменевтики, українське барокове проповідництво розглядали Мажанна Кучинська, Олена Матушек, Наталія Левченко, Світлана Сухарева. Втім поза увагою дослідників залишається літературний рівень біблійної інтерпретації Йоаникія Галятовського як перехід до «нової герменевтики»⁸, що постає крізь призму духовних сенсів, поряд з якими часто не спостерігається буквального. У цьому контексті суттєва роль належить риториці, яка в сучасних дослідженнях є теорією тексту та теорією аргументації⁹. У відношенні риторики до герменевтики закладений глибинний первісний зв'язок. Комунікаційні особливості барокової проповіді реалізуються не лише через текст, а й через висловлювання, в іллокутивній стратегії мовлення, під якою можна розуміти значення, яке «знакова послідовність отримує, стаючи висловлюванням, тобто через підпорядкування надавчої комунікативної інтенції та функції висловлювання»¹⁰.

Один із важливих методологічних аспектів герменевтики – розуміння контексту, який охоплює твір, особу автора та історичні передумови. Власне, інтерпретація висвітлює контекст, який стає категорією пояснення та аналізу твору в неперервному циклі герменевтичного кола.

Ще один методологічний прийомом дослідження відкриває відношення до пізнання через інтертекстуальний код барокової проповіді. Увесь спектр

⁸ Гадамер Г-Г. Риторика і герменевтика. *Истина і метод. Герменевтика II: доповнення*. Т. 2. Київ, 2000. С. 252.

⁹ Lichański J. Z. Retoryka w trzech odsłonach: filologia – filozofia – MTS (medicine, technologies, sciences). *Forum Artis Rhetoricae*. nr 1, 2018. С. 44.

¹⁰ Окопєнь-Славінська А. Теорія висловлювання як основа комунікативної теорії літературного твору. *Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина XX – початок XXI ст.* Київ, 2008. С. 118.

текстів і зв'язків між ними закладений у казаннях «Ключа розуміння» Йоаникія Галятовського, а також у зіставленні з ранньобароковими повчаннями Кирила Ставровецького та проповідництвом зрілого періоду Лазаря Барановича, Антонія Радивловського, Дмитрія Туптала, Стефана Яворського – потребує застосування *інтертекстуального методу*. Багатство небіблійних прикладів Йоаникія Галятовського дослідила Наталя Яковенко, зробивши детальну класифікацію їхніх джерел. А втім, наукове пізнання Галятовського включає в себе ще й концептосферу людського досвіду, в якому абстракції мислення конкретизуються. У «Наука албо спосіб зложення казанья» автор радить читати різноманітні книги: філософські, природничі, історичні тощо й черпати з них «матерію» до власних проповідей. Поруч із Галятовським у бароковому проповідництві вирізняється широке тематичне полотно оповідних наративів Антонія Радивиловського, які розглянув Володимир Кречотень¹¹. Інтертекстуальний підхід допомагає визначити, у якій позиції метатекст проповіді, що зазвичай виконує функцію аргументів (доказів, матерії), перебуває щодо традиції, а також характер вияву міжтекстових зв'язків, впливів у творі різних текстів та ознаки у ньому діалогічності.

Метод порівняльного аналізу дає змогу виявити не лише інтертекстуальні, а й також інтердисциплінарні, міжлітературні та міжмистецькі зв'язки казань Йоаникія Галятовського в зіставленні з іншими бароковими проповідниками. *Типологічний метод* спрямований на простеження спільних та відмінних жанрових, стильових, тематичних та образних ознаках барокового проповідництва, виявляючи, як автори інтерпретують ту саму тему, образ, цитату.

Історико-літературний синтез, будучи основою для названих методів, виявляє перспективу дослідження проповідей Йоаникія Галятовського як відкритої літературної системи в контексті епохи. В історичних умовах твор

¹¹ Кречотень В. Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики XVII ст. Київ, 1983. 407 с.

засвідчує феномен розуміння традиції, до якої автор прагне додати досвід власної творчості.

Теоретико-методологічна основа дослідження спирається на праці українських та іноземних науковців. Починаючи з кінця ХІХ століття літературна спадщина Йоанікія Галятовського стає об'єктом дослідження Миколи Сумцова в розвідці «Йоанікій Галятовській (Къ исторіи южно-русской литературы XVII века)» (Київ, 1884), а з початком ХХ століття – Івана Огієнка, зокрема у студіях про збірку “Ключ розуміння”: “Проповеди Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII века” (Харків, 1913); “Отголоски современности и местные черты в “Ключе разумения” Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII-го века” (Варшава, 1914). У другій половині цього століття Костянтин Біда перевідає в Римі казання Галятовського з ґрунтовною передмовою про життя і творчість проповідника «Йоанікій Галятовський і його «Ключъ Разумѣнія» (1975). Дещо пізніше дослідниця мови творів Йоанікія Галятовського Інна Чепіга видає працю «Йоанікій Галятовський. Ключ розуміння» (Київ, 1985). На початку ХХІ століття медієвістичні студії збагачуються працею Наталі Яковенко «У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Галятовського» (Київ, 2017).

Поряд з іншими українськими бароковими письменниками, до творчого доробку Йоанікія Галятовського зверталися Іван Франко, Михайло Возняк, Дмитро Чижевський, Сергій Єфремов, Сергій Маслов та опрацьовували сучасні провідні українські (Леонід Ушкалов, архієпископ Ігор Ісіченко, Наталія Левченко, Микола Сулима та інші) та іноземні (Мажанна Кучинська, Маргарита Корзо) дослідники та дослідниці.

Літературознавці звертали увагу на різні аспекти творчості Йоанікія Галятовського і водночас поза увагою залишається характер взаємодії його проповідницької практики й теоретичних засад, висвітлених у трактаті «Наука албо способ зложення казання» на тлі доби бароко та у відношенні до духовної тяглості традиції проповідництва.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в контекстуальному міждисциплінарному аналізі проповідей Йоанікія Галятовського та наукового трактату «Наука або спосіб зложення казання» зі збірки «Ключ розуміння» (1659 р.).

У дисертації вперше:

- досліджено гомілетику Йоанікія Галятовського крізь призму риторики та герменевтики, враховуючи історичний розвиток традиції проповідництва;
- окреслено канон українського барокового проповідництва, на основі якого простежено ознаки творчої манери чільних авторів;
- проаналізовано особливості герменевтики збірки «Ключ розуміння» Йоанікія Галятовського.

Теоретичне та практичне значення дослідження. Отримані результати розширюють, доповнюють і поглиблюють сучасні наукові знання щодо збірки “Ключ розуміння” Йоанікія Галятовського. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані в лекційних курсах з історії української літератури, в історії та теорії українського барокового проповідництва; під час підготовки наукових студій, підручників, довідкової літератури, спеціальних медієвістичних праць, для студентів гуманітарних факультетів закладів вищої освіти України. Практичне значення одержаних результатів визначається тим, що нагромаджений фактичний матеріал, спосіб його узагальнення та систематизації, наведені приклади та висновки роботи дозволяють ґрунтовно вивчити особливості традиції українського барокового проповідництва.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Основні положення та висновки дослідження авторка сформулювала одноосібно. Думки та методики інших авторів, подані в дисертації, наведені з відповідними покликами. Публікацій у співавторстві немає.

Апробація результатів дослідження. Результати дослідження апробовані у виступах на університетських, всеукраїнських і міжнародних конференціях: XVI Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів

«VIVAT ACADEMIA» (Львів, 20 квітня, 2018 р.); Четверта всеукраїнська наукова конференція аспірантів та студентів «Актуальні проблеми сучасної української медієвістики» (Чернігів 27–28 квітня 2018 р.); Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми (до 170-річчя заснування кафедри української словесності у Львівському університеті)» (Львів, 4–6 жовтня, 2018 р.); XVII Всеукраїнська наукова конференція «VIVAT ACADEMIA»: «Старе і нове» в сучасній філологічній науці» (Львів, 19 квітня, 2019 р.) IV Всеукраїнська наукова конференція аспірантів та студентів «Актуальні проблеми сучасної української медієвістики» (Чернігів, 3–4 травня, 2019 р.); VI Міжнародний науково-практичний семінар: «Текст і образ: особливості взаємодії між наративом та візуальністю» (Київ, 18 жовтня, 2019 р.); Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Львів, 7 лютого, 2019 р.); XVIII Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA» («Я на сторожі коло їх поставлю слово» (Львів, 2020); Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Львів, 7 лютого, 2020 р.); Міжнародна наукова конференція «Образ Богородиці в Україні XVI – XVIII століть (Львів, 15–16 жовтня, 2020 р.); Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Підсекція української літератури) (Львів, 3 лютого, 2021 р.); XIX Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA» «Аристократка українського духу (до 150-річчя від дня народження Лесі Українки)» (Львів, 16 квітня, 2021 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Інтелігент старої дати»: до 140-річчя від дня народження Михайла Возняка (Львів, 11 листопада, 2021 р.); Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Підсекція української літератури) (Львів, лютий, 2022 р.); Міжнародна наукова конференція «Рефлексії про Григорія Сковороду в XXI столітті (Харків, 22–23 вересня 2022 р.); VIII Міжнародна науково-практична конференція «Григорій Сковорода у сучасному багатовимірному світі» (Львів, 16 листопада, 2022 р.).

Публікації. Основні положення дисертації викладено у 9 публікаціях українською мовою, з них є 1 закордонною публікацією, а 4 – статтями у фахових виданнях, 4 – додаткові.

Структура дослідження. Структура дослідження побудована за проблемно-хронологічним принципом. Основна частина дисертації складається зі вступу, трьох розділів (які містять 15 підрозділів) та висновків. У *першому розділі* простежено джерела та розвиток традиції українського барокового проповідництва. На основі префігурації та чотирьох сенсів тлумачення Святого Письма розглянуто специфіку проповідницької герменевтики. Досліджено жанрові особливості барокової проповіді. У *другому розділі* в контексті порівняльного аналізу з ранньобароковими проповідями Кирила Транквіліона Ставровецького та текстами могилянських проповідників другої половини XVII ст. – Антонієм Радивиловським, Лазарем Барановичем, Димитрієм Тупталом, Стефаном Яворським – охарактеризовано казання Йоаникія Галятовського. *Третій розділ* присвячений аналізу проповідей збірки «Ключ розуміння» Галятовського, що дозволяє простежити особливості творчої манери автора.

Основну частину дисертації доповнюють списки використаних джерел (213 позицій). Основний текст дисертації охоплює 203 сторінки, загальний обсяг роботи – 225 сторінки.

РОЗДІЛ 1. ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ПРОПОВІДНИЦТВА

На феномен барокової літератури чи не вперше звернув увагу Дмитро Чижевський («Український літературний барок», Прага, 1942). Сучасна медієвістика поглиблена студіями барокового періоду Костянтина Біди, Валерія Шевчука, архієпископа Ігоря Ісіченка, Леоніда Ушкалова, Богдани Криси, Олени Матушек, Наталії Пилип'юк, Миколи Сулими, Світлани Сухаревої, Наталії Левченко, Дарії Сироїд, Назара Федорака та інших.

Дослідники виявляють особливу духовність української барокової літератури, яку скріплює відомий термін «богомислення»¹², як наскрізний мотив традиції. Слід зауважити, що надзвичайно сильна духовна основа українського барокового проповідництва виростає внаслідок занурення літератури у християнську традицію, яка розвивається в постійному динамічному русі та збагачується багатограними вимірами твору. Твердження Мартіна Гайдеггера: «традиція багата на істини»¹³ – передбачає можливість нових викликів та відповідей на них у дослідженні українського барокового проповідництва. Барокова література створює новий канон, який збагачує, розширює та змінює традиційне проповідництво.

1.1. Джерела проповідницької традиції

Дослідники звертали увагу на різні аспекти проповідництва. З боку церковної історії традицію досліджували о. Ярослав Левицький¹⁴, о. Василь Лаба¹⁵, а з погляду історії та теорії літератури – Михайло Грушевський¹⁶, Іван

¹² Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків, 2001. 221 С.

¹³ Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім. Володимир Кам'янець. Львів, 2007. С. 172.

¹⁴ Левицький Я., о. Перші українські проповідники і їх твори. Рим, 1973.

¹⁵ Лаба В. Патрологія, життя, письма і вчення Отців Церкви. Рим, 1974.

¹⁶ Грушевський Михайло. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Т 3. Київ, 1993. 285 с.

Франко¹⁷, Микола Гнатишак¹⁸, Михайло Возняк¹⁹, Сергій Єфремов²⁰, Дмитро Наливайко²¹, Дмитро Чижевський²², Костянтин Біда²³, архієп. Ігор Ісіченко²⁴, Олена Матушек²⁵, Леонід Ушкалов²⁶, Наталія Левченко²⁷.

У праці «Thinking Biblically» Поль Рікер подає термін «unfathomable traditions»²⁸ («незбагненна традиція»), який влучно окреслює первинний або передісторичний біблійний характер народження традиції. Водночас етимологія поняття (лат. tradition – передача) визначає «динамічний сенс»²⁹ розвитку традиції, у процесі якого вона сегментується. Тобто можна говорити як про різні традиції, включені в біблійний корпус³⁰, так і про цілісність єдиної християнської традиції *Передавання* (тут і наділі курсив мій), яка лягає в основу проповідництва.

Проповідь, як практика живого слова, виникає водночас з християнською культурою, а джерелом проповідницької традиції умовно можна вважати дивовижний досвід події П'ятдесятниці (День Святої Трійці), що є символом народження Вселенської Церкви, описаний у Новому Завіті: коли Апостоли «всі однодушно були на невпинній молитві, із жінками, і з Марією, матір'ю Ісусовою, та з братами Його» (Дії 1: 14) – Святий Дух зійшов на них у вигляді

¹⁷ Карпаторуська література XVII – XVIII віків. *Карпато-руське письменство XVII – XVIII вв.* Львів, 1900. С. 1 – 22. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Зібр. тв.: у 50 т. К., 1984. Т. 41. С. 239; Характеристика руської літератури XVI–XVIII століть. *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.* Київ, 1993. С. 342–372.

¹⁸ Гнатишак М. Історія української літератури. Книжка перша. Прага, 1941. 132 с.

¹⁹ Возняк М. Історія української літератури. У двох книгах. Книга перша. Видання 2-ге, виправлене. Львів, 1992.

²⁰ Єфремов С. Історія українського письменства. Київ, 1995

²¹ Наливайко Д. Спільність і своєрідність: Українська література в контексті європейського літературного процесу. Київ: Дніпро, 1988. 395 с. Українські поетики й риторики доби бароко: генеза і типологія літературно-теоретичного мислення. Наливайко Д. *Теорія літератури й компаративістика*. Київ, 2006. С. 139–161.

²² Чижевський Д. І. Історія української літератури. Київ, 2003, 568 с. Український літературний барок. Нариси. Частина перша, Прага, 1941. 72 с.

²³ Біда К. Іоаникій Галятовський і його «Ключь Разумѣнія», Рим 1975, 518 с.

²⁴ Ісіченко І., архієп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів: Святогорець, 2011. 568 с.

²⁵ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. 360 с.

²⁶ Ушкалов Л. Світ українського бароко / філологічні етюди. Харків: Око, 1994. 112 с. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. 416 с.

²⁷ Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі: монографія. Харків, 2018. 392 с.

²⁸ Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies / André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, 1998. S. 52.

²⁹ Ibidem. S. xi.

³⁰ Ibidem. S. xii.

«вогнених язиків»: «Коли ж почався день П'ятдесятниці, всі вони однодушно знаходилися вкупі. І нагло зчинився шум із неба, ніби буря раптова зірвалася, і переповнила весь той дім, де сиділи вони. І з'явилися їм язики поділені, немов би огненні, та й на кожному по одному осів. Усі ж вони сповнилися Духом Святим, і почали говорити іншими мовами, як їм Дух промовляти давав» (Дії 2: 1–4). Новозавітна оповідь ілюструє перші зразки усної проповіді й перших проповідників – апостолів, які волею Святого Духа, розійшлися по світу проповідувати народження Христової Церкви.

Усна форма проповіді сформувалася на церковному Переданні. У цьому контексті Ернест Роберт Курціус зазначає: «Християнство стало книжною релігією, але воно – на відміну від ісламу – так не починало [...]. Неписані слова Господні передавалися усно, і фрігійський єпископ Папій (бл. 65 – бл. 155) ще на початку II ст. слухав від пресвітерів слова учнів Господніх, уважаючи, що від «живого голосу» він має більше користі, ніж від книжок»³¹.

Комунікативна функція слова у проповідництві виявляє співіснування *мови і мовлення* як цілісної рецептивної перспективи розуміння. Проповідь містить дві форми сприйняття – письмову та усну, які артикулює в тексті, з одного боку, і практиці живого слова – з іншого. Синтез мови писаної та мови як мовлення відбиває у проповідництві тісний зв'язок герменевтики й риторики, що відкриває новий горизонт розуміння літературного твору, «нове завдання читання», про що зазначає Ганс-Георг Гадамер: «На відміну від промовленого слова, написаний або розмножений текст позбавлений усіх тих допоміжних елементів розуміння, що їх, звичайно, поставляє оратор»³².

У проповіді здійснюється оживлення слова, яке силою афектів впливає на емоції, почуття та розум слухача. Спочатку має відбутися (заговорити) слово, виявляючи дію Святого Духа, про що не раз зазначають барокові автори у своїх

³¹ Курціус Е.-Р. Європейська література і латинське середньовіччя / перекл. з нім. Анатолій Онишко. Львів, 2007. С. 284–285.

³² Гадамер Г.-Г. Риторика і герменевтика. *Істина і метод. Герменевтика II: доповнення*. Том 2. Київ, 2000. С. 254.

передмовах до збірок казань. У процесі переконування голос (інтонація, наголошування) відіграє важливу комунікативну функцію слова. І в цьому акті промовляння реалізується герменевтичний процес: «Перше, з чого починається розуміння, полягає в тому, що щось до нас заговорює. Це найголовніша з усіх герменевтичних умов»³³.

Фактично, Отці Церкви переймають від Христових апостолів святість Божого Об'явлення, на якому ґрунтується церковне Передання, що «не має локального, замкнутого характеру, а супроводжує історію людини, почавши від воплощення Господа»³⁴. І саме тому, що традиція є відкритою структурою, її цілісний образ постає в перспективі промовлення Отців Церкви до кожного наступного покоління, яке наслідує їх у вірі.

Натомість у перші століття по Різдві Христовому у церковній літературі функціонує замкнутий «теологічний канон»³⁵, до якого належать Отці Церкви як «класики серед церковних письменників»³⁶: Іван Золотоустий, Василій Великий, Григорій Богослов, Атанасій Александрійський – на Сході та Амвросій Медіоланський, Аврелій Августин, Ієронім Стридонський і папа Григорій Великий – на Заході. Дещо пізніше цей ряд поповнюють – Діонісій Ареопагіт та Іван Дамаскин.

Праці Святих Отців, разом зі Святим Письмом, належать до найбільш авторитетних у візантійському проповідництві та становлять канон традиції. Українські автори покликалися на Отців, переносючи їхній духовний досвід у власний містично-пізнавальний вимір літературного твору.

Розширення канонічності традиції реалізується шляхом узгодження еллінізму з християнством. Вже у попередника Александрійської школи, філософа Філона Александрійського, сучасника апостола Павла, а також

³³ Гадамер Г-Г. Про круговий цикл розуміння. *Истина і метод. Герменевтика II: доповнення*. Том 2. Київ, 2000. С. 61.

³⁴ Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / пер. Г. Теодорович. Львів, 2001. С. 6.

³⁵ Курціус Е.-Р. Європейська література і латинське середньовіччя / пер. з нім. Анатолій Онишко. Львів, 2007. С. 285.

³⁶ Там само. С. 286.

філософів Овідія і Сенеки, можна спостерегти синтез біблійного учення з грецькою філософією, головне з ідеями Платона, а також схильність до духовного тлумачення Святого Письма. А представники Александрійської школи: Климент Александрійський, Оріген, Діонісій Великий, Григорій Чудотворець; серед західних – мученик Кипріян, Іполіт, Амвросій Медиоланський, Аврелій Августин – послуговувались філософією як допоміжною наукою до теології: «*nemo theologus nisi philosophus*» та обґрунтували питання відношення розуму до віри, підкреслюючи роль грецької мудрости в пізнанні божественної істини, виявляючи «характерне християнське розв’язання суперечності між трансцендентністю й іманентністю, неприступністю та близькістю, непізнаваністю і пізнаваністю Божества»³⁷.

Фундаментальна ідея «безпочатковості істини» лягає в основу концепції *translation studii*: Стародавня Греція – Візантія – Україна³⁸. Зазначена лінія розвивається в кількох перспективах, перша з яких стосується опозиції грецької філософії та християнської віри.

В українській духовній культурі від Отців Церкви передається протиставлення віри і розуму в опозиції «Афіни – Єрусалим», де «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»³⁹.

А втім, з іншого боку, ця опозиція віднаходить примирення через відношення української духовної культури до Софії-Премудрости⁴⁰, що стає важливою ознакою у формуванні автентичності української літератури. Власне, Сергій Аверинцев зауважує, що у «самої Афіни є багато спільного із наступною

³⁷ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 333.

³⁸ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 152.

³⁹ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 157.

⁴⁰ Там само. С. 171.

Софією”⁴¹. Один з таких моментів – це жіночий образ Софії, який, “як у візантійсько-руській, так і в католицькій традиції поступово наближається до образу Діви Марії”⁴². Гартмут Трунте припускає, що за участю грецьких культурних впливів упродовж XVII століття на Русі було запроваджено свято божественної Божої Премудрости, причому його датою було вибрано 8 вересня, день Різдва Богородиці та Приснодіви Марії⁴³, що може бути зумовлено розвитком богородичного культу в українській бароковій літературі. Водночас у ранньому християнстві уявлення про Софію було близьким до особи Христа-Логоса, а пізніше – до третьої іпостасі Трійці – Святого Духа⁴⁴. У Йоаникія Галятовського мудрість, яка є виявленням Святого Духа, дається, поруч з іншими дарами – «исцѣленієм», «словом разума», «вѣрою», «разсужденіа д[у]ховъ», «Пророцтвом»⁴⁵ тощо.

Любов до мудрости (любомудрія) виявляє рівень книжності давніх письменників, що простежується в пошануванні авторитету Святого Письма та наслідуванні творів Отців Церкви. Оскільки характерна ознака візантійства, що охоплює час від IV до XII століть – це глибока релігійність і похідні від неї фактори – безперечний авторитет Церкви, яка зберігає тісний зв'язок з державою, жвавий інтерес до богослів'я та поширення грецької мови.

Для українського проповідника роль нецерковних книг, особливо – грецької філософії визначала естетичний рівень сприйняття реципієнта, стаючи передумовою для ширшого визначення стилю давньоруської проповіді – *високого*, адресованого здебільшого освітнім колам і *простого* – для масового слухача/читача. Подану класифікацію використовують Йосип Сліпий, Михайло Возняк, Сергій Єфремов, Микола Гнатишак, поділяючи проповідників XI – XII ст. на: *письменників високого стилю*, які перебували, за словами С. Єфремова,

⁴¹ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 184.

⁴² Там само. С.186.

⁴³ Трунте Г. Бог і Його творіння. Кирило Транквіліон Ставровський – проповідник Слова Божого / упоряд. Богдани Криси, Дарії Сироїд. Львів, 2017. С. 318.

⁴⁴ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 185.

⁴⁵ Перше видання “Ключа розуміння” Йоаникія Галятовського 1659 р. цитую за книгою: Біда К. Йоаникія Галятовський і його «Ключь Разумѣнія», Рим 1975, 518 с. (Далі: Ключ разумѣнія). С. 456.

«на вершку»⁴⁶ тогочасної освіти: форма і зміст їхніх творів із багатою риторичною системою та різноманітним тем і мотивів, вироблені на основі кращих візантійських й античних зразків, вирізняючись символізмом і духовним тлумаченням Святого Письма, та *письменників простого стилю*, для яких характерні простота змісту і форми, маловживані риторичні прикраси та буквальне тлумачення Біблії. До першої групи належать святитель Іларіон, Клим Смолятич та Кирило Турівський. Другу представляють Лука Жидята, Теодосій Печерський, Серапіон, Георгій Зарубський, Григорій Філософ.

Так, опозиція віри і розуму перетікає в певну тотожність, що виразно демонструє «Слово про закон і благодать» святителя Іларіона. Поряд із «подвигом віри» київський митрополит убачає у вчинку князя Володимира «подвиг розуму» або «гостроти розуму»⁴⁷: «токмо ѿ бл[а]гаго с[ъ]мысла и ѿстроуміа разумѣвъ»⁴⁸. Межа між вірою і розумом досить розмита: «в[ъ]с[ъ]а разжмѣ въ с[е]рдци єго»⁴⁹. Нова віра в невидимого Бога сприймається як найвищий ступінь людського розуму, оскільки «саме тому святіше, що розумніше, і тому розумніше, що святіше»⁵⁰, що апелює в Іларіона до Софії-Премудрости: «како в[ъ]|| селисѣ в[ъ] тѣ разумѣ. выше разума земельных мудрець. еже невидимаго възлюбити. и ѿ н[е]б[е]сныхъ подвигнутисѣ»⁵¹.

Подібне можна спостерегти і в Кирила Турівського, який у своїх проповідях наголошує на важливості розумового пізнання: «душевним просвітився зором»⁵²; «Ходімо ж нині, браття, на гору Оливну умом і побачимо мисленно все преславне, що сталося на ній»⁵³; «Нікого ж бо Христос до покаяння насилу не тягне, але дає через речі розуміння, щоб із них пізнали

⁴⁶ Єфремов С. Історія українського письменства. Київ, 1995. С. 85.

⁴⁷ Аверинцев Сергій. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 299.

⁴⁸ Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*. Praha, 1963. Roč. XXXII. Seš. 2. S. 166.

⁴⁹ Ibidem. S. 164.

⁵⁰ Аверинцев Сергій. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 299.

⁵¹ Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*. Praha, 1963. Roč. XXXII. Seš. 2. S. 165–166.

⁵² Турівський Кирило. Молитви і повчання / пер. із церковносл. Д. Сироїд. Львів, 2021 (серія «Джерела християнського Сходу»). С. 127.

⁵³ Там само. С. 129.

Його, і в Небесне вводить Царство»⁵⁴; «Донька ж ума, розумій, – душа, породжена-бо умом і прилучена до ангельських чинів»⁵⁵; «Але опіртеся розумними крилами і злетімо від гріха, що нас губить»⁵⁶. Поряд з інтелектуальними пошуками людського розуму, що стає наскрізним мотивом у повчаннях Турівського, проповідник говорить про «твердий камінь віри»⁵⁷ як незмінну основу душі людини. Отже, Іларіон і Кирило Турівський транслюють грецьку філософію в православний канон української духовної культури через Софію-Премудрість, що дозволяє говорити про *тяглість* духовної традиції.

Проповіді Климента Смолятича, на жаль, не збереглися, але його «Послання пресвітерові Томі» виявляє безпосередній зв'язок з працями давньогрецьких авторів – Гомером, Платоном, Арістотелем, у цитуванні котрих дорікає Смолятичу пресвітер Тома.

На ґрунті традиції грецький гнозис, проходячи крізь радикальну опозицію розуму і віри візантійської патристики, перетікає в основу українського християнства як інтелектуальної здатності проникати в нескінченну глибину духовної сутності віри. І саме в бароковій літературі, за словами архієпископа Ігоря Ісіченка: «ідея нескінченности сполучається зі свідомістю інтелектуальної свободи й сили людського розуму. Виникає захоплення новими можливостями пізнання»⁵⁸.

Українська барокова проповідь демонструє сміливе поєднання у традиції незмінної божественної істини з динамічним характером та здатністю до оновлення в «аспекті новизни і оригінальності християнства»⁵⁹. Ця інтелектуальна культура інтенсивно розвивається у бароковій гомілетичі через посередництво західних впливів, які в період раннього бароко починають пробиватися в українську духовну літературу, порушуючи «законсервований

⁵⁴ Там само. С. 163.

⁵⁵ Там само. С. 168.

⁵⁶ Там само. С. 171.

⁵⁷ Там само. С. 165.

⁵⁸ Ісіченко І, архєєп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 27.

⁵⁹ Там само. С. 30.

стан»⁶⁰ візантійської моделі релігійної культури, що підтверджують твори Кирила Транквіліона Ставровецького. Наскрізні для повчань «Євангеліє учительного» образи «духовного розуму», «духовних очей», «ока духовного розуму» виявляють ідею Софії-Премудрости: «аще видаєшь разумомъ внутрѣнее съкровище єа; вѣмъ яко оузришь вней дивный свѣтъ прем[у]дрости Б[о]жіа»⁶¹. За словами Гартмута Трунте, Кирило Транквіліон, визнавши «обмеження, що засадничо можна пізнати Бога лише частково, він переконаний у важливості свого людського розуму»⁶². Можливості такого пізнання, за Ставровецьким, відкриті у богомисленні, яке завжди є рухом думки до Бога: «съединеніє с[е]рдца съ оумомъ, непрестанно желаніє д[у]шѣ, въ соединеніє любви Б[о]жеи: не оуклонное оума зрѣніє, въ свѣтъ небесной преоудрости; б[о]гомышленіє єсть истинное б[о]говѣдѣніє, и съвершеннаа радость д[у]шѣ, и не заходимый свѣтъ разума»⁶³. Формула пізнання Бога у Кирила Транквіліона викладена у його першій книзі «Зерцало богослов'я»: «но непостиженіємъ, постизаю непостижимаго Б[о]га»⁶⁴, що нагадує гносеологічну теорію Григорія Ниського – «осягнення незбаженності» Бога⁶⁵.

Звернімо увагу, що, подібно, як у Кирила Транквіліона, мотив «душевних очей» наскрізний у проповідях Йоаникія Галятовського: «будут теды с[вя]тыи Б[ог]а видѣти не на семь але на оном свѣтѣ; не телесными але *д[у]шевными очима*»⁶⁶ або: «бо Х[ристо]с людемъ не тылко слѣпоту на очах телесных оулѣчаль, але отпукал имъ грѣхи, котории людемъ *очи д[у]шевными* заслѣпают»⁶⁷. Про «очі серця» говорить й Антоній Радивиловський у контексті тлумачення знаків Христових ран, які «сут то правдиво[го] Воскр[есе]ніа єго

⁶⁰ Цит. за: Ігор Скочиляс. Київська митрополія і руське культурно-релігійне оновлення. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С. 13.

⁶¹ Ставровецький Транквіліон, Кирил, Євангеліє учительне, Рохманів, 1619.

⁶² Там само. С. 266.

⁶³ Там само. Арк. 172.

⁶⁴ Ставровецький, Кирил Транквіліон. *Зерцало богословии*. Почаїв, 1618. Арк. 8.

⁶⁵ Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі. Харків, 2018. С. 102.

⁶⁶ Галятовський Й. *Ключ разумѣнія*. Київ, 1659. С. 284.

⁶⁷ Там само. С. 392–393.

свѣдѣтеліе» – і тому: «бл[а]г[осло]венный есте смѡ, если часто на тые знаменїа позираемъ с[е]рдца нашегѡ очима!»⁶⁸.

Ба більше, «Казання на Воздвиження Чесного Хреста» Йоаникій Галятовський складає на основі чотирьох причин Арістотеля, де третя – формальна причина, «яка дає істинність усякій речі», у людини – це «розумна душа»: «бѡ без ѡ[у]шѣ розумнои не можемо ч[ѣ]л[о]в[ѣ]ка познати и ѡграничити»⁶⁹.

У «Росі ѡзарененїа смысловъ» святитель Димитрій Туптало пише про божественне просвітлення духовного розуму людини: «Взыщи невѣжде, да научитисѡ *разума ѡ[у]ховнагѡ*, або наставляєт ко разуму Б[о]ж[е]ственному всѣх, зарею оум просвѣщаючи»⁷⁰. Розум випробовує віру – а серце, як метафора вмістилища любови та образ душі – зберігає: «Г[оспод]и, в разуми ма испытаю Закон твой, и сохраню всѣм с[е]рдцемъ моим»⁷¹, або в Антонія Радивиловського: «яко с[е]рце есть жилищем любви ч[е]л[овѣ]чои... такъ Д[у]хъ с[вя]тыи, есть жилищем предвѣчної любви»⁷².

Мотив бачення розумом Божої Премудрости співзвучний з ученням Аврелія Августина про відношення розуму до віри: «Intellege, ut credas; crede ut intelligas» (зрозумій, щоб повірити і вір, щоб зрозуміти), що також Августин висловлює в трактаті «Про свободну волю»: «спочатку треба повірити в те велике і божественне, що ми намагаємося зрозуміти, – а якби це не так, то марними були б слова пророка: «Якщо ви не повірите, то не встоїте» (Іс. 7: 9)»⁷³. Подана концепція лягає в основу середньовічного богослів'я Ансельма Кентерберійського і Томи Аквінського.

Серед українських проповідників першим щодо розумового пізнання Бога був Кирило Транквіліон Ставровецький, який, поруч із грецькими Отцями

⁶⁸ Радивиловський Антоній. Вѣнец Христов. Київ, 1688. Арк. 13зв.

⁶⁹ Ключ разумѣнія. С. 469–470.

⁷⁰ Туптало Димитрій. Руно орошенное, Чернігів, 1689. Арк. 26зв.

⁷¹ Там само. Арк. 28зв.

⁷² Баранович Лазар. Меч духовный. Київ, 1666. Арк. 78.

⁷³ Аврелий А. О свободе воли. *Антология мысли (Теология и философия европейского Средневековья)*: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2001. С. 28. (переклад мій).

Церкви, використовував у своїх творах і латинських авторів – Аврелія Августина і Тому Аквінського, що «порушує питання авторитету в богословській аргументації»⁷⁴. Хоча навіть у випадку зі східними Отцями проповідник рідко називає їх по імені або цитує дослівно. Натомість сторінки повчань Кирила рясно всіяні біблійними цитатами та покличами на них на маргінесах. Отож єдиний беззаперечний авторитет для Кирила – це Святе Письмо, що виявляє, за спостереженнями Гартмута Трунте, протестантський підхід, який прочитується у творі Мартіна Лютера “*Assertio omnium articulorum*” 1520 року: «Тож нам треба прагнути не відкладати Святе Письмо осторонь і керуватися людськими творами отців, ні, навпаки – спочатку нам треба відкласти осторонь твори всіх людей і трудитися тільки над Святим Письмом, то більше і наполегливіше, що ближчою є небезпека розуміння його кимсь за його власним духом, так аби звичай цього повсякчасного зусилля подолав таку небезпеку й урешті дав нам пізнати дух Святого Письма, якого поза ним узагалі немає»⁷⁵.

Той факт, що Кирило Ставровецький віддає перевагу біблійним цитатам над творами Отців Церкви зближує його з Йоаникієм Галятовським, представником зрілого бароко – періоду, коли відбувається переосмислення культури проповідництва. Її характерні ознаки – відхід від візантійської моделі тлумачення Святого Письма, досвід раціонального пізнання західної екзегетики та повернення до античності.

У стінах Києво-Могилянської колегії виникає інший тип культурної свідомости, який засвоює західний досвід, не розриваючи зв'язків із традицією, про що зауважує архієп. Ігор Ісіченко: «Києво-Могилянська колегія формує тип письменника, котрий сполучає здорове відчуття руської ідентичности зі сприйняттям європейського контексту в усій його повноті як власного

⁷⁴ Див. Трунте Г. Бог і Його творіння в Кирила Транквіліона. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С. 249.

⁷⁵ Там само. С. 265.

культурного середовища, вчить бути співтворцем багатоконфесійного дискурсу»⁷⁶.

І це «коректне ставлення до західного духовного досвіду» «києво-чернігівського кола»⁷⁷ письменників: Йоанікія Галятовського, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, святителя Димитрія Туптала, Стефана Яворського – стверджує у їхніх проповідях новий вияв «творчої свободи», завдяки могилянським курсам та книгам, за якими навчалися вихованці академії. Як вже згадувалося, тогочасна система навчання Києво-Могилянської колегії переймає досвід західноєвропейських та польських зразків «вільних мистецтв», *artes liberales*, що ґрунтуються на схоластичній моделі.

Василь Щурат чи не вперше почав об'єктивно говорити про впливи в Україні східної схоластики в княжу добу та західної – у Києво-Могилянській академії⁷⁸. Дослідник звернув увагу на посередницьку роль схоластики між грецькою філософією і новими філософськими течіями, обґрунтовуючи це думкою, що за допомогою схоластики «стверджується, що все нове випливає дорогою еволюції зі старого»⁷⁹.

Слід зауважити, що схоластика властиво як спосіб «академічного філософування» і «перший приклад теології як університетської науки»⁸⁰ – підносить питання раціонального пізнання Бога через співвідношення віри і розуму. У цей час стає відомий вислів Ансельма Кентерберійського «віра, що шукає розуміння» (*fides quaerens intellectum*). «Єдиний аргумент» бенедиктинського мислителя виростає з його відомої тези з «Прослогіону»: «Не шукаю розуміння, щоб вірити, а вірю, щоб розуміти, бо вірю, що коли не увірую, то й не зрозумію»⁸¹.

⁷⁶ Ісіченко І., архієп. Києво-Могилянська колегія як центр розвитку українського барокового письменства. *Наукові записки*. Т. 176. Філологічні науки, 2015. С. 5.

⁷⁷ Там само. С. 4.

⁷⁸ Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії: Монографія. Вінниця, 2009. С. 15.

⁷⁹ Щурат В. Українські жерела до історії філософії: Історико-філософський начерк. Львів, 1908. С. 4.

⁸⁰ Баумейстер А. Чи актуальна сьогодні схоластична філософія?

⁸¹ Кентерберійський А. Прослогіон. *Монологіон. Прослогіон*. Львів, 2012. С. 170–171.

Зважаючи на те, що схоластика є «філософуванням у формах інтерпретації тексту»⁸², її представники розглядали складні герменевтичні проблеми з категорії семантики (про багатозначність слова та тексту), семіотики (про «символічні і ситуативно-контекстуальні значення, пристосування форми теологічного дискурсу до мовних звичок слухача або читача»⁸³) і навіть намагалися теоретично осмислити «питання автентичності твору та критики тексту»⁸⁴.

Впливи схоластичного мислення помітні в українській бароковій гомілетичі Києво-Могилянського кола, особливо у «Ключі розуміння» Йоаникія Галятовського, що корелюють з томістичною теологією, демонструючи у тлумаченні Святого Письма «раціональність як відкритий горизонт розуміння»⁸⁵. Властиве для барокового твору, «відсилання до «другого дна», глибинного шару, доступного для втаємничених у загадки символічного коду тексту»⁸⁶ – демонструє несподіваний горизонт асоціативних зв'язків між вірою та розумом. Проповіді Галятовського відкривають розуміння через раціональну стратегію тлумачення у зв'язку з логічним мисленням та досвідом «з поза текстових середовищ»⁸⁷.

Світоглядна позиція Йоаникія Галятовського близька до онтологічного аргументу Ансельма Кентерберійського у спробах пояснення поняття Бога, спираючись на діалектичну доказовість. Так, відому тезу Ансельма письменник практично ілюструє у прикладах своїх казань через аналогії речей видимого світу та метафізичні сутності. На прикладі сакраменту Хрещення відкриваються таємниці, які «суть знаки відомий, ласки Б[о]жеї невидимої, бо през Сакрамента, през Тайни невидимо Б[о]гъ ласку свою на д[у]шу н[а]шу

⁸² Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 196.

⁸³ Там само. С. 197.

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ, 2012. С. 22.

⁸⁶ Ісиченко І., архєєп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 31.

⁸⁷ Там само. С. 30.

вливаєт»⁸⁸. Водночас цитата мимовільно відсилає до твердження Томи Аквінського про те, що «Бог перебуває в усіх речах, і до того ж – внутрішньо»; «присутній у всіх речах як причина «всілякого буття»⁸⁹.

У поясненні двох натур Христа, Божої та людської, Йоаникій Галятовський викладає свої погляди стосовно зв'язку філософії та теології в онтологічній перспективі: «людина, яка має у собі дві науки – філософію і теологію» та «як філософ – дискутує про речі створені і як теолог – дискутує про речі не створені, Божі»⁹⁰. Галятовський дотримується думки про вищість теології над філософією, порівнюючи теологію з Божою і філософію – з людською природами у Христі. Єдність цих двох наук дозволяє людині дискутувати про Бога і його творіння. Догматичне вчення у бароковій проповіді також покладене у перспективу інтелектуального пізнання людини. Відтак у казnodійській практиці поєднуються науковий, пізнавальний і мистецький⁹¹ аспекти тлумачення Святого Письма.

Цікаво, що Кирило Транквіліон виявляє схожу тенденцію щодо розумового пізнання Бога й виваженого, як у Галятовського, покликанні на східних та західних Отців Церкви, і в уживанні західної термінології, до якої, за словами Гартмута Трунте, Кирило «призвичаївся либонь завдяки своїй схоластичній освіті»⁹² (три іпостасі Бога Ставровецький називає «персони»).

Слід зауважити, що сучасники Йоаникія Галятовського, барокові письменники – Антоній Радивилівський, Лазар Баранович, Димитрій Туптало та Стефан Яворський у текстах своїх проповідей подають посилання на святих Отців, зокрема там, де йдеться про догматичні питання. Наприклад, Антоній Радивилівський, коли говорить про свободну волю людини, то покликається одразу на Івана Золотоустого та Августина Аврелія, яких, до слова, цитує

⁸⁸ Там само. С. 59.

⁸⁹ Св. Тома з Аквіну. Сума теології. Львів, 2011. С. 88.

⁹⁰ Ключ разумїня. С. 8.

⁹¹ Ісиченко І., архієп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.). Львів, 2011. С. 30.

⁹² Трунте Гартмут. Бог і Його творіння в Кирила Транквіліона. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С. 288.

найчастіше, а також ще на одного Учителя Церкви, імені якого не називає: «єдинъ з Уч[и]телей Ц[е]ркѡвых рекль: Двѣ речи оусмотрюу бытии найпотребнѣшихъ кѹ збавеню ч[ѣ]л[о]в[ѣ]ч[ѣ]скому: Помощ Б[о]жею, и Волю ч[ѣ]л[о]в[ѣ]ч[ѣ]скою. Ω Помощи Б[о]жой мовить Златоустый: Ним (правѣ) согрѣшим, волни есте смо, але гды что разъ себе привазуемъ до грѣхѡвъ, своєю силою з нихъ повстати неможемъ, але з помощію Б[о]жією... ω Волѣ зась ч[ѣ]л[о]в[ѣ]ч[ѣ]ской, такъ мовить Августинъ. Который сотворилъ тебе без тебе, неможет сп[а]сти тебе без тебе»⁹³.

Лазар Баранович часто покликається на святих Отців у «Слові ѡт князѣ вопрошающемъ І[су]са ѡ животѣ вѣчномъ», де цитує східних: Григорія (Богослова), Йоана Золотоустого та західних: Амвросія (Медіоланського), Єроніма (Стридонського), Аврелія Августина Отців Церкви: «но якоже *Іеронимъ с[в]я[т]и* пишеть: Всакъ иже себе такова представит, да бы Ц[а]рствіа Н[е]бснаго достоинъ былъ, сей приймет, еже не лицу но житію оуготованно естъ»⁹⁴.

У «Росі любови» святитель Димитрій Туптало, пояснюючи сутність душі людини, підтверджує свої слова цитатою з Августина Аврелія: «яко же бѡ естъ животъ тѣлѹ душа, сице животъ душѣ Б[о]гъ: и яко же тѣлѹ без душѣ мертвѡ, такѡ душа без Б[о]га, ѡт сюдѹ рече Августинъ Бл[а]женный: *мнози мертвыа души въ живому имуть тѣлѣ*»⁹⁵.

Схожий спосіб покликання простежуємо у Стефана Яворського: «Лѣторасл плодом своимъ оуже не землю, але Н[е]бо наполняющаа якоже г[лаго]леть *Бл[а]женный Августинъ*: «супружество землю, дѣвство же Н[е]бо наполнаеть»⁹⁶. А перед тим Яворський говорить про алегоричне розуміння сну винограду у тлумаченні Східних Учителів Церкви – Афанасія Великого (Александрійського) та Епіфанія Кіпрського (Саламінського).

⁹³ Радивилівський А. Вѣнец Христов. Київ, 1688. Арк. 31зв.

⁹⁴ Баранович Л. Меч духовний. Київ 1666. Арк. 330.

⁹⁵ Туптало Д. Руно орошенное. Чернігів, 1689. Арк. 2зв.

⁹⁶ Яворський С. Виноград Христов. Чернігів, 1698. Арк. 245зв.

Другий момент у концепції *translation studii* стосується мови, починаючи з перекладу Святого Письма святыми Кирилом і Мефодієм. Сакральності «славенській» мові надає саме тісний зв'язок з грецькою, ба більше, їхня «природна спорідненість»⁹⁷, на чому неодноразово наголошували православні церковні письменники, намагаючись тим самим відмежуватися від західної культури, постулюючи її «вторинність» відносно східної. Як відомо, розмежування всередині Вселенської Церкви стосується мови церковних письменників – первісної грецької, структурні особливості якої «добре сприяють вираженню абстрактної думки»⁹⁸ та дещо пізнішої латини, яка утверджується на Заході, спочатку у творах Тертуліана та Аврелія Августина і продовжує функціонувати в Європі аж до XVIII століття, заступаючи грецьку мову. Відтоді виразніше можна спостерегти поділ церковних письменників на східних, грекомовних і західних, латиномовних.

Натомість у літературі українського бароко простежується явище багатомовності: коли латина проникає в освітньо-культурну сферу і побутує разом з церковнослов'янською, староукраїнською та польською мовами. У зв'язку з цим, засвоєння в Україні культури латиномовного Заходу демонструє, що «латинська культура – це запозичення культури грецької й вона повинна повернутися до своїх справжніх духовних нащадків, тобто до православних книжників України-Русі»⁹⁹.

Важливу роль у виробленні міжкультурних зв'язків належить Києво-Могилянській колегії, до якої ще не раз будемо повертатися, як до найбільшого у XVII столітті в Україні культурно-освітнього осередку з орієнтацією на західноєвропейську систему навчання. Із заснуванням у 1632 році на базі Київської братської і Лаврської шкіл Київської колегії, Петро Могила доклав чимало зусиль, аби усунути перешкоди, які розмежовували українську культуру від західної, практикуючи у навчанні вживання латинської і польської мов –

⁹⁷ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 167.

⁹⁸ Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший. Київ, 2009. С. 20.

⁹⁹ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 151.

намагався зблизити Східну і Західну Церкви. Засвоєння західної культурної спадщини не було для Петра Могила “сліпим копіюванням”, бо “брав із західних здобутків тільки те, що було корисне і не заперечувало українській духовності, традиції, обрядів»¹⁰⁰.

Власне кажучи, барокова проповідь легко поєднує старе й нове, що виразно відбивається на мовній структурі текстів Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського й Лазаря Барановича, як і на «лінгвістичній картині» літератури другої половини XVII ст. загалом. Тим часом кожен з проповідників, сповідуючи барокову багатомовність, виявляє свої мовні пріоритети з огляду на жанр¹⁰¹. Якщо Лазар Баранович укладає проповіді церковнослов'янською мовою, то його учні Йоаникій Галятовський та Антоній Радивиловський – староукраїнською, «руською», мовою наближеною до народної, з помітною домішкою полонізмів, надаючи їй літературного статусу. За спостереженнями Інни Чепіги, мова творів Йоаникія Галятовського – «це типова писемно-літературна мова українців середини XVII ст. яка ґрунтувалася на писемних традиціях попереднього періоду, що йшли від давньоруської мови, орієнтувались на мовні норми церковнослов'янської мови та на народнорозмовну практику»¹⁰².

Водночас Галятовський, посилаючись на Апостола Павла («Як хто говорить чужою мовою, той буде тільки самого себе» (1 Кор. 14: 4), зазначає: «если будешь слово Б[о]жєє проповідати, а нїкто єго не зрозумїеть, себе самого будет проповідати и выславлат, а не Слово Б[о]жїє»¹⁰³.

Ще один засадничий момент проповідницької традиції можна окреслити як «ідея символізму», яка, за Дмитром Чижевським, «належить до центральних ідей барока»¹⁰⁴. Втім символічне тлумачення Святого Письма відоме ще від

¹⁰⁰ Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. Київ, 1997. С. 179.

¹⁰¹ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко, Харків 2013, С. 49–50.

¹⁰² Чепіга І. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Йоаникій Галятовський. Ключ розуміння*. Київ, 1985. С. 49.

¹⁰³ Ключ разумїня. С. 494.

¹⁰⁴ Чижевський Д. Український літературний барок. Нариси. Частина третя. Прага, 1942. С. 78.

Климента Александрійського, Орігена, Діонісія Ареопагіта та інших представників александрійської школи біблійної герменевтики, для яких джерелом учення є «християнський платонізм». Власне, у середньовіччі символізм стає наскрізним світоглядним мотивом, що виявилось і в давній українській проповіді, як-от у текстах святителя Іларіона та Кирила Турівського. Спорідненість мітологічної основи християнської символіки з поетичною метафорою народної поезії¹⁰⁵ розкриває важливий аспект духовної тягlosti української традиції проповідництва.

Цікаво, що символічна світобудова XVII століття повертається до середньовіччя і цей поворот стає можливим через «духовні елементи епохи ренесансу»¹⁰⁶. З іншого боку, базується на переосмисленні античної мітології, народних джерелах та нових виявах науково-пізнавальних можливостей людини, що поєднується з духовною основою християнства і звідси: «бароко творить власну міфічну свідомість як один з найважливіших способів осягнення категорій часу і простору»¹⁰⁷.

Власне, на моменті «дотепности» або «винахідливости розуму» звертають увагу ще теоретики бароко, зокрема іспанський письменник Бальтазар Грасіан та італієць Емануель Тезауро, означуючи ці можливості розуму, за визначенням Дмитра Наливайка, як те, що «швидко схоплює сутності різнорідних, віддалених речей і явищ, зближує їх, відкриваючи завдяки тому їхні нові, незвідані якості й грані і водночас – ще не використаний художній потенціал»¹⁰⁸. Під впливом нової тенденції гостроти розуму змінюється середньовічна картина символів, продукуючи особливий, метафоричний символізм як підвалину барокового стилю.

За словами Умберто Еко: «Барокову духовність можна розглядати як перший яскравий вияв модерної культури і модерного сприйняття, бо тут

¹⁰⁵ Див. там само. С. 79.

¹⁰⁶ Там само. С. 79.

¹⁰⁷ Ісіченко І., архєєп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.). Львів, 2011. С. 29.

¹⁰⁸ Наливайко Д. Барокко європейське, бароко українське. С. 141.

уперше людина звільняється від канонічної традиції (гарантованої космічним порядком і стабільністю існування), і у мистецтві, і у науці, вона перебуває в опозиції до світу у динаміці, і цей світ вимагає від людини творчих дій»¹⁰⁹.

Отже, тяглість духовної традиції вселенської Східної Церкви закорінена у її незмінному авторитеті – Святому Письмі. А розрив цієї тяглости пов'язаний з інтенсивністю культурно-наукового розвитку, який проникає в український риторичний дискурс ранньомодерного періоду, в результаті чого на зламі XVI – XVII ст. відбувається «відхід Київської митрополії від тієї моделі, яка протягом пів тисячоліття визначала її слов'янсько-візантійську тотожність»¹¹⁰. Слід зазначити, що це не був властиво розрив з традицією, яку барокові проповідники глибоко шанували, а радше вдалими спробами її продовження в тогочасних аспектах літературної творчості, адже «інновація неможлива без традиції»¹¹¹. Різні культурні горизонти об'єднує «неминуче прагнення діалогу, що може розгортатися всупереч будь-якій дистанції»¹¹². Відтак барокова література, водночас і давня, з огляду на відстань у часі, але й модерна у перспективі нових ідей та форм висловлювання. Барокові письменники відходять від канонічної методології тлумачення і вище над працями Отців ставлять Книгу Книг – Біблію.

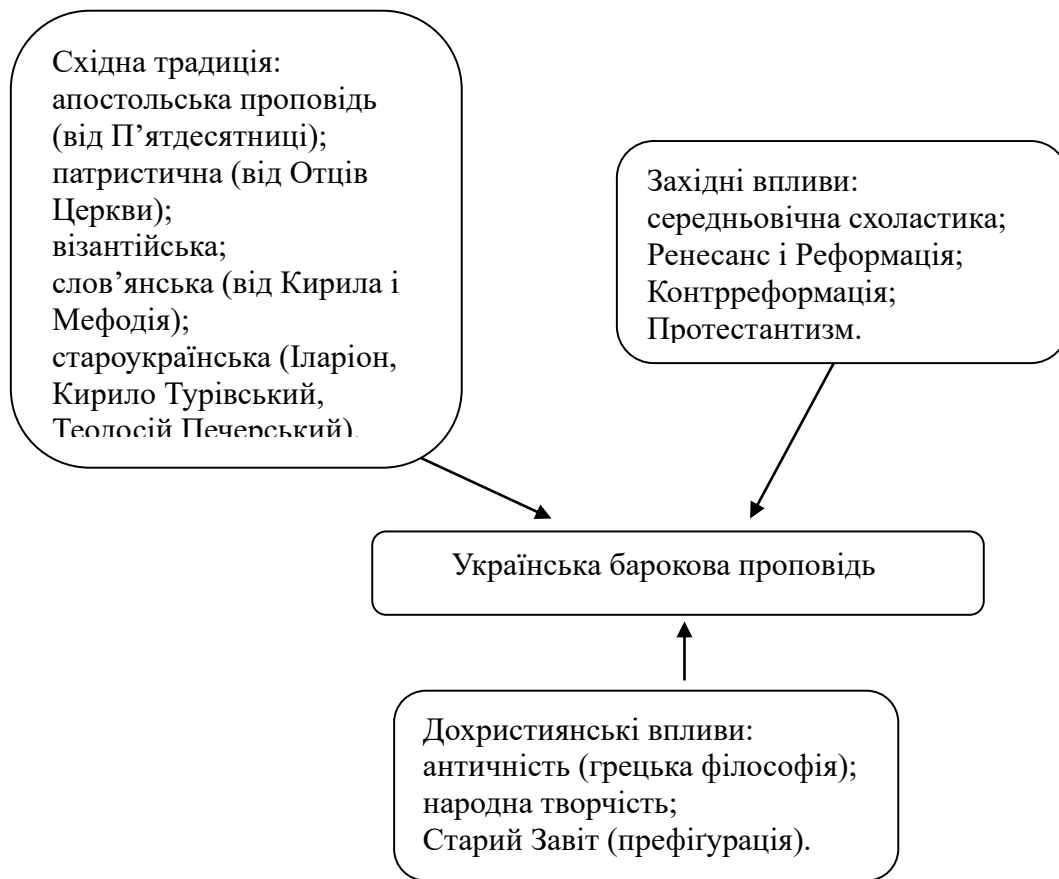
Культура українського барокового проповідництва сформувалася на основі первісної східнохристиянської традиції, увібравши західні впливи, а також елементи дохристиянського світогляду, що можна зобразити у такий спосіб.

¹⁰⁹ Еко У. Поетика відкритого твору. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / за ред. Марії Зубрицької. Львів, 1996. С. 411.

¹¹⁰ Скочилас І. Київська митрополія і руське культурно-релігійне оновлення останньої чверти XVI – початку XVII століття. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С. 25.

¹¹¹ Ковалів Ю. Проблеми та перспективи літературної герменевтики. Луцьк, 2009. С. 17.

¹¹² Там само. С. 7.



Отже, українська барокова проповідь засвоює як східні, так і західні ознаки гомілетики, але є ще третій аспект – усне Передання, що Поль Рікер означає поняттям «передтрадиція», яка яскраво відбилася в «живому» слові українських казnodіїв, формуючи особливі коди у моделі тлумачення Святого Письма.

1. 2. Чотири сенси розуміння і тлумачення Святого Письма

Тлумачення Святого Письма виявляє перспективу багат шарової моделі риторичної комунікації: $\eta\theta\omicron\varsigma$ (воля), $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (розум), $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ (почуття), сформовану ще Арістотелем. Риторична стратегія проповідництва передбачає пошук правильних шляхів переконування¹¹³ у творчості ($\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$), яка в давні часи була тотожна наслідуванню, а в християнській культурі – *immitatio Christi*.

Акт віри є головною передумовою тлумачення Святого Письма, а розуміння досягається шляхом «проекування сенсу тексту завдяки

¹¹³ За Арістотелем, «завдання риторики – не переконувати, а знаходити способи переконування»: Арістотель. Риторика. *Античные риторики*. Москва, 1978. С. 18.

використанню передрозуміння», тобто «початкового», «вступного» розуміння, «засадничим елементом», якого є Бог¹¹⁴. Відтепер проповідь, за словами, Ганса Роберта Яуса, є «істинним текстом, у якому для зрілого християнина відбувається герменевтичний процес»¹¹⁵.

Давні письменники сприймали *Слово* як правдиве Буття, бо «Усе через Нього постало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього», яке скеровує душу людини до найвищого Блага: «І життя було в Нім, а життя було Світлом людей» (Ів. 1: 3–4). Зважаючи на те, що в діалозі зі Святим Письмом «людина дає екзистенціальну відповідь на слово Боже»¹¹⁶ – у проповіді закладений ключ до прихованої сили Слова. Діалогічний вимір інтерпретації «зумовлює вчування у чужий текст, знімаючи дистанційні перешкоди між ним та інтерпретатором»¹¹⁷.

У церковній традиції проповідь прийнято визначати як «ораторський твір релігійного змісту, що зазвичай виголошується під час Богослужіння і має на меті розкрити духовний і моральний сенс прочитаного біблійного тексту, відзначаюваного свята або важливої події в житті адресатів проповіді»¹¹⁸. У середині жанру розрізняють проповіді «урочисті або епідейктичні», тобто похвальні («Слово») та «повчальні або дидактичні» («Поученіє»)¹¹⁹. Утім, з часом у бароковому казnodійстві, стилістична диференціація варіюється і проповідь відповідає обом запитам – хвалить і повчає. Цікаво, що сам термін «проповідь» не часто зустрічається у давніх пам'ятках, натомість проповідники вживають такі назви як: «слово», «казання» (про ці два терміни, які функціонують у назвах барокової проповіді буде сказано детальніше у другому розділі), «сказання», «повчання», «гомлія» тощо. Термін «проповідь» є

¹¹⁴ Черський о. Януш. *Методологія досліджень Нового Завіту* / пер. З пол. Андрія Шкраб'юка. Львів, 2017, С. 182.

¹¹⁵ Яус Г.-Р. *Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика*; з німец. пер. Роксолана Свято і Петро Таращук. Київ, 2011. С. 259.

¹¹⁶ Черський о. Януш. *Методологія досліджень Нового Завіту* / пер. З пол. Андрія Шкраб'юка. Львів, 2017, с. 180.

¹¹⁷ Ковалів Ю. *Проблеми та перспективи літературної герменевтики*. Луцьк, 2009. с. 18–19.

¹¹⁸ Ісіченко І., архиеп. *Історія української літератури X – XVI ст. Ораторська й учительна проза. Курси лекцій* <https://sites.google.com/site/abpiorisichenko/home>

¹¹⁹ Там само.

ширшим, зберігаючи у собі усі жанрові ознаки. Наприклад, Лазар Баранович у передмові до книги «Труби словес проповідних» пише: «Проповѣди слова Б[о]жаго на празники всего лѣта г[о]сп[о]дскіа, б[о]городичны и различных с[вя]тыхъ угодниковъ б[о]жіихъ»¹²⁰, а в назвах подає термін «Слово». Поряд з проповіддю дотичні терміни, «гомілетика» – наука, яка вивчає риторичні правила проповіді та «герменевтика» або «екзегетика» – мистецтво тлумачення Святого Письма, відкривають теоретичну перспективу проповідництва.

Тлумачення Святого Письма продукує людську здатність до розуміння через інтуїтивне і раціональне пізнання (лат. *ratio*). Іншими словами, співвідношення між вірою і розумом, яке починає увиразнюватись у вченні Аврелія Августина і поглиблюється в Ансельма Кентерберійського, Томи Аквінського та ін. – стає одним з ключових питань схоластичної теології середньовіччя, «виступає майже як тотожність»¹²¹ у літературі Київської Русі («Слово про Закон і Благодать» Іларіона) та узгоджується на основі діалектичної єдності в українському бароковому проповідництві.

Термінологічна система тлумачення Святого Письма охоплює два поняття – екзегетика (грец. ἡ ἐξήγησις "тлумачення")¹²² і герменевтика (грец. ἡ ἐρμηνευτική), яка має три значення: висловлювати (виражати), тлумачити (пояснювати), перекладати (перетлумачувати)¹²³. У широкому значенні обидва терміни є теорією тлумачення, на що вказує їхня етимологія. Проте у вузькому, екзегетика стосується тлумачення Святого Письма або старовинних текстів, тоді як конотаційна перспектива герменевтики сягає поза межі біблійного тлумачення – у філософські й літературні тексти та контексти. Герменевтика передусім є мистецтвом тлумачення чи точніше, за словами Вільгельма Дільтея: «вчення про мистецтво витлумачення писемних пам'яток»¹²⁴.

¹²⁰ Баранович Л. Трубы словес проповѣдних. Київ: Друк. Києво-Печерської лаври, 1674.

¹²¹ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-є видання. Київ, 2007. С. 299.

¹²² Енциклопедичний словник класичних мов. 2-ге вид. випр. і допов. Київ, 2017. С. 177.

¹²³ Яус Г-Р. Досвід естетичного розуміння і літературна герменевтика. Київ, 2011. С. 257.

¹²⁴ Дільтей В. Виникнення герменевтики. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник.* Київ, 1996. С. 37.

Усередині витлумачення екзегетика більш наближена до пояснення, а герменевтика – до розуміння тексту, що говорить лише про незначну відмінність та не передбачає «жодної твердої межі»¹²⁵. Під розумінням Дільтей убаचाє процес, «у якому ми зі знаків, чуттєво даних іззовні, пізнаємо певний внутрішній зміст»¹²⁶. Поль Рікер, аналізуючи дільтелеву опозицію пояснення і розуміння, називає останнє поняття «інтерпретацією, що є особливою сферою розуміння»¹²⁷.

Власне герменевтика утверджується як мистецтво тлумачення Святого Письма і теоретичні підвалини її заклав ще Філон Александрійський (І ст. до н. е. – І ст. н. е.), який, зіставивши грецький «гнозис» та біблійну мудрість, уперше обґрунтовує тезу про необхідність тлумачення Святого Письма не в буквальному, а в «таємничо-символічному сенсі». Згодом ідею алегоричної інтерпретації розвивають представники найдавнішої Александрійської школи біблійної герменевтики (Пантен, Климент Александрійський, Оріген у праці «Про начала», Атанасій Великий та інші)¹²⁸.

Другий напрям демонструє вчення про буквальний сенс Антіохійської школи (Лукіан, Іван Золотоустий, Теодорит Кирський та інші). Буквальне тлумачення Святого Письма стає канонічним у церковній традиції, тоді як духовне «в усіх його «образах» передбачає вихід за межі «сакральної денотативності» і говорить про те, що Біблія «сама себе толкує» в умовах «далекого» контексту¹²⁹. Відтак виникає два методи біблійного тлумачення буквальний та духовний. Останній був провідним в інтерпретаційній моделі Орігена, який виділяв три рівні розуміння Святого Письма: історичний (буквальний), моральний (душевний) та духовний (потаємний)¹³⁰, що співвідносяться з тілом, душею і духом Церкви.

¹²⁵ Там само. С. 56.

¹²⁶ Там само. С. 35.

¹²⁷ Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* 2-ге вид., доповнене. Львів, 2001. С. 309.

¹²⁸ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 112–113.

¹²⁹ Там само. С. 118.

¹³⁰ Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі. С. 242.

На основі цих двох шкіл виникає принцип чотирьох сенсів тлумачення Святого Письма – буквальний, алегоричний, тропологічний (грец. *τρόπος* – характер) або моральний та анагогічний, обґрунтування яких знаходимо ще на початку V століття у преподобного Івана Касіяна Римлянина. Кожний із сенсів християнський богослов пояснив на прикладі поняття Єрусалиму, де в буквальному – це юдейське місто, в алегоричному – «Церква Христова», в моральному – «душа людини», в анагогічному «Град Небесний»¹³¹. Запропонована модель Касіяна під назвою «квадрига» була засвоєна Західною Церквою за посередництвом вчення Аврелія Августина. Її поширення в Україні можна простежити у проповідницькій практиці могилянських вихованців другої половини XVII століття – Йоаникія Галятовського, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, Дмитрія Гуптала, Стефана Яворського.

За прикладом Касіяна, Галятовський подає розлогий коментар про чотирисенсову інтерпретацію на початку «Казання на Воскресіння Господнє»: «на прикладъ Іер[у]с[а]лимъ, ведлугъ сенсѹ *Лѣтералнаго*, естъ мѣсто столечное в землѣ жидовской, в котром Іер[у]с[а]лимѣ Х[ристо]с оумеръ за грѣхи наши. Ведлугъ сенсѹ *Моралнаго*, Іер[у]с[а]лимом называецѣ д[у]ша побожнаѣ, бѣ якъ в Іер[у]с[а]лимѣ мешкали царѣ І[зраїль]т[янскіи], такъ в д[у]ши побожной мешкаетъ Х[ристо]с Ц[ар] славы. Ведлугъ сенсѹ *Аллегоричнаго*, Іер[у]с[а]лимъ естъ Ц[е]рковь воюющаѣ, котораѣ найдуетсѣ на земли, бѣ якъ на Іер[у]с[а]лимѣ воювали rozmaитыи непріѣтелѣ [...]. Такъ на ц[е]рковь с[вя]тѹю на земли воюютъ три непріѣтелѣ дѹшныи, свѣтъ, тѣло, и дѣволъ [...] ведлугъ сенсѹ засѣ *Анагогичнаго*, Іер[у]с[а]лимом естъ Ц[е]рковь тріумфѹющаѣ, котораѣ в Н[е]бѣ найдуетсѣ»¹³².

Кожний сенс тлумачення функціонує в єдиній моделі розуміння, яку розробив німецький учений Вільгельм Шлейєрмахер у контексті граматико-психологічної концепції, що базується на аналітичному та інтуїтивному

¹³¹ Там само. С. 169.

¹³² Ключ разумѣнія. С. 171–172.

пізнанні тексту та його методу «герменевтичного кола», за яким розуміння твору можна досягнути, рухаючись від його окремих частин до цілого і, навпаки, від цілісного сприйняття виявити окремішнє. Особливість цього кола – у повторенні: у межах конкретного твору до його автора (і усієї його творчості) і подібно – до цілого жанру. У герменевтичній концепції Шлеєрмахера процес розуміння починається з «цілого». У Святому Письмі цілим виступає «єдність християнської духовності» загалом, а не лише історичний період раннього християнства¹³³.

Досліджуючи вчення Шлеєрмахера в герменевтичному дискурсі, Вільгельм Дільтей у своїй праці «Виникнення герменевтики» звертає увагу на моменті творчого самозаглиблення в процесі тлумачення і розуміння: «певна об'єднуюча і творча діюча здатність, яка не усвідомлюючи свого впливу і формотворчої дії, сприймає і розвиває первинні імпульси до продукування художнього твору»¹³⁴. Водночас, усяке розуміння «завжди залишається відносним і ніколи не може стати остаточно довершеним»¹³⁵. Концепцію Дільтея можна перенести на екзегезу барокової проповіді з погляду богонатхненности автора або навіть співавтора, коли головним автором виступає Бог та з погляду відкритості тексту проповіді до продукування нових значень – множинність інтерпретацій.

І саме ця різноманітність тлумачень, за Полем Рікером, стає причиною для творення символу, яким він означає як здатність первинного, буквального смислу переходити у вторинний, непрямий. Структура з «подвійним смислом» виявляє метод герменевтичного кола¹³⁶ і лягає в основу тлумачення двох, вже згадуваних, шкіл – антіохійської або «школи граматичної інтерпретації»¹³⁷ та александрійської, яка практикувала алегоричну екзегезу.

¹³³ Герменевтика і проблема літературознавчої інтерпретації. Монографія. Тернопіль, 2006. С. 17.

¹³⁴ Дільтей В. Виникнення герменевтики. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник*. Київ, 1996. С. 46.

¹³⁵ Там само. С. 50.

¹³⁶ Див. Рікер Поль. Конфлікт інтерпретацій. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів, 1996. С. 235.

¹³⁷ Яус Г.-Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика. Київ, 2011. С. 257.

Відмінність *sensus litteralis* та *sensus allegoricus* полягає у тому, що перший потрібно розуміти як історично визначений канонічний сенс Святого Письма, тоді як духовний сенс констатує «есхатологічне розуміння історії»¹³⁸, інтерпретуючи образи та події Старого Завіту як прообрази Нового. Духовне тлумачення розкриває свій сенс, приховуючи. Його відкритість зумовлена світлом теперішньої віри у напрямку до вічного майбутнього. Тлумачення в есхатологічному ключі закладене ще апостолом Павлом у його «Посланнях». Буквальний або літеральний (від лат. *littera*) сенс може «відсилати до відкритого чи явного змісту» або, «включати фігуративний або метафоричний сенс, *figure*»¹³⁹, що може бути складовою духовного тлумачення.

Властиво цілісна модель тлумачення Святого Письма відкриває чотири сенси, де, поряд з буквальним, духовний поділяється на три – моральний, алегоричний й анагогічний: «*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*» («буква вчить історії, алегорія тому, у що вірити, моральний сенс – тому, як варто чинити, аналогія – до чого прагнути»)¹⁴⁰. Подану формулу чотирисенсової інтерпретації вперше сформулював Августин Дакійський у праці «Стислий посібник з теології» (1260 р.). Виникнення зв'язків між сенсами та їхнє взаємоузгодження відкриває таке розумінням, де ця відкритість «постійно веде боротьбу з прихованістю та таємницею»¹⁴¹.

Буквальний сенс тлумачення Святого Письма (він же історичний, літеральний, прямий) зберігає за собою безперечний авторитет Церкви, оскільки його інтерпретаційні структури біблійного тексту є усталеними й несуперечливими. І тому буквальне витлумачення вважається «завжди правильним», на відміну від духовного сенсу, відкритого до продукування нових семантичних одиниць.

¹³⁸ Там само. С. 258.

¹³⁹ Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. Київ, 2009. С. 211.

¹⁴⁰ Яус Г-Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика. Київ, 2011. С. 256.

¹⁴¹ Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий. Київ, 2011. С. 21.

Григорій Сковорода зауважує, що духовний сенс перебуває вище над буквальним¹⁴², бо як “тіло без духа мертве, так і Святе Письмо – без віри”. А віра і є тим “невидимим провіщенням”¹⁴³ божественного, яке духовне тлумачення підносить на рівень розуміння. Буквальний (історичний) та духовний сенс Сковорода пояснює на прикладах воїна: “Наряд, убранство, оружје воина есть исторія, а разум и слава сей исторіи есть дух воина, дѣло его”, – та храму: “Когда я, смотря на прекрасный храм, превозношу похвалами симметрію, пропорцію, великолѣпіе, то относя сіе к искусству здателя, к красотѣ цѣлаго, отвергаю ли, изключаю ли кирпич, извѣсть, желѣзо, песок, воду, каменщиков, ваятелей и проч[ая], как будто бы ничего того не бывало? Я удивляюсь разуму храма, но тѣм не отмещу наружности онаго”¹⁴⁴

Слід зауважити, що в тлумаченні Святого Письма буквальний сенс у бароковій екзегезі тісно поєднаний з духовним. Наприклад, образи Сіонської та Вавилонської «дочок», які в інтерпретаційній стратегії Йоаникія Галятовського містять усі чотири сенси тлумачення Святого Письма. А буквальний виступає основою розуміння, у якій лежать історичні події, описані в Біблії, про міста Сіон і Вавилон, які згадує проповідник (про вавилонську неволю, всесвітній потоп (Бут. 7, 4), вогонь на Синайській горі (Вих. 19: 16–25)).

Друга лінія – духовна інтерпретація. Духовне тлумачення часто ототожнюють з алегоричним, яке в свою чергу, є одним із його видів, поруч з моральним (антропологічним), виявленим у морально-етичних повчаннях та анагогічним (містичний чи духовний, у вузькому значенні цього слова), який апелює до есхатологічного майбутнього. Отож інтерпретаційна модель відкриває часову перспективу минулого в алегоричному, теперішнього в моральному і есхатологічного майбутнього в анагогічному сенсах. Етика

¹⁴² Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків, 2016. С. 1370.

¹⁴³ Там само. С. 1371. (Переклад мій – Л. Б.)

¹⁴⁴ Там само. С. 1369.

пов'язана з есхатологією як «час покути» в теперішніх вчинках та молитвах, у чому визначається «есхатологічне сумління християн»¹⁴⁵.

Зміст алегорії (ἀλληγορία – іномовлення; буквально «вимовлення-через-інше»¹⁴⁶) зберігає у собі «певну розсудкову формулу, яку можна «вкласти» в образ і згодом в акті дешифрування вилучити з образу»¹⁴⁷. Як правило, вона накладається на історично сформований у свідомості людини образ, тому пов'язана з минулим, у якому найпевніше виявляється у «своєрідній динаміці міфологічної свідомості»¹⁴⁸. Міф, за Ернстом Кассіером, «містить у собі початкові, перші спроби пізнання світу»¹⁴⁹, що й дозволяє розглядати алегорію суміжно з міфологією або в її контексті. Старий Завіт, до якого найчастіше апелює алегоричний сенс тлумачення Святого Письма, обрамлений міфологічним дискурсом. У цьому сенсі міф, за Алексеєм Лосевим, слід розуміти не як вигадку, а як «трансцендентально-необхідну категорію мислення і життя»¹⁵⁰ і передусім «діалектично необхідно категорію свідомості і буття»¹⁵¹ людини.

Первинність міфу стосовно історії й те, що було до нашої ери, до народження Христа у Старому Завіті поєднуються на рівні метафори доісторичної часовості а, за Полем Рікером, «первісної історії»¹⁵² або «незбагненної традиції»¹⁵³, яку можна зіставити з усною формою Святого Передання. З іншого боку, «традиційна історія»¹⁵⁴ репрезентує написаний текст, тобто Біблію, виявляючись на літературному рівні, передбачає у процесі інтерпретації формування і накопичення різних прочитань у каноні Святого

¹⁴⁵ Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я. Львів, 2001. С. 78.

¹⁴⁶ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-є видання. Київ, 2007. С. 324.

¹⁴⁷ Там само. С. 35.

¹⁴⁸ Кассіер Э. Философия символических форм. Том 2: Мифологическое мышление. Москва; СПб: Университетская книга. 2002. С. 11.

¹⁴⁹ Там само. С. 19.

¹⁵⁰ Лосев А. Диалектика мифа. Москва, 1930. С. 12.

¹⁵¹ Там само. С. 13.

¹⁵² Ricoeur P. Thinking Creation. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, 1998. S. 35.

¹⁵³ Ricoeur P. The Foundation. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, 1998. S. 52.

¹⁵⁴ *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, 1998. S. xi.

Письма, проєктуючи нову модель інтерпретації, у якій “актуалізується фігура міфілогізації – ототожнення та наближення автора і Бога, творчого та божественного”¹⁵⁵. У проповідях Йоаникія Галятовського простежується втілення авторської спроби творення “міфу спасіння” (“есхатологічного міфу”)¹⁵⁶.

Алегоричний сенс Сіону і Вавилону як двох протилежних «дочок», «Сіонської» і «Вавилонської», кожна з яких містить кілька значень. Сіонська – це єврейська синагога, свята Церква, вірна душа, Пречиста Діва. Вавилонська – місто Вавилон, земний світ.

Їхній анагогічний сенс відкривається у шістьох причинах, у яких лежить відповідь на питання: чому нам не треба боятися “дочки Сіонської”, коли до неї приходить Христос?¹⁵⁷. Тлумачення у причинах виявляє перспективу людського спасіння у безмежній любові Сина Божого, провадячи людину до небесного Сіону, бо як в одній з причин зазначає Йоаникія Галятовський, Христос йде до нас не зі страшним потопом, «не з водами великими, и не з дождями гвалтовними, котрыи свѣтъ затопають. Але идетъ до насъ з слезами обфитыми, котрыи трикротъ плачучи за грѣхи наши выливаеть»¹⁵⁸.

На відміну від алегорії, яка відкриває сенс свого образу лише в одній парі семантичних дериватів, символ продукує необмежену багатозначність образу, поєднану спільним знаменником значення, на що вказує етимологія: (символ з грец. *σύμ-βολον* від *συμ-βάλλω* – «складаю докупы») буквально означає «сполучення»¹⁵⁹. Символ завжди відкритий до творення нових сенсів і, прикметно, що ця відкритість залежить від міри «вжитості» у його сенс. Водночас, межі між символом і алегорією в біблійній інтерпретації досить розмиті: символ може бути елементом алегоричного тлумачення, тоді як алегоричний образ – входити до складу символічної тканини.

¹⁵⁵ Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. Львів, 2008. С. 115.

¹⁵⁶ Там само. С. 108.

¹⁵⁷ Ключ разумѣнія. С. 118.

¹⁵⁸ Там само. С. 124.

¹⁵⁹ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 317.

В анагогічному сенсі, відкритість символу до продукування нових семантичних рівнів образу залежить від динаміки руху, який стремить у майбутнє життя – «підносить душу у висоти невимовленого»¹⁶⁰ (аналогія від грец. ἀνάγω – вести нагору, підносити). Анагогічний сенс Святого Письма відображає есхатологічну перспективу витлумачення і розуміння.

Моральний сенс інтерпретації закладений у серці людини, яке барокові проповідники часто ототожнюють з душею: «Что бо ми естъ на Н[е]б[е]си? И ѿт тебе, что восхотѣхъ на земли? ищеже с[е]рдце мое, и плот моя; Б[о]же с[е]рдца моего»¹⁶¹. У конклюдії проповіді Галятовський розвиває образ «замкнутого серця», до якого не може прийти Христос, оскільки таке серце переповнене гріхами. І поряд говорить про «відкриті двері до серця», через які приходить Христос, подаючи моральні настанови: «Каймоса и мы Православныи Хр[и]стіане, исповѣдаймоса грѣхов своих, которымисмо Б[о]га образили, и перестанмо грішити, то ѿтворимо Х[ри]сто]вѣ двери до сердца своего» і порівняння людського серця зі Сіоном: «и придет Х[ри]стос до с[е]рдца нашего, и будетъ в нем яко ц[а]рѣ в палацу коштвном мешкати»¹⁶².

Загалом образ серця в українській бароковій проповіді – явище непересічне. Барокові письменники часто подають символічно-метафоричні інтерпретації серця. Духовне серце добрих людей «прикрашені ліліями», а злих – наповнені терном¹⁶³. Антоній Радивилівський розрізняє «плотяне серце» від духовного, яке порівнює зі Святим Духом: «Есть с[е]рдцем Д[у]хъ с[вя]тый»¹⁶⁴; «яко с[е]рдце естъ жилищем любви ч[е]л[овѣ]чои... такъ Д[у]хъ с[вя]тый, естъ жилищем предвѣчної любви»¹⁶⁵. Схожий контекст зустрічаємо в Лазаря Барановича, щоправда, проповідник говорить про духовність, позбавлену тілесності, тобто есхатологічну: «Что бо ми естъ на Н[е]б[е]си? и ѿт тебе, что

¹⁶⁰ Там само. С. 498.

¹⁶¹ Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. Київ, 1674. Арк. 276зв.

¹⁶² Ключ разумѣнія. С. 126–127.

¹⁶³ Радивилівський А. Вѣнец Христов. Київ, 1688. Арк. 27.

¹⁶⁴ Там само. Арк. 77зв.

¹⁶⁵ Там само. Арк. 78.

восхотѣхъ на земли? ищеже с[е]рдце мое, и плот моя; Боже с[е]рдца моего»¹⁶⁶ та серце як духовне піднесення до Бога: «Поднесенным горѣ с[е]рдцемъ Возносите Г[оспод]а Б[ог]а н[а]шего»¹⁶⁷.

Власне, у бароковій проповіді починає розвиватись, характерна для Григорія Сковороди, «філософія серця», що стає властивою ознакою для української літератури подальших періодів.

У духовному тлумаченні Святого Письма моральний сенс містить ключ до християнської любови, відкриваючи «моральний світогляд християнства»¹⁶⁸. Моральні настанови є одним із обов'язкових елементів проповіді, оскільки містять етичні поради, необхідні для життя кожного вірного. Зважаючи на те, що моральний сенс співвідноситься з любов'ю, моральність, як така, визначає Бога у людині, тому наслідок моральності – у її вчинках. Поряд з моральним сенсом, алегоричний відповідає вірі, анагогічний – надії. Три сенси духовного тлумачення Святого Письма співвідносяться, за Філоном Александрійським, із трьома реальностями людини – тіла, душі й Духа¹⁶⁹.

Формулу трьох духовних сенсів Йоаникій Галятовський подає в «Казанні на Вознесіння Господнє», у якому зображує духовну драбину з трьома ступенями – вірою, надією й любов'ю, по якій підноситься людина до Неба¹⁷⁰. У кожному ступені проповідник відкриває розуміння трьох головних християнських чеснот через тлумачення у трьох духовних сенсах. Віра віднаходить у Галятовського розуміння через повернення до Старого Завіту, в префігураціях, темі позагробного життя, у якій зринає сюжет дохристиянського пекла та звістка про прихід Христа і звільнення душ праотців.

Надія дарує людині майбутнє спасіння: «Б[ог]ъ не хочет см[е]рти грѣшного ч[е]л[о]в[ѣ]ка, але хочетъ жебы с[а] на вернулъ ѿд злои своєї дороги,

¹⁶⁶ Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. Київ, 1674. Арк. 276зв.

¹⁶⁷ Баранович Л. Меч духовный. 1666. Арк. 55.

¹⁶⁸ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931. С. 21.

¹⁶⁹ Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури. *Слово і час*. 2007. № 12. С. 5.

¹⁷⁰ Детальніше про віру, надію і любов в Йоаникія Галятовського див. у другому розділі.

от злыхъ оучинковъ, и жебы одержалъ животъ вѣчный»¹⁷¹. Цитата Йоаникія Галятовського тотожна до біблійної, де промовляє Бог через пророка Єзекеїля: «не прагну смерті несправедливого, а тільки щоб вернути несправедливого з дороги його, і буде він жити!» (Єз. 33, 11).

Навантаження тексту риторичними формулами, стратегічна функція яких полягає в тому, щоб переконати реципієнта: «Сподѣваймося и для того, же будемо всѣ в небѣ»¹⁷² – спроектовує образну дійсність твору на есхатологію людської душі. Минуле, теперішнє і майбутнє досягаються не з погляду часу, як такого, а з погляду вічності. Йоаникій акцентує на тому, що кров Христова – наше спасіння, відтак – майбутнє. Увага на позачасовості, спричинена сьогоднішнім, яке є вічним¹⁷³. Триєдність часу в проповіді передана і в новозавітній цитаті: «Христос умер за нас, коли ми були ще грішниками. Тож тим більше спасемося Ним від гніву тепер, коли кров'ю Його ми виправдані» (Рим. 5: 8 – 9).

Царство Боже розпочинається вже у земному житті і на шляху до нього, але його есхатологічний характер здійснюється «з перспективи майбутнього людської екзистенції»¹⁷⁴ – через страждання Христові. Проповідник говорить про заступництво за нас Ісуса Христа, Діви Марії та Ангелів перед Богом. Трактування мук Христових, мета яких позбавити людей їхніх же мук, набуває хвилюючого характеру, вираженого в правдоподібності риторичної мови: «Х[ристо]с за нами причиняется в н[е]бѣ до Б[о]га отца своего, показуєт ему Раны свои, починены на Руках, на Ногах, и в Боку своемъ, и мовить до него: Б[о]же О[т]че: для тыхъ Ранъ моихъ змилуйся над людми грѣшными, перебачь имъ грѣхи ихъ, бо для того я тыи терпѣль раны, жебы люде вѣчныхъ мукъ не

¹⁷¹ Ключ разумѣнія. С. 214.

¹⁷² Там само. С. 214.

¹⁷³ Ясперс К. Психологія світоглядів. Київ, 2009. С. 110.

¹⁷⁴ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 76.

терпѣли»¹⁷⁵. Надія на спасіння утримує досвід минулого і сучасного спасіння і переносить його в «модус звершення»¹⁷⁶.

Любов як останній і найвищий ступінь перебує в нескінченному просторі Божої благодаті: «бо хто любов має, той в Б[о]зѣ мешкає»¹⁷⁷, про що говорить Новий Завіт: «і хто пробуває в любові, пробуває той в Бозі, і в нім Бог пробуває» (1 Ів. 4: 16). У цьому контексті для Йоаникія Галятовського важливо пояснити: якою є добра, а якою зла любов, підкреслюючи їхню відмінність. Численні повторення у тексті: «Любѣмо ж и мы»¹⁷⁸ – виявляє мотив вічної теперішності любови.

Моральність пробуджує людину до любови у наслідуванні Христу, про що говорить Антоній Радивилівський на прикладі мироносиць: «оуважмо что ихъ побудило, абы послѣдовали Хр[ис]ту, гды з Кр[и]стомъ ишоль на гору Голгѡфу, чи ли не Любовь? что побудило, абы накупивши вдячно пахнучихъ Аромать, ишли помазати погребенное Тѣло І[су]сово, азали не Любовь?». Проповідник акцентує на величності й усеосяжності любови, покликаючись на Аврелія Августина: «Такъ великаа есть цнота Любовь, ижъ без неи ничого по всемъ, с нею зась есть все, и каждый ч[е]л[о]вѣкъ хр[и]стїанскїй если что доброго чинить, не повинень барзѣй для нагороды, албо дочасной, албо вѣчной чинити, яко з щирои любви кѹ Б[о]гѹ»¹⁷⁹.

Отже, чотири сенси тлумачення Святого Письма є тими вимірами, до яких у розумінні рухається читач: «до близькості буквального значення, або до далин інакомовлення; у глибини етики або у висоти містики»¹⁸⁰. У проповідях наші барокові письменники демонструють модель біблійної інтерпретації усіх чотирьох сенсів, які зростаються у герменевтичне коло конкретної

¹⁷⁵ Ключ разумѣнія. С. 214.

¹⁷⁶ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 73.

¹⁷⁷ Ключ разумѣнія. С. 216.

¹⁷⁸ Там само. С. 219.

¹⁷⁹ Радивилівський А. Вѣнец Христов. Київ, 1688. Арк. 27зв.

¹⁸⁰ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 498.

інтерпретації, виявляючи однак перспективу духовних сенсів, що особливо простежується в казаннях Йоаникія Галятовського.

1. 3. Біблійна префігурація в екзегезі українських проповідників.

Префігурація належить до одного з найбільш продуктивних композиційних та змістових аспектів вивчення Біблії, що опосередковано взаємопов'язаністю двох Завітів – Старого і Нового. Вже в екзегезі Орігена, а згодом – в Августина Блаженного можна простежити тяглість між двома Завітами¹⁸¹. Леонід Ушкалов називаю цю особливість «префігуральним розумом Святого Письма»¹⁸², властивість якого поєднувати Старий і Новий Завіти в одну сюжетну лінію.

У бароковій проповіді можна виокремити два види префігурації – традиційну біблійну й античну. За допомогою біблійної префігурації екзегет інтерпретує образи та події Старого Завіту як прообрази Нового, чим визначає найвищу, есхатологічну, мету духовного сенсу Святого Письма. Між Старим і Новим Завітами лежить «первісна межа» (*primordial limit*)¹⁸³, яка, з одного боку, розділяє їх, а з іншого, поєднує в перспективі спасіння.

У структурі префігурації виділяють три елементи: «прообраз» або «тип», коли старозавітний образ містично вказує на новозавітний; «антитип» – євангельський образ, на якому «виповнюється» старозавітний «прообраз»; «прототип» чи «архетип» – «предковічна Божа думка, що уможливила існування таємничого зв'язку поміж «типом» та «антитипом»¹⁸⁴.

Традиція префігураційного тлумачення Святого Письма закладена ще у Новому Завіті. Відомо, що Христос та апостоли трактували старозавітні книги в граматико-історичному сенсі, засвідчуючи їхню «історичну точність та

¹⁸¹ Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. Київ, 2009. С. 246.

¹⁸² Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 14.

¹⁸³ Ricoeur P. Thinking Creation. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago and London. The University of Chicago Press, 1998. S. 41.

¹⁸⁴ Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків, 2001. С. 117.

богонатхненність»¹⁸⁵. Від апостолів префігураційний метод інтерпретації переймають Отці Церкви, від яких у пошануванні й наслідуванні «як традиція передана»¹⁸⁶ українським проповідникам.

У давній українській гомілетичі внутрішній ландшафт префігурації зумовлений контрастом Закону Старого Завіту та Благодаті Нового, що проходить через визначені образні прототипи Адама – Христа, Єви – Діви Марії, пророків – апостолів, а також символічні антитези: ночі – дня, зими – весни тощо. Так, перша частина «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона є символічним тлумаченням Старого (Закону) і Нового (Благодаті) Завітів у зіставленні та протиставленні. Святитель Іларіон наголошує на спасенній меті Божого Промислу: «закон є предтеча і слуга благодаті та істині», яка своєю чергою є «слугою прийдешньому віку й нетлінного життя»¹⁸⁷. Префігураційні образи Мойсея і Христа, юдеїв і християн, Агар і Сарри, води і молока, місяця і сонця, тіні та світла тощо – послідовно тлумачать антитетичний зв'язок Закону і Благодаті, підкреслюючи вищість Благодаті в есхатологічній перспективі: «істина, а не закон, син, а не раб»¹⁸⁸; «въводя въ обновленіе пакы бытіа въ жизнь вѣчноую»¹⁸⁹. Закон є виправдання, а Благодать – спасіння: «Въ іудѣихъ оправданіе въ хр[ис]тіаныхъ же сп[а]сеніе. яко оправданіе въ семь мирѣ! есть. а сп[а]сеніе въ боуджщіймъ! вѣцѣ»¹⁹⁰. “Благодать Божа також є народженням до нового життя, у ній людина стає собою справжньою, себто богоподібною”¹⁹¹

Містком між Старим і Новим Завітами стає подія народження Ісуса Христа. Іларіон трактує дві натури Христа – Божу і людську: «единѣнь сыи от

¹⁸⁵ Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі: монографія. Харків, 2018. С. 253.

¹⁸⁶ Там само. С. 254.

¹⁸⁷ «Слово о Законі і Благодаті» митрополита київського Іларіона середини XI ст. у списку XV ст. *Василь Німчук. Хрестоматія з історії української мови X–XIII ст.* Київ – Житомир 2015. С. 34.

¹⁸⁸ Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. *Slavia, časopis pro slovanskou filologii.* Praha, 1963. Roč. XXXII. Seš. 2. S. 155.

¹⁸⁹ Ibidem. S. 153.

¹⁹⁰ Ibidem. S. 156.

¹⁹¹ Чапля О. Риторична стратегія «Слова про Закон і Благодать» митрополита Іларіона. Сіверянський літопис. 2020, №3 (153). С. 160.

троиць. въ двѣ| естъствѣ б[о]жество и ч[е]л[овѣ]чъство»¹⁹². Проповідник послідовно розгортає новозавітний сюжет, починаючи від Різдва, де Христос як людина «оутробѣ матерню| раслаше. и яко б[ог]ъ изиде дѣ|вства не врѣждь. яко ч[е]л[овѣ]къ| матерне млѣко пріать. и яко б[ог]ъ пристави а[н]гг[е]лы съ пастѣхы пѣти. слава въ вышніихъ б[ог]ж. яко ч[е]л[овѣ]къ повить|са въ пелены. и яко б[ог]ъ вѣлхвы| звѣздою ведаше. яко ч[е]л[овѣ]къ възлеже въ яслехъ. и яко б[ог]ъ| ѿ волхвъ дары и поклоненіе| пріать»¹⁹³.

Антитетичний прийом тлумачення властивий для барокового проповідництва як один з основних конструктивних засобів риторичного переконання. Третє повчання на Різдво Кирила Транквіліона Ставровецького присвячене тлумаченню подвійної природи Христа: «ибо сам б[ог]ъ... аще не былъ истинный ч[е]л[овѣ]къ, почто же потребова пелень и млека м[а]т[ѣ]рнього: и аще бы не былъ правдивый богъ чому бы поклонъ б[о]гъскій ѿ ц[ар]ей прѣских пріймоваль, и звѣздою з неба тѣхъ призываль на поклоненіе свое»¹⁹⁴. А Йоаникій Галятовський тему Божого і людського у Христі розгортає у двох своїх казаннях на Різдво Христове, у яких обіцяє показати «подобенства, з которых зрозумѣт можемо, як Б[ог]ъ з натурою ч[е]л[овѣ]чою зедночи[л]са? Потым покажу фѣгүры, котрыи презначали, же мѣль Б[ог]ъ взати на себе натуру ч[е]л[овѣ]чюю и з ѿною зедночитиса»¹⁹⁵ і, поглиблюючи питання в другому казанні, розглядає причини, «для которых взал Б[ог]ъ на себе натуру Ч[е]л[овѣ]чюю, не А[н]гг[е]лскую?»¹⁹⁶ та причини, які пояснюють, чому Син Божий «взяв на себе» особу людини, а не іншої Божої Персона – ані Отця, ані Святого Духа.

Як бачимо, момент протиставлення двох іпостасей Христа у «Слові про Закон і Благодать» наближений до теми Різдва Христового в бароковому проповідництві. Народження Сина Божого і є тим переходом від Закону до

¹⁹² Ibidem. S. 158.

¹⁹³ Ibidem. S. 158.

¹⁹⁴ Ставровецький К. Транквіліон. Євангеліє учительне. Рохманів, 1619. Арк. 75зв.

¹⁹⁵ Галятовський Й. Ключ разумѣнія. Київ, 1659. С. 6–7.

¹⁹⁶ Там само. С. 21.

Благодаті. У другій частині твору Іларіон продовжує цю тему в перспективі наслідування. Переломним моментом світорозуміння людей стає Хрещення, що можна трактувати як народження християн, яким святі апостоли приносять світло віри: Петро й Павло – у Рим, Іван Богослов – в Азію, Ефес і Патм, Тома – в Індію, Марко – в Єгипет. Метод наслідування стирає часові межі, що дозволяє прирівняти князя Володимира до апостолів, який також приніс християнство в Київську Русь з Царгорода.

Символічну лінію префігурацій Старого та Нового Завітів проводить у своїх проповідях і Кирило Турівський. У слові на Томину неділю він, подібно до Іларіона, протиставляє язичництво та християнство, а Старий Завіт із Новим: «Нині сонце красуючись, до висоти сходить, і, радіючи, землю огріває. Зійшло-бо нам із гробу сонце праведне Христос і всіх, хто вірить у нього, спасе. Нині місяць, із вишньої зійшовши сходинок, більшому світилові честь подає, вже-бо Старий Завіт, за Писанням, із суботами закінчився і пророки Христовому Законові честь віддають. Нині зима гріховна через покаєння закінчилася, і лід невірства завдяки богорозумінню розтанув, зима-бо язичницького кумирслужіння апостольським ученням і Христовою вірою закінчилася»¹⁹⁷.

Хоча метафорика тексту відображає подібність зі «Словом про Закон і Благодать» святителя Іларіона, проте риторична стратегія Кирила Турівсько уводить «розумну душу» на пошук таємного сенсу, на шлях інтелектуальної гри, постійно проводячи в глибину інтерпретацій. Так, в основі оповіді про наводнення річки: «Нині ріки апостольські наводнюються, і риби народів плід дають, і рибалки глибину Божого вочоловічення осягнувши, повні церковні сіті улову знаходять. «Ріками, – каже пророк, – розсядеться земля, побачать і розхворіються нечестиві люди»¹⁹⁸ – тлумачення переходу від Старого Завіту до Нового. Вода, яка наповняє «ріки Апостольські» навесні є християнством. Звідси риби стають плодовитими й рибалки, тобто апостоли, випробовують

¹⁹⁷ Турівський К. Молитви і повчання. Львів, 2021. С. 93–94.

¹⁹⁸ Там само. С. 95.

глибину Бога в подобі Людини. Зрештою, проповідник зображує межову ситуацію наводнення – паводок, від якого «розсядеться земля», що і є Воскресінням Христовим.

Отже, в давній українській проповіді можна простежити тяглість традиції на рівні прообразного тлумачення Святого Письма. Префігурація є найбільш поширеним методом біблійної аргументації для української барокової екзегетики: у проповідях Кирила Транквіліона Ставровецького, Йоаникія Галятовського, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, Димитрія Туптала, Стефана Яворського. Письменники вбачають зв'язок між двома Завітами, трактуючи Старий Завіт як прообраз Нового. І водночас цей зв'язок увиразнює контраст закону і благодаті. Так, у барокових проповідників можна виокремити префігурації, у яких основою є протиставлення, що виявляють розбіжність між Завітами і префігурації у зіставленні. В обох випадках повернення до Старого Завіту відкриває новозавітний сенс Святого Письма.

Поширена префігурація – це образ «другого Адама» – Христа, котрий є прообразом «першого Адама», яких Кирило Ставровецький тлумачить у протиставленні: «понеж *первый адамъ*, от землѣ земень тлѣнень смертень: *вторій же адамъ* х[ристо]с сын б[ожи]и н[е]б[ес]ный, яковъ земный, тако вы и чада его земны. Паки же яковъ н[ѣ]б[ес]ныи, тако вы и чада его подхжмса въ образъ земного, тако облечемса и в образъ н[е]б[ес]ного», бо саме образ небесного Адама «оувесь правды исполнень»¹⁹⁹.

У «Слові на Воздвиження Чесного Хреста» зі збірки «Труби словес проповідних» (1674 р.) Лазаря Барановича бачимо наскрізний антитип Адам-Христос, де Адам асоціюється зі смертю, а Христос – зі життя: «Яко же ѿ Адамѣ вси оумирають: також де ѿ Хр[и]стѣ вси ѿживуть»²⁰⁰. А в попередній своїй збірці проповідей «Меч духовний» (1666 р.) Баранович розвиває цю тему навколо образу «Вертограду» (саду): «Первому Адаму въ Рай приближиса смѣл

¹⁹⁹ Ставровецький Транквіліон, К. Євангеліє учительне, Рохманов, 1619. Арк. 124.

²⁰⁰ Баранович Л. Трубы словес проповідных. Київ, 1674. Арк. 23зв.

со жаломъ, Второму Адаму Х[рист]у въ Вертоградѣ Іуда съ смертоносным Лобзанієм»²⁰¹. Подібну антитезу в тлумаченні префігурації Єва – Марія: «през Євву згуба, през М[а]рію направа»²⁰² – подає Антоній Радивилівський.

Водночас звернімо увагу, що Лазар Баранович найчастіше повертається до Старого Завіту, щоб підкреслити зв'язок новозавітного образу з його прообразом не через протиставлення, а через певне ототожнення. Наприклад, там, де проповідник говорить про Страсті Христові, порівнюючи Його з Авелем: «О крови Г[оспо]дна! Какѡ инь твой естъ гласъ, ѡт гласа крове вопіюще, без вины убіеннаго Авела!»²⁰³.

У проповідях Лазаря Барановича помітно виділяється цитування Псалмів, у яких цар Давид передбачає низку новозавітних подій. Поетика Псалмів у перефразованих цитатах чернігівського архієпископа створює ефект усеприсутности Христа, засвідчуючи зв'язок образів та подій Старого й Нового Завітів.

Важливе місце у префігураційному тлумаченні посідають старозавітні пророцтва. Старий Завіт містить понад двісті пророчих послань, які здійснюються у Новому Завіті як ранні акти спасіння. На відміну від історії, «пророча есхатологія» (*prophetic eschatology*)²⁰⁴ містить перспективу майбутнього порятунку, але й у той же час – і страх загибелі, що увиразнюється в новозавітних книгах. Для проповідника важливим завданням було подати докази, які б засвідчували, що Ісус Христос є Сином Божим. Такими доказами часто виступали приклади виконання Христом старозавітних пророцтв.

Бароківі письменники у своїх проповідях підкреслюють роль «пророчої теології»²⁰⁵ в різних префігураційних моделях тлумачення Святого Письма, де пророк це той, через кого промовляє Бог. Історичну достовірність та

²⁰¹ Баранович Л. Меч духовний. Київ, 1666. Арк. 443зв.

²⁰² Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. Арк. 969.

²⁰³ Баранович Л. Меч духовний. Київ, 1666. Арк. 444.

²⁰⁴ Sentinel of Imminence. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. André LaCoque and Paul Ricoeur. Chicago and London. 1998. S. 170.

²⁰⁵ Ibidem. S. 169.

богонатхненність Старого Завіту підтверджує сам Ісус Христос, часто посилаючись на Ноя і Всесвітній потоп (Мт. 24: 37–39; Лк. 17: 26–27), Мойсея і палаючий кущ (Мар. 12: 26), пророків Єлисея, Ісаю, Даниїла та інші старозавітні прообрази й події. Звідси мотив наслідування Христа в українських барокових письменників простежується і на лінії префігурації.

У другій частині повчання «На пресвітлий день П'ятдесятниці, коли зійшов Дух Святий у світ»²⁰⁶, яка має назву «Докази пророків Старого Завіту про іпостась духа Святого проти аріянів і понурців»²⁰⁷ Кирило Ставровецький рясно цитує старозавітних пророків, які передбачали Зішестя Святого Духа, зазначаючи, що «патріарси вьмимощедших вѣцехъ познали быти єдино лице ѿ святыхъ т[в]орца, ѿтцевскую персону». І це пізнання – від видимих афектів: «но патріарси ѿ видимої твари познали творца, яко авраам ѿ величества видимыхъ, по разумѣ великого и невидимого творца тѣхъ»²⁰⁸. Наприклад, пророкування Йоїла: «Це, – говорить Господь, – і станеться в останні дні. Виллю Духа мого на всяке тіло, і будуть пророкувати сини ваші і дочки ваші, старці й юнаки ваші видіння узрять. Бо на раби мої й рабині, тобто на вірних, виллю Духа мого воду живу очищувальну» (Йоїл. 3: 1–2) – правдиве, оскільки виконується у День Святої Трійці.

«Казання на Зішестя Святого Духа» Йоаникія Галятовського виявляє подібний контекст: «Обіцяв якое Бог послати людям Святого Духа, промовляючи через пророка Йоїла: «виллю Я Духа свого на кожне тіло» (Йоїл 3, 1); і через пророка Ісаю промовляв до народу Ізраїля: «виллю Духа Свого на насіння твоє» (Іс. 44, 3). Виповнилася та Божа обітниця, бо не раз Бог посилав на світ Святого Духа у різних знаках. Перший раз об'явився Святий Дух в іпостасі голуба над річкою Йордан, коли Христос хрестився [...]. Другий раз об'явився Святий Дух у хмарі на горі Фавор, де Христос переобразився [...]. Третій раз об'явився Святий Дух у вітрі, залетівши у дім, де сиділи Апостоли

²⁰⁶ Учительне Євангеліє. Кирило Транквіліон Ставровецький. Львів, 2014. С. 244.

²⁰⁷ Там само. – с. 247.

²⁰⁸ Ставровецький Транквіліон, К. Євангеліє учительне, Рохманов, 1619. Арк. 184.

[...]. Четвертий раз об'явився Святий Дух у вогненних язиках, коли зійшов на Апостолів [...]»²⁰⁹.

У «Ключі розуміння» Йоаникій Галятовський повертається до Старого Завіту, щоб пояснити різні пророцтва, з яких можна зрозуміти що Христос є праведний Месія, як у «Казанні на Преображення Господнє»: Єремія пророкував, що Христос мав завершити Старий Закон (Єр. 31: 32–33); Захарія пророкував, що Христос мав бути проданий за тридцять срібняків (Зах. 11: 12)²¹⁰; Ісаія пророкував про муки Христові (Іс. 50, 6); Давид пророкував, що «мали Христові руки і ноги прибити до хреста»²¹¹. У «Казанні на Воскресіння Христове» проповідник розгортає нарацію на основі старозавітних прообразів («фігур»), які передбачали Христове Воскресіння: Адам, Мойсей, пророки Єремія, Даниїл, Йова. Ба навіть більше, у «Казанні на Вознесіння Господнє» Галятовський називає старозавітних пророків християнами, які були перед Різдом Христовим. Проповідник розрізняє християн, котрі вірять у Христа, який прийшов у цей світ і «старозавітних християн», які вірили в Христа, «который еще мѣль прійти на свѣтъ, и чекали ѡхотне его»²¹².

Часто зв'язок між двома Завітами у проповідях Галятовського увиразнюється в контрасті, що можна спостерегти у другому «Казанні на Воздвиження Чесного Хреста». «Двожкій єсть Кр[ес]ть» – означає автор справжню сутність хреста: один духовний, який носили Апостоли, мученики, законники й пустельники. Другий – матеріальний, Галятовський пояснює через старозавітні приклади-фігури святого хреста, де Ісаак «несль дрова на раменахъ своихъ, на которыхъ дровахъ мѣль бытии Б[ог]у ѡфѣрованный (1М. 22), бо и Х[ристо]с несль на раменахъ своихъ Кр[ес]ть на гору Голгофскую, на которомъ Кр[ес]ть мѣль себе самого ѡфѣровати Б[ог]у С̄щцу за грѣхи людскїи»²¹³; де Мойсей обернув гірку воду у солодку (2М. 15: 22–27): «бѡ и мы припоминаемо

²⁰⁹ Ключ разумѣнія. С. 235–236 (Тут і далі переклад мій – Л. Б.).

²¹⁰ Там само. С. 272.

²¹¹ Там само. С. 273.

²¹² Там само. С. 211.

²¹³ Там само. С. 478–479.

собі Кр[е]сть Хр[е]стов в утрапеню горким, котрое часто насъ на свѣтѣ потыкаеть, теды тоє оутрапене горкое стаетса солодким ѿт Кр[е]ста Х[ристо]ва»²¹⁴; де пророк Єлисей чудесно добув сокиру з води (2Цар. 6. 1–7), що Йоаникій Галятовський трактує як спасіння Христом грішних: «таа сокира желѣзнаа значила людей грѣшныхъ, котрыи якъ желѣзо были в грѣхах са занурили и згинули, але Х[ристо]с Кр[и]стом людей ѿт тыхъ грѣховъ вызволил, бо гды люде почали Кр[е]сть с[вя]тый шанувати и єму са кланати, на той часъ вынурили са наверхъ з грѣховъ своихъ, в которыхъ были оутонули»²¹⁵.

У старозавітних прикладах письменник не лише префігурально зазначає новозавітний сенс, але й апелює до сотеріологічного майбутнього кожної людини, яке вона переживає вже «тут» і «тепер» («Царство, яке завжди приходить»²¹⁶). У вертикальному вимірі історії префігуральне тлумачення є не тільки поверненням до старозавітних прообразів, щоб пояснити новозавітні, а наданням їм нового сенсу, через який відбувається декодування первинного наративу.

У другому «Слові на Воскресіння Христове» Антонія Радивиловського префігурація проходить через три рівні інтерпретації образу книги, запечатаної сімома печатками. Спочатку автор переказує євангельське видіння книги від Івана Богослова: «І я бачив в правиці Того, Хто сидить на престолі, книгу написану всередині й назовні, і запечатану сімома печатками» (Об. 5: 1–14), після чого зображує старозавітний образ небесної бібліотеки, трактуючи його через пророцтва Єзекіїля (2: 8–10; 3: 1–3), Ісаї (8: 1) та Захарія (5: 3), у яких книга втілює смуток і плач, постулюючи мотив первородного гріха: «Кому колвекъ коли пред тымъ Б[о]гъ з библіотеки своей Н[е]б[е]снои рукою своею Б[о]жією подалъ книгу ничого в ней незнайдовалоса ѿписано, тылкѡ албо згуба ч[е]л[о]в[ѣ]ч[ес]каа, албо плачь и ламентъ»²¹⁷. Однак після старозавітних

²¹⁴ Там само. С. 479.

²¹⁵ Там само. С. 479–480.

²¹⁶ *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* / André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998. S. 67.

²¹⁷ Радивиловський Антоній. Вѣнец Христов. Київ. 1688. Арк. 5зв.

пророцтв Радивиловський тлумачить вміст книги як радість Христового Воскресіння: «Але товаѧ Книга, котораѧ в Н[е]бѣ поданаѧ єс великодному Агнцу Хр[и]сту, ничогоѧ в себе таковогоѧ смутногоѧ написанаго не маєть, тылко Радость єдину, и Веселїє»²¹⁸, як символ або приховане знамення народження Христа: «Гды зась явиль намъ єго не под фігурами, але под сѣмволами, албо знаменїами якими скрытіє, але в рѣчи самой явне в тѣлѣ нашемъ з М[А]РІИ Б[огороди]ци народженнаго; показаль то оуже писанїє той Книги своєи внѣ удѣ писаное»²¹⁹.

У «Казанні на Ведення Пресвятої Богородиці» антитетична модель тлумачення розгортається у старозавітному контексті, де автор говорить про «двоюку» красу – душі та тіла. Біблійні епізоди цього протиставлення відображають максимальний ступінь контрасту вродливого Авесалом: «А такого вродливого мужа, як Авесалом, не було в усьому Израїлі, щоб був так дуже хвалений, – від стопи ноги його й аж до верху голови його не було в ньому вади» (2 Сам. 1425), душа якого була «забруднена гріхами» та негарного тілом Йова: «І вийшов сатана від лиця Господнього, та й ударив Йова злим гнояком від стопи ноги його аж до його черепа» (Йов. 2: 7), але душею «цнотами приоздобленую»²²⁰. Власне префігураційна стратегія поданих прикладів опосередкована семантикою зв'язку образу Діви Марії з її прообразами на основі душевних чеснот: послуху Авраама, чистоти Йосипа, терпеливості Якова, покори Давида, мудрости Соломона, справедливости Даниїла, які мала Пречиста Діва.

У другому «Казанні на Успіння Пресвятої Богородиці» Йоаникій Галятовський порівнює Пресвяту Богородицю з небесною зіркою Фосфорус, що вказує на те: «гды ночь оустуєть, а д[е]нь наступуєт, и пр[е]ч[и]стаѧ Д[ѣ]ва в той часъ оуродиласѧ и показаласѧ на свѣтѣ, «гды ноч старог[о] закону мѣл

²¹⁸ Там само. Арк. 6.

²¹⁹ Там само. Арк. 63в.

²²⁰ Ключ разумѣнія. С. 403.

пречь оуступити, д[е]нь нового закону хрїстїанскогѡ мѣл наступити»²²¹. Співвідношення двох Завітів: Старого – ночі і Нового – дня, накреслює префігураційну модель прототипів біблійних знаків, що має такий вигляд:

Старий Завіт	Новий Завіт
ніч	день
Мойсей	Христос
Манна з неба і вода з каменя	Кров і Тіло Христові
пророки	апостоли
Сім поганських народів	Сім смертних гріхів
Закони Божої ласки	Божа ласка

Новозавітні мотиви апелюють до старозавітних, які є їхніми прообразами у спасенному значенні. Рясні префігурації в проповідях Йоаникія Галятовського виявляють величність Пречистої Богородиці в порівнянні зі старозавітними жіночими образами, як у «Казанні на Покрову Пресвятої Богородиці», де проповідник подає старозавітні приклади величної Яїл (Суд. 4:21); мудрої цариці Шеви (1 Цар. 10:2); милосердної Єсфир, яких Пресвята Діва перевершила, бо чинила не лише те, що й вони, але й те, чого не зробили усі інші – «зважила вогонь», «виміряла вітер» і «повернула назад день, який вже минув»²²².

Слід зауважити, що у казаннях Йоаникія Галятовського й загалом у текстах «зрілої» барокової проповіді (друга пол. XVII ст.), окрім традиційної префігурації, простежуються ще й *антична*, чого немає у їхніх попередників:

²²¹ Там само. С. 314.

²²² Там само. С. 363–364.

«розуміння греко-римської старовини як «другого Старого Заповіту», який «префігурально» засвідчує майбутній прихід Христа-Спасителя»²²³.

Античні сюжети у збірці «Ключ розуміння» часто виринають поруч з образом Пречистої Діви Марії, з котрою автор порівнює Александра Македонського, у якого на короні був напис: «Мнѣ Вѣсход, заход, полудень и полноч голдуєть». І Пречиста Діва може на своїй «Коронѣ з звѣзд оучиненой»²²⁴ те ж написати. Друге порівняння з римським кесарем Ліотарієм опосередковане також цитатою на його короні: «Г̄ вась, над вась, за вась»²²⁵, що автор переносить з минулого на сотеріологічний досвід Пречистої Діви, яка немов промовляє у тексті проповіді: «Г̄ вась а маю пошановане и похвалу, над вась естем болшою годностю оучонна, за вась теж Х[ристо]ви с[и]нови своєму м[о]люса: жебы он перебачил вам грѣхи в[а]ши, и жебы вамъ даль Ц[а]рство н[е]б[е]сноє»²²⁶.

Цікава антична префігурація – в уподібненні з Артемідою в «Казанні на Покрову Пресвятої Богородиці»: «погане шановали Артемиду богиню фальшивую, и в Ефесѣ збудували ей божницю, на сръбрѣ еѣ рысовали, и хвалили волаючи, великаа Артеміда Ефескаа»²²⁷.

Поруч з пророкуваннями Ісаї та Єзекіїля про те, що Пречиста Діва народить Христа, не порушивши свого дівоцтва, у «Казанні на Різдво Пресвятої Богородиці» Йоаникій Галятовський уводить у контекст докази з античних джерел. Цікавий епізод про римську провісницю Сивілу Тибуртинську, який автор пізніше додає до своєї збірки чуд Пресвятої Богородиці «Небо новое». Можливо, Галятовський запозичує сюжет із середньовічного збірника про святих під назвою «Золота легенда» (лат. «Legenda Aurea», близько 1290 р.) або з пізнішої версії краківського видання Флора Унглера «Пророцтва Сивілли про

²²³ Ушкалов Леонід. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. – Харків : Видавець Олександр Савчук, 2019. С. 149.

²²⁴ Ключ разумѣнія. С. 331.

²²⁵ Там само. С. 331.

²²⁶ Там само. С. 332.

²²⁷ Там само. С. 382.

Ісуса Христа» (1528 р.). У проповіді зображений діалог язичників зі Сивілою Тибуртинською, які запитують у пророчиці, коли прийде час зруйнувати храм поганському богу Янусові: «поки бы таа мѣла божница стоати?»²²⁸. Відповідь Сивіли: «поки Д[ѣ]вица С[и]на породить»²²⁹ і пояснення автора: «бо поты Янусова божница стоала, поки Пр[ѣ]ч[и]стаа Д[ѣ]ва Х[рист]а не породила, а скоро оуродила Хр[и]ста, зараз таа божница в Римѣ на землю оупала»²³⁰. Поданий епізод ще раз відкриває контрастне поєднання двох Завітів в образі Пречистої Діви, підкреслюючи завершення старого і новий початок.

Поряд з Йоаникієм Галятковським, проповіді Антонія Радивилівського вражають розмаїттям префігурацій, запозичених з античних міфів та легенд як джерела прикладів, які в праці «Оповідання Антонія Радивилівського. З історії української новелістики XVII століття» описав та класифікував Володимир Кречотень²³¹. Античні царі та боги в інтерпретації Радивилівського стають прототипами Христа: Александр Македонський, Юлій Цезар, сенатор Атенський Демадос, Мардохей, Мідас, Меркурій та інші з'являються на сторінках проповідей на основі різних ознак подібності. Наприклад, префігурація Меркурій – Христос («правдивий Меркурій») базується на оповіді про єгипетського «бога вимови» Меркурія, який був послом між богами та людьми, розповідаючи їм волю богів. За це єгиптяни жертвували Меркурію мед і фіги (інжир), даючи знати, що мова його така ж солодка. Відповідно проповідник називає Христа Послом Бога Отця та Богом Вимови, який має Слово вічного життя²³², подаючи людям «науку купецтва д[у]ховнаго»²³³.

Цікавий античний момент знаходимо в другому «Слові на Воздвиження Чесного Хреста» Лазаря Барановича, у якому проповідник проводить паралель між філософами, які мають у своєму саду єдине «Буйное Древо, нарицають є

²²⁸ Там само. С. 354.

²²⁹ Там само. С. 355.

²³⁰ Там само. С. 355.

²³¹ Кречотень В. Оповідання Антонія Радивилівського. З історії української новелістики XVII ст. Київ, 1983. 407 с.

²³² Радивилівський Атоній. Огородок Марії богородиці. Київ, 1676. Арк. 782–783.

²³³ Там само. Арк. 783.

Арборъ Порфиріана, Древо Порфиріанское» і християнами, у саду яких росте буйне Дерево – Христовий Хрест²³⁴. Говорячи про дерево філософів, Баранович має на увазі неоплатоніка Порфирія і його твір «Isagoge» (III ст.) або вступ до «Категорій» Арістотеля, які прийнято розглядати разом²³⁵. «Дерево Порфирія» складається з п'ятьох понять, в основі яких лежить розуміння сутності людини. Лазар Баранович подає шість, називаючи їх ступенями. Так, перший ступінь – субстанція, «Существо», другий – тіло, «Корпусъ», третій – «Вивенсь, Живущее, с[е]рдце Первое Живущее, Последнее оумирающее», четвертий – «Анималь, скоть», п'ятий – «Гомо», людина, шостий – індивідум, «Неудѣлимое»²³⁶.

З «деревом Порфиріяна» Лазар Баранович міг ознайомитися через «Книги Іоанна Дамаскина». Зокрема шоста книга має назву: «Сказаніе о древѣ: древо Порхвирія»²³⁷ або безпосередньо з праці Арістотеля, зважаючи, що проповідник подає кирилицею ще й латинську версію назви дерева, яка в оригіналі звучить як «arbor Porphyrianea».

Святий Димитрій Туптало, за спостереженнями архієпископа Ігоря Ісіченка, як вихованець Києво-Могилянської колегії, формував свою творчу манеру за участю античних сюжетів і, адресуючи збірку проповідей «Руно орошенное» Лазареві Барановичу, колишньому ректорові колегії: «не міг оминути й історії мандрів аргонавтів за золотим руном»²³⁸ – «руном Іассоновым, еже ъ от Волхов изнесе в Фессалию»²³⁹, що є алюзією до старозавітної історії про руно, в якій суддя Гедеон напередодні битви з мадіянітянами звертається з проханням до Бога – про знак Його підтримки: «Ось я кладу вовняну шкуру на току, і якщо роса буде тільки на шкурі, а на всій землі буде сухо, то знатиму, що спасаєш Ізраїля моєю рукою, як Ти і сказав»

²³⁴ Баранович Л. Труби словес проповідних. С. 28зв.

²³⁵ Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії. Вінниця, 2009. С. 52.

²³⁶ Баранович Л. Труби словес проповідних. С. 29.

²³⁷ Шурат В. Українські жерела до історії філософії: Історико-філософський начерк. Львів, 1908. С. 16.

²³⁸ Ісіченко І., архієп. «Руно орошенное» в метафоричній стратегії свт. Димитрія Туптала. *Сіверський літопис*. 2020, №2. С. 213.

²³⁹ Туптало Дмитро. *Руно орошенное*. Вид. – 2-е., Чернігів, 1689. Арк. 1зв.

(Суд. 6:37)²⁴⁰. Біблійна цитата перегукується з акафістом Божої Матері: «Радуйся, руно орошенное, еже Гедеон Дѣво прежде видѣ», що Туптало подає разом із цитатою Амвросія Медіоланського про смиренність Діви Марії: «Послушание же святой Амвросий руном именует, когда о послушании Марии говорит: «Мария уподобилась руно, – благосклонна к послушанию приносит»²⁴¹, що мимоволі відсилає до мотивів Благовіщення Пречистої Діви Марії. Розгорнута префігуративна інтерпретація руна в Димитрія Туптала реалізується через інтертекстуальний та символічний модули художнього твору.

Отже, історична достовірність Старого Завіту в інтерпретаційній стратегії барокових проповідників відчитується через алегоричний сенс Святого Письма: біблійні старозавітні події потрактовані як аналог до новозавітних, у чому виявляють ще й сотеріологічну перспективу через аналогічний метод тлумачення. Префігурація перебуває «на початку герменевтичного процесу», відкриваючи «передрозуміння» у двох його векторах – біблійному та античному²⁴².

1. 4. Жанрові особливості українського барокового проповідництва

Жанр проповіді демонструє оновлення традиції в українській літературі вже наприкінці XVI – початку XVII ст. А в другій половині XVII ст. досягає вершини розквіту, стаючи періодом найбільшої її продуктивності. Українська барокова проповідь помітно відходить від староукраїнської моделі проповідництва в перспективі наближення до західноєвропейського зразка, створюючи самобутній феномен цього жанру.

²⁴⁰ Див. Ісіченко І., архієп. «Руно орошенное» в метафоричній стратегії свт. Димитрія Туптала. *Сіверський літопис*, 2020, №2. С. 213–214.

²⁴¹ Святитель Димитрий Ростовский (Туптало). Руно орошенное. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/runo-oroshennoe/#0_2

²⁴² Сухарева С. Риторичний простір польськомовної прози XVII століття [текст]: монографія. Луцьк, 2015. С. 51.

Одне з питань жанрів стосується взаємодії усної та писемної (книжної) форм, зважаючи на те, що жанрова специфіка проповіді виявляє подвійний характер комунікації з реципієнтом: слухання й читання. Культурний синтез епохи бароко, яка черпала інтелектуальні, духовні, естетичні надбання як з античності, так із середньовіччя та зв'язок з католицькою традицією, через яку в українську проповідь середини XVII ст. проникають західні впливи – узгоджуються у різних моделях мислення, щоб висловити інший погляд на те, якою є нова українська проповідь.

Леонід Ушкалов звертає увагу на дискусію Петра Могили з Касіяном Саковичем, у якій Могила робить екскурс у минуле, демонструючи існування української проповіді ще до часу хрещення Русі²⁴³. Початок історії жанру – період місіонерської діяльності святих Кирила та Мефодія, від яких у Київській Русі уперше почули про Христову віру. Усна форма казання стає важливим чинником зростання християнства серед слухачів, якими свого часу стають княгиня Ольга і Володимир Великий. Тобто, можна говорити про зародження проповідницької традиції в Україні ще до Володимирового хрещення. А від часу хрещення, особливо за князювання Ярослава Мудрого, проповідництво розвивається водночас і як писана література. Так, зі середини XI ст. збереглися казання Іларіона та Теодосія Печерського, а XII ст. збагачене проповідницькою спадщиною Кирила Турівського.

Попри це, у східнослов'янській традиції до XVII ст. явище усної проповіді на регулярній основі не практикувалося, а її роль виконували уставні чи соборні читання, складені з творів Отців Церкви. І водночас вже у XVI ст. з'явилися учительні Євангелія – «новий тип православних євангелій»²⁴⁴, що містили повчання на всі неділі та празники, тематичні слова, почерпнуті з повчальних творів ранньохристиянського періоду. Спочатку такі збірники

²⁴³ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. 2-ге вид., стер. Харків, 2019. С. 386–387.

²⁴⁴ М. Kuczyńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna* (Cyril Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin, 2004, S. 24.

призначалися для читання, а згодом функціонували і в усній формі²⁴⁵. «Практика шкільної проповіді» простежується в православних братствах Вільнюса, Львова, Луцька, Кременця, де з кінця XVI століття, а пізніше – у монастирі при Київському братському училищі та в Києво-Печерській Лаврі існувала посада «казнодія»²⁴⁶. Так, у період раннього барокового проповідництва в Україні відроджується «культура живого слова»²⁴⁷, яка, спираючись на досвід попередніх епох, оновлює традицію.

Першим реформатором жанру проповіді став Кирило Транквіліон Ставровецький. Його «Євангеліє Учительне» поєднує східну й західну традиції проповідування з католицьким і протестантським досвідами включно. Збірка містить повчання різних типів, про що повідомляє її повна назва: «Євангеліє учителное албо казаня на недѣляна през рокъ и на празники господскіе, и нарочитымъ святымъ угодникомъ божіимъ».

У православному середовищі новаторство Кирила Ставровецького викликало, як відомо, негативну реакцію. У передмові до читача проповідник скаржиться на обставини, в яких йому довелося працювати: «овдавали ма сле до люду посполитого, хотѣчи дѣло с[вя]тоє разорити... и свѣтъ правды тмою лжѣ своєи закрити», порівнюючи своїх кривдників з кротоми, що «въ тмѣ застарілого безоуміа кріютсѣ: нехотѣщи обновитисѣ яко орель горолетный»²⁴⁸.

Щойно, у 1619 році в Рохманові виходить друком його «Євангеліє Учительне», як у 1620 році Київський собор постановив «цієї книги не читати й по домах не тримати»²⁴⁹, вважаючи усне казання «еретичним нововеденням»²⁵⁰. Не більше й не менше, а «твори Ставровецького були визнані

²⁴⁵ М. Корзо, Православная проповедь в Речи Посполитой XVII в.: некоторые наблюдения, «The Orthodox Sermon in the Polish-Lithuanian Commonwealth of the 17th Century: Some Observations». 2017, №2. С. 581.

²⁴⁶ Там само. С.582.

²⁴⁷ І. Ісіченко, архієп., Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів 2011. С. 191.

²⁴⁸ Ставровецький Транквіліон, К. Євангеліє учительне. Рохманов, 1619.

²⁴⁹ Криса Б. Вступне слово. *Учительне Євангеліє, Кирило Транквіліон Ставровецький*. Львів, 2014. С. 13.

²⁵⁰ Ісіченко І., архієп., Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів, Львів 2011. С. 192.

неправославними»²⁵¹. Такий суворий присуд значною мірою був зумовлений тим, що друковані проповіді, а ще більше їхні збірки у першій половині XVII ст., попри перекладені «Бесіди» Йоана Золотоустого, проповіді Леонтія Карповича та Захарія Копистенського й кілька учительних євангелій, зокрема «простою руською мовою» (Вільно, 1616)²⁵², були радше винятком, аніж закономірністю.

У цій історичній та релігійній ситуації «Євангеліє учительне» Кирила Ставровецького вражає своїм ранньомодерним характером, що зумовило його традиційне порівняння з Йоаникієм Галятовським. Власне, ці проповідники, представляючи різні періоди бароко, дають можливість переконатися, що «там, де панує традиція, старе й нове завжди утворюють живу єдність, причому жодне з них не відділяється від іншого з цілковитою визначеністю»²⁵³.

Наскрізний мотив «духовного розуму» в творчій перспективі Транквіліона відіграв роль просвітлення духовенства, оскільки йому «сильно залежало на тому, щоби проповідники Божого Слова мали належний рівень знань, аби могли стати основою віднови християнства та гідними партнерами в полеміці й дискусіях з іновірцями»²⁵⁴. Поряд зі святістю життя, Кирило Ставровецький ставив високі розумові здібності проповідника і ці його погляди суперечили вченню про неможливість пізнання віри, що було поширено у Східній Церкві періоду середньовіччя. Так, сучасник Кирила Транквіліона, святий священномученик Йосафат Кунцевич у праці «Правила і конституції для своїх священників» писав, що немає потреби заглиблюватися у складні питання віри: «Нехай не досліджують легковажно жодних правд віри, але в простоті серця нехай так думають і говорять, як вірять і завжди вірила Свята Вселенська Апостольська Церква, і нехай не намагаються всього зрозуміти, бо, невміло

²⁵¹ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931. С. 33.

²⁵² Nowak A. Z. Rola kazań żałobnych w ruskim odrodzeniu cerkiewnym (Rzeczpolita w XVII w.), [w:] Dialog z Tradycją, t. 6: Dawna i współczesna kultura funeralna, 2017. S. 371.

²⁵³ Гадамер Г-Г. Истина і метод, [в:] Герменевтика I: Основи філософської герменевтики, Т 1. Київ, 2000, С. 284.

²⁵⁴ Новак А. Традиційні теми повчань для священників у Євангелії учительному. Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого. Львів, 2017. С. 130.

дискутуючи чи говорячи про правди віри, можна де в чому провинитися проти віри»²⁵⁵. Отож помітна роль Ставровецького і Галятовського в піднесенні інтелектуальної культури проповідництва є передумовою для порівняння цих авторів.

У праці «Карпаторуська література XVII – XVIII віків» Іван Франко підкреслює важливу роль Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського в розвитку української літератури XVII ст., які вводили у свої твори різні інтертексти (апокрифи, легенди, апологи, світські оповідання) як зі східних, так і зі західних літературно-богословських джерел. Особливу увагу Франко звертає на матерію, яку використовують письменники у своїх проповідях: «а оповідані там «прикладі» та чуда переходять в уста народа, вплітаються в канву давнійших оповідань, пісень, колядок»²⁵⁶.

Вставні елементи, які зустрічаємо у їхніх казаннях, подані з метою риторичної ампліфікації, що ще не була широко вживаною в домогилянській проповіді, для якої характерні стисла форма і лаконічний виклад. І в цьому Кирило Ставровецький також виявляє новаторський підхід, про що зазначає Аліція Новак: «Транквіліон промовляє розлого, вживаючи символічні образи, а його тон тільки час від часу нагадує тон повчань настоятеля чи ієрарха парафіяльного клиру. Найчастіше це голос звучний, пророцький, моментами навіть апокаліптичний»²⁵⁷.

Риторичний фактор надає мові проповідника високого поетичного звучання. Принципи античної риторики, опосередковані Отцями Церкви, визначають перспективу барокового богомислення. У пошуках правильного порядку, «що надихає, а не обтяжує»²⁵⁸, народжується мистецтво «живого»

²⁵⁵ Святий Йосафат Кунцевич. Документи щодо беатифікацій. Жовква 2010, с. 302 (цитую за працею: Новак А. Традиційні теми повчань для священників у Євангелії учительному. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С.130).

²⁵⁶ Франко І. Карпаторуська література XVII – XVIII віків. *Карпато-руське письменство XVII – XVIII вв.* Львів, 1900. С. 9.

²⁵⁷ Новак А. Традиційні теми повчань для священників у Євангелії учительному. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С. 141–142.

²⁵⁸ Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший, Київ 2009. С. 91.

слова як мистецтво особливого порядку, викликаючи під перехресним впливом східної й західної традицій процес жанрових трансформацій.

Риторичні концепції Лазаря Барановича, Йоаникія Галятовського та Антонія Радивилівського практично представлені й у самих повчаннях і, як рефлексії щодо власних творів – у передмовах до книг. Уже назви проповідей засвідчують певну розбіжність тлумачення *мови* і *мовлення*. Лазар Баранович і Антоній Радивилівський дотримуються поширеної формули, у якій незмінним елементом назви проповіді виступає «слово», виявляючи тим самим співпричетність авторського «слова» й Божественного Логосу («Слово на святу велику неділю Пасхи» Лазаря Барановича, «Слово перше на Різдво Господа Бога и Спаса нашого Ісуса Христа» Антонія Радивилівського). Натомість Йоаникія Галятовський вживає термін «казання», як у заголовках, так і в текстах своїх проповідей та гомілетичному трактаті «Наука албо спосіб зложення казанья», чим також підтверджує зв'язок мовлення й Логосу.

В етимологічній системі поняття *λογος* (гр.), *logos* (лат.) має близько тридцяти українських відповідників, серед яких головними є: «розмова, мовлення, слово, раціональність, розум...»²⁵⁹. З одного боку, Логос це «слово» в традиційному перекладі. А з іншого – мовлення (лат. *sermo*), слово в дії. *Sermo* «спочатку стосувалося бесіди, розмови, дискусії, обміну думками, вживається на позначення вдосконаленої, опанованої мови»²⁶⁰; «передбачає усвідомлення форми»²⁶¹; «як синонім *fundatia* «красномовство»; «стиль вмілої та вченої мови»²⁶². Спільнокореневим до латинського *sermo* є англійське слово *sermon*, що в перекладі означає «проповідь», «казання».

Відтак поняття «казання» виявляє безпосередній семантичний зв'язок із мовленням: казnodій – той, хто каже/мовить/промовляє, утворюючи лінію семантичного нашарування похідних структурних одиниць. Первинне ж

²⁵⁹ Там само. С. 237.

²⁶⁰ Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий, Київ 2011. С. 167.

²⁶¹ Там само. С. 167.

²⁶² Там само. С. 168.

значення можна віднайти в етимології цього поняття та через асоціативні зв'язки, які приводять до мовлення – царини, де «є те, що дає», воно завжди обдаровує й ніколи не буває даним» і, за Мартіном Гайдеггером, є буттям («мова – це оселя буття»²⁶³); «мова дарує буття»²⁶⁴. Прикметно, що «логос розуміли тільки в поєднанні з «діалогом», усередині простору, який можна назвати «риторикою», що простежується вже у «Риторичі» Арістотеля²⁶⁵. Це риторика буття (за Мартіном Гайдеггером – Dasein, суще, буття «тут-і-тепер»), з одного боку, оскільки Логос є тим Словом, яким Бог викликає речі з небуття²⁶⁶. А з іншого, будучи тлумаченням Святого Письма – риторикою мовлення. У цьому контексті Поль Рікер пише, що інтерпретація «передбачає теорію мовлення, а не теорію тексту»²⁶⁷.

Варто зазначити, що термін «слово» вбирає в себе ознаку мовлення – слова в дії. Така тенденція помітна ще в киеворуських творах: «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «слова» Кирила Турівського і Кліма Смолятича, а також у барокових проповідників: слова Кирила Транквіліона Ставровецького, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича, що вказує на традиційність мислення давніх українських проповідників. Оскільки відомо, що й проповіді Ісуса Христа називалися «Словом Божим» (Лук. 5:1)²⁶⁸ і що у Псалмі 118 Давид називає Писання Словом (Словами) Господнім²⁶⁹.

Досліджуючи феномен «слова» як окремого, особливого жанру в українській літературі, Петро Білоус звертає увагу на його «властиво літературне значення»²⁷⁰, яке синтезує символічно-міфічне поле тексту й

²⁶³ Гайдеггер М. Дорогою до мови. Львів, 2007. Львів, 2007. С. 140.

²⁶⁴ Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том другий. Київ 2011. С. 25.

²⁶⁵ Там само. С. 165.

²⁶⁶ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ 2007. С. 132.

²⁶⁷ Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів, 2001. С. 321.

²⁶⁸ Гарднер Л. На сторожі істини. Тверезий погляд на докази. Київ. 2020. С. 76.

²⁶⁹ Там само. С. 75.

²⁷⁰ Білоус П. Жанр «Слова» в літературі Київської Русі. *«Медієвістика»*. №2 Одеса, 2000. С. 4.

підтексту: «Авторська свідомість творців «слів» перебуває у семантичному полі Логоса, що виражає «божественний смисл» і смисл мовленого Слова»²⁷¹.

Для відтворення «слово» має бути записане, тобто стати літературним твором, який слід розуміти як окремий уявний світ. Проповідь поєднує в собі цих два світи, які зрештою, відмикають третій, створений у діалогічній перехідності світу Біблії та художньої уяви автора, зустрічаючись у «внутрішньому мовленні» твору.

Творчий процес проповідника передбачає дію «божественного натхнення»²⁷² – Святого Духа (гр. *παράκλητος*, «помічник», «утішитель»). У передмовах до збірок казань автори часто зауважують на мотиві «особливого дару, що робить людину гідною царського сану»²⁷³, почерпнутого зі старозавітних текстів. Святий Дух наділяє проповідників неймовірною творчою силою. У «Передмові до чителника» Кирило Транквіліон Ставровецький говорить про свої повчання як про: «трудное и преважное дѣло»; «дѣло с[вя]т[о]е», через які «Д[у]хъ Б[о]жій хоцетъ всѣмъ ч[е]л[ові]кѣмъ сп[а]стисѧ, и в разумѣ истинны прійти»²⁷⁴.

У передмові «Пречистой и пребл[а]гословенной Д[ѣ]вѣ М[а]ріи єдинороднаго С[и]на Б[о]жого» до збірки проповідей «Огородок Марії Богородиці» Антоній Радивилівський звертається до Пресвятої Богородиці з проханням: «былемъ в томъ неоставленъ ѿ М[а]ріе! Жемъ до людѣ з оустъ моихъ за м[о]л[и]твами твоими яко пишучи такъ и проповѣдаючи сїи словеса, мѣлъ помощ облюбенца твоего Д[у]ха С[вя]т[о]го, которій и ву працы мене змоцналъ, и ву проповѣданїи азъком моимъ керовалъ»²⁷⁵. А в передмові «До чителника православного» Радивилівський завдячує допомозі Святого Духа: «гды бымъ сїй слова мои силамъ разумѣ моегѣ подлогѣ приписалъ; але чтомъ

²⁷¹ Там само. С. 13.

²⁷² Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-є видання. Київ, 2007. С. 91.

²⁷³ Там само. С. 92.

²⁷⁴ Ставровецький Транквіліон, К. Євангеліє учительне, Рохманов, 1619.

²⁷⁵ Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. Київ 1676. Арк. 4.

колвек до сего М[а]рії внесль Огородка, не ѿт моего ани ѿт мене самаго; але ѿт помощи Д[у]ха с[вя]того ѿ взалемъ»²⁷⁶.

У «Предсловіє ко читателю» зі збірки «Меч духовний» Лазар Баранович говорить про момент «передачі божественної енергії»²⁷⁷ від Святого Духа, яка з'являється в думці автора перед складанням проповіді й живить його розум до моменту завершення твору. Дух, за словами Мартіна Бубера, «який воліє стати висловом і твором»²⁷⁸: «М[о]лю Т[а] н[и]нѣ и Азъ: даджъ и мнѣ ѿт Исполненіа того жде Д[у]ха с[вя]та[го] принати, Азъ же zde начну гла[голи]ти Слово Твое Б[о]жіє съ дерзновенієм, на ползѹ всѣм Чтѹщимъ и Послѹшающимъ»; «[Бог] сподобил естъ бытии Концѹ дѣлѹ моему... не презрѣлъ дѣло рукъ моихъ, и Концем дѣло вѣнчал»²⁷⁹. Водночас, це Дух, «який продовжує жити у вислові й творі»²⁸⁰, а відтак, є тим поривом, яке змушує проповідь відбуватися в дійсності.

У передмовах письменники застосовують, поширений в церковній прозі прийом, «топос скромности», яскраво виражений у передмові Радивиловського: «Бы не ты ѿ Пребл[а]г[осло]веннаѧ Д[і]во М[а]ріє за мною грѣшнымъ, не годнымъ, и не заслужонымъ слѹгою своимъ, до С[и]на своего м[о]л[и]твы вносила!... что бы твоего годно было Огородка, ани писати, ани вымовити»²⁸¹; і в Лазаря Барановича: «Сила егѡ в немощі моеї совершисѧ: десница Г[оспод]на сотвори силу въ писаніи немощныѧ десницы моеѧ»²⁸². Власну свободу проповідник зіставляє з Божою волею («свобідна воля»), бо, на відміну від природного знання, яке може досягнути людський розум, у Божественному Одкровенні проповідник отримує надприродне знання²⁸³, яке є «не-речове» в людині й осмислюється як «образ і подоба» Абсолюту²⁸⁴.

²⁷⁶ Там само. Арк. 1.

²⁷⁷ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко. Харків, 2013. С. 56.

²⁷⁸ Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Київ, 2012. С. 202.

²⁷⁹ Баранович Л. Меч духовний. Київ, 1666.

²⁸⁰ Бубер М. Я і Ти. *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ, 2012. С. 202.

²⁸¹ Радивиловський А. Огородок Марії Богородиці. Київ, 1676. Арк. 13в.

²⁸² Баранович Л. Меч духовний. Київ, 1666. Арк. 12зв.

²⁸³ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 195.

²⁸⁴ Там само. С. 200.

У передмові до «С[вя]щенникѡвъ законныхъ новѣчкихъ» збірки «Ключ розуміння» Йоаникій Галятовський торкається питання взаємодії віри та дії (вчинку): місія проповідника, на його думку, полягає у тому, щоб навертати невірних на християнство, а грішним вказувати на правдивий шлях покаєння, за що він «отримає велику нагороду від Бога»²⁸⁵. Галятовський наголошує на спасенному значенні: проповідник рятується сам і рятує людей складанням казань. Це і є для них тією справою, в якій віра оживає, бо, за Лазарем Барановичем, «вѣра без дѣл м[е]рева ест»²⁸⁶. Отож, книжність у літературній праці барокового проповідника відіграє надзвичайно велику роль, як «засіб наближення до сакральної сфери»²⁸⁷.

У метафориці бароко простежується тенденція закладати в назву книги певний символічний код: «Ключ розуміння», «Меч духовний», «Труби словес проповідних», «Огородок Марії Богородиці», інтерпретація якого складає основу передмови до збірки. «Меч духовний» – в інтерпретації Лазаря Барановича – це Божий голос: «Сей Мечъ Д[у]ховный Г[о]л[ос]ъ Б[о]жіи исходящ изъ Усть Х[ристо]вых, не убивает но живит».

Свої проповіді Антоній Радивилівський порівнює з квітами, які ростуть у саду («огородку») Марії Богородиці: «той ѡт мене rozmaитыми Словесы новонасажденный Огородокъ, злучи з собою яко огородкомъ; абы при цвѣтѣ въ тебѣ выросломъ Хр[и]стѣ, и сїи мои написаныи и проповѣданныи словеса, яко цвѣты нѣ которыи неувадали»²⁸⁸.

Йоаникій Галятовський тлумачить назву збірки «Ключ розуміння» в невеликому вступі: «Чителнику ласкавый». У поясненні відкривається міметична мета книги: її назва «Ключ», тому що «с[вя]щенником до Казана двери ѡтмыкаеть»²⁸⁹. Властиво, читаючи проповіді «Ключа розуміння»,

²⁸⁵ Ключ разумѣнія. С. 3.

²⁸⁶ Баранович Л. Меч духовний. Київ, 1666.

²⁸⁷ Матушек О. Освіта у біографії Лазаря Барановича. *Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології*. Вип. VII. Чернігів, 2019. С. 55.

²⁸⁸ Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. Київ, 1676. Арк. 1зв.

²⁸⁹ Ключ разумѣнія. С. 2.

священники могли, подібно до Галятовського, скласти свої казання та «відмикати» собі й іншим двері до Неба.

Книга унікальна тим, що містить перший в Україні гомілетичний трактат «Наука албо способъ зложеня казанъ», у якому автор систематично описує настанови, необхідні для написання проповідей: тема, композиція, ампліфікація, біблійні цитати і система небіблійних джерел. У другій частині трактату, «Наука албо способъ зложеня казанъ на погребѣ», що, за словами Аліції Новак: “є добрим теоретичним доповненням та своєрідним посібником із застосуванням зразків похоронних проповідей”²⁹⁰, гомілет подає варіанти тем для складання проповідей на похорон. А взірці його похоронних казань – у пізнішому, львівському, виданні збірки «Ключ розуміння» (1665 р.). Широкий теоретичний матеріал обох трактатів Йоаникій Галятовський практично втілює у своїх проповідях: «Способъ зложеня Казанъ, которыи тутъ написалем, обачишь въ всѣхъ моихъ казаняхъ»²⁹¹.

За спостереженнями Леоніда Ушкалова, літературний твір бароко постає «в технічному плані» як результат взаємодії трьох складників: *теми, взірця і матерії*²⁹². У своїй гомілетичній Галятовський демонструє важливість кожного з цих елементів для написання проповіді, з увагою на тему, яка виступає «фундаментом» усього казання²⁹³ та на способах ампліфікації (розгортання) теми.

Закладена вже в епіграфі, тема проповіді стає результатом смислових пошуків інтерпретатора і є задумом тексту, тому процесу написання передуює вибір теми, з якою має співвідноситися кожна частина проповіді – ексордіум (вступ), нарація (основна частина) і конклюдія (висновок).

Автор «Науки» підкреслює актуальні барокові особливості, коли говорить про можливий, але застарілий підхід до написання проповіді без теми:

²⁹⁰ Nowak A. Rola kazań żałobnych w ruskim odrodzeniu cerkiewnym (Rzeczpolita w XVII w.) [w:] Dialog z Tradycją, t. 6: Dawna i współczesna kultura funeralna. 2017. S. 372.

²⁹¹ Галятовський Й. Ключ розуміння. Київ. 1659. С. 488.

²⁹² Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. Харків, 2019. С. 70.

²⁹³ Ключ розуміння. С. 487.

«Можеть часомъ казане быти и без темы, обачиш такое казане у с[вя]того Васи́ла Великого на чтырдеса[т] М[у]ч[и]ников и оу с[вя]того Іоанна Златоустого на похвалу с[вя]тыхъ Верховныхъ Ап[осто]л[ів]ъ Петра и Павла, але того ствлю Казнодѣи теперѣшнего вѣку рѣдко заживають»²⁹⁴. Отже, тема в бароковій проповіді це її смислова домінанта. Найбільші проповідницькі джерела, за Йоаниким Галятовським – Біблія, книги Отців Церкви, церковні Гімни.

Важливою умовою є співзвучність загальної теми з кожною частиною казання, що разом творять композиційну цілісність. І цей момент стає ключовим у трактаті: Йоаникій Галятовський не лише накреслює схему систематичних правил для написання проповіді з обов'язкових трьох частин, але кожна свою пораду вписує в єдину модель тлумачення. Структурно-композиційні особливості казання виявляють повноту розуміння через «герменевтичну тріаду»²⁹⁵ розуміння (*intelligere*), тлумачення (*interpretare*) і застосування (*applicare*).

У контексті риторичної ампліфікації Галятовський пропонує два інтерпретаційних підходи – «Через різний сенс багато і різних речей одним іменем називаються» (приклади: «Казання на В'їзд Господній», «Казання на Воскресіння Христове») та «одна річ багатьма і різними іменами називається» («Казання на Обрізання Господнє»): «такъ и ты шукай разныхъ именъ, котрыи єдної речи служать, то латво розширишь свое казане»²⁹⁶.

Автор «Науки» подає широкий спектр джерел, з яких проповідник може черпати матерію: Біблія, життя святих, Отці Церкви, історії та хроніки, а також книги про звірів, птахів, риб, дерев, каменів, різні води тощо. Власне кажучи, матерія є «засобом ампліфікаційної практики»²⁹⁷, тобто матеріалом, який конструює художній твір.

²⁹⁴ Там само. С. 493.

²⁹⁵ Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання. Київ, 2007. С. 464.

²⁹⁶ Ключ разумѣнія. С. 497.

²⁹⁷ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. 2-ге вид. стер. Харків, 2019. С. 70.

Тим часом вже в першій пол. XVII ст. польський проповідник Яцек Міяковський у своїх проповідях подавав різні види прикладів, які утримували увагу аудиторії: «Свої моральні вчення Міяковський проілюстрував яскравими прикладами, які пожвавили дискурс і викликали зацікавлення у слухачів»²⁹⁸.

Роль взірців виконують, з одного боку, різноманітні докази (аргументи), серед яких найголовнішим і найбільш цитованим є Святе Письмо: «До тогѡ що мовишь на Казаню, доводи тогѡ писмом с[вя]тымъ з Библѣи, albo свѣдоцством с[вя]того ѡ[т]ца якогѡ Уч[и]теля Ц[е]рковного, albo прикладом, albo подобенством, albo якимъ колвекъ доводомъ потверди и подопри свою мову»²⁹⁹. Кожен аргумент повинен вплинути на адресата мовлення так, щоб переконати його.

З іншого боку, гомілетичні правила Галятовський ілюструє прикладами з власних проповідей, що робить трактат жвавим і динамічним. Автор веде діалог з читачем, пропонуючи певні формули, які змушують повертатися до проповідей «Ключа розуміння», щоб поглянути на них очима критика: «Можеш повабит[и] люде[й] до слухана, гды любо в н[е]д[ѣ]лю, любо в с[вя]то будеш им на казаню ѡбѣцат[и] якую *нову ю реч* показат[и], которой ѡны не видали и не чували, гды им ѡбѣцатимеш показат[и] на Казаню якую дивную и неподобную речъ. Читай першое мое Казане на покровъ прес[вя]тои Б[огороди]ци. Тамъ в Пропозыщии дивную и неподобную речъ ѡбѣцалем показати, же пр[е]ч[и]стаѡ Д[ѣ]ва зважила огонь, змѣрила вѣтеръ, и завернула назадъ д[е]нь прешлый, потымъ тоѡ в Нарраціи показалемъ»³⁰⁰.

«Нова річ» у риторичній концепції Йоаникія Галятовського є не чим іншим, як «ідеєю концепту», що виконує функцію естетичного впливу на реципієнта, впливу на емоції через подив. Про «дивну річ» Галятовський повідомляє вже на початку мовлення, у пропозиції, тобто біблійному епіграфі до казання, який може вказувати на авторську винахідливість: добір цитат зі

²⁹⁸ Panuś K. Fenomen kaznodziejstwa miejskiego. *Terminus*. R. XI (2009) z. 1–2 (20–21). S. 120. (Переклад мій).

²⁹⁹ Ключ разумѣнія. С. 495.

³⁰⁰ Там само. С. 492.

Святого Письма та перенесення їх на тематичне полотно проповіді. Яскраві приклади таких концептів можна спостерегти в біблійних цитатах-епіграфах «Казання на Воскресіння Господнє»: «засяє серед ночі сонце і місяць тричі на день; і з дерева буде капати кров, камінь подасть голос свій» (ЗЕзд. 5, 4–5); «Казання на Успіння Пресвятої Богородиці»: «І з'явилась на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір» (Об. 12, 1); «Казання на Покрову Пресвятої Богородиці»: «Зваж мені вагу вогню, або вимірай подув вітру, або поверни назад день, який вже минув» (Езд. 4:5).

Отож, ефекту подиву барокові проповідники досягали завдяки застосуванню концептів або кончетто (від. лат. *conceptus* – думка, поняття)³⁰¹, вироблених на основі «пошуку до новизни як такої» або ж «інтелектуального пошуку»³⁰². Концептні образи віддзеркалюють внутрішню структуру «гармонії в дисгармонії буття»³⁰³, відкриваючи далекі поняття в близькому контексті, та вказують на рівень творчої винахідливості автора, на «дотепність, влучність й свіжість вислову»³⁰⁴. Окрім того, французький мислитель П'єр Абельяр розглядав концепти «в аспекті комунікації людей один з одним і з Богом під дією Святого Духа»³⁰⁵. Концепти зустрічаємо в проповідях Лазаря Барановича та Антонія Радивилівського. А Йоаникій Галятовський не лише застосовує їх у своїх творах, але й осмислює як текстотворчий матеріал для проповідей у теоретичному контексті. У Києво-Могилянську колегію теорія концепту проникає під впливами латиномовної поетики «*De acuto et aeguto*» Мацея Казимира Сарбевського, у визначенні якого концепт є «серцевиною образного ладу твору, суть якого полягає у співвіднесенні краси й гармонії»³⁰⁶. Слід

³⁰¹ Ісіченко І., архиеп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів 2011. С. 29.

³⁰² Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. Харків 2019. С. 108.

³⁰³ Там само. С. 107.

³⁰⁴ Ісіченко І., архиеп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів 2011. С. 29.

³⁰⁵ Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури. *Слово і час*. 2007. № 12. С. 3.

³⁰⁶ Там само. С. 3–4.

зауважити, що проповідь базується на системі біблійних концептів, «витворюючи універсальну парадигматику у просторі барокової літературної традиції»³⁰⁷.

У другій частині трактату «Наука албо способъ зложеня казана на погребѣ» автор подає образи-концепти, окреслюючи їхні джерела та значення. Наприклад, з гербу: «Шолом спасіння і меч духовний, що є голос Божий, той *Концепт* можеш взяти з гербу померлого»³⁰⁸; чи від часу: «Можеш у казанні скласти *концепт від часу*, в який померла людина. Наприклад, якщо померла в понеділок, будеш говорити, що для того Бог забрав її зі світу в понеділок, щоб Ангели її душу до неба донесли, бо понеділок – день Ангельський»³⁰⁹.

Трактат «Наука албо спосіб зложення казання» є першою спробою в Україні пристосувати церковну риторику в загальну систему теорії літератури поза рамками навчальної дисципліни. Оскільки відомо, що від часу заснування Києво-Могилянської колегії (1632 р.) кожен викладач риторики мав підготувати власний навчальний курс. Найдавнішим збереженим прийнято вважати латиномовний рукописний курс «Оратор могилянський» (1636) Йосипа Кононовича-Горбацького, який має дві частини – з риторики і з діалектики.

Як правило, могилянські автори риторики укладали свої курси за зразком латиномовних єзуїтських праць Кипріяна Соареса “De arte rhetorica libri tres” (1560), Ніколя Коссена “De eloquentia sacra et gumana libri XVI”, Войцеха Вуєка Кояловича “Historia Lithuaniae” та особливо Мацея Казимежа Сарбевського “De perfecta poesi”, “De acuto et arguto” – автора теорії концепту³¹⁰. Отож взірцями для риторики у Києво-Могилянській академії була антична теорія красномовства, передусім Арістотеля, Ціцерона та Квінтіліана. А з іншого боку – «віяння західноєвропейської культури»³¹¹. Слід зауважити, що навчальна

³⁰⁷ Там само. С. 6.

³⁰⁸ Ключ разумѣнія. С. 502.

³⁰⁹ Там само. С. 507.

³¹⁰ Див. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 36–40.

³¹¹ Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 6.

програма в європейських єзуїтських колегіях, яку Петро Могила переймає для Києво-Могилянської академії, базувалася на античних зразках, передусім на теорії красномовства Ціцерона.

У другій половині XVII століття риторику викладали Лазар Баранович, Йоаникій Галятовський та Стефан Яворський («Риторична рука»). Лише від початку наступного століття з'являються відомі трактати з поезики і риторики Феофана Прокоповича «De arte poetica libri III» (1705), «Про риторичне мистецтво десять книг» (1706) та поезики, з окремим розділом про риторику Митрофана Довгалевського «Сад поетичний» (1736).

Новим у практиці українського проповідництва стає ознака барокової ученості: проповідник це всебічний інтелектуал – письменник, викладач-професор та автор курсів, духовний наставник тощо. Такий погляд утверджується у стінах Києво-Могилянської академії, на основі якої в другій пол. XVII ст. сформувалися найвідоміші барокові проповідники Лазар Баранович, Йоаникій Галятовський, Антоній Радивиловський. Останній виголошував проповіді в Києво-Печерській лаврі, де мав статус «постійного проповідника»³¹², а Баранович і Галятовський, згідно з тогочасними традиціями, водночас з викладанням, повинні були складати й виголошувати проповіді³¹³.

Отже, жанр проповіді в контексті барокової літератури розвивається в риторико-стильовій перспективі. Тісний зв'язок тлумачення з риторикою другої половини XVII ст., а саме з такими її античними поняттями як: літературна композиція, «мистецтво рецензування тексту», принцип аналогії – виникає в українській літературі завдяки біблійній герменевтиці. Рефлексії теоретичного характеру стосувалися різного роду питань письменницької майстерності, яких проповідники побічно торкалися в передмовах до своїх збірок проповідей. Значним проривом у розвитку теорії проповідництва в Україні стає

³¹² Співак В. В. Філософські погляди Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури XVII століття: монографія. Чернігів, 2018. с. 71.

³¹³ Чепіга І. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Йоаникій Галятовський. Ключ розуміння*. Київ, 1985. С. 7.

гомілетичний трактат «Наука албо спосіб складання казання» Йоаникія Галятовського.

Зміни, які виникають в риторичній організації проповіді є наслідком трьох взаємоузгоджених чинників: де перший стосується західноєвропейських (католицьких) впливів; другий вплив попередніх епох – античності та середньовіччя; а третій узгоджує в собі два попередніх у моделі барокового світогляду, формуючи оригінальну манеру жанру проповіді.

Висновки до розділу 1

Українське барокове проповідництво зберігає основний модус існування традиції – духовну тяглість, закріплену у Святому Письмі. Власне кажучи, церковна традиція демонструє закритий від зовнішніх впливів канон патристичної проповіді.

Староукраїнська гомілетика не має ще виробленої моделі проповідництва та багато в чому наслідує візантійську культуру. Поряд з тим, вже в XI столітті українські проповідники (Іларіон, Кирило Турівський) демонструють перші сміливі спроби художнього осмислення проповіді в межах християнської традиції та поверненні до її дохристиянських витоків, що виявляється у концепції *translation studii*: Стародавня Греція – Візантія – Україна.

Утім лише в бароко проповідь стає одним із домінантних літературних жанрів. І йдеться не про поривання з традицією, а про її розвиток та художнє збагачення поетики й риторики тексту. Барокова проповідь реабілітує практику живого слова, традиція якого зародилася фактично в апостольський період: мистецтво тлумачення і розуміння є водночас мистецтвом говоріння, оскільки комунікативна модель проповіді передбачає *ars bene dicendi* (мистецтво добре говорити). Спосіб висловлювання реалізується в інтенційному акті впливу на слухача, формуючи його картину світу крізь призму пізнавальних іллокутивних актів мовлення.

Нові тенденції проповідництва в українській духовній культурі виникають на початку XVII століття, виявляючись у повчаннях Кирила Транквіліона Ставровецького, а в другій половині цього ж століття – у проповідях вихованців Києво-Могилянської академії – Йоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича, Димитрія Туптала та Стефана Яворського. Традицію апостольського Передання вони осмислюють у перспективі творчої свободи, яка простежується у мові, у розумовому пізнанні актів віри, у способах цитування Біблії, у цитатах і посиланнях із небіблійних джерел. Кожне з питань барокової новизни зрештою приводить до джерел традиції («Ad fontes!»), відкриваючи її у новому світлі. А джерелом традиції є богонатхненність Святого Письма і той факт, що барокові проповідники ставили авторитет Біблії вище за авторитет Церкви чи святих Отців говорить не про внутрішній розрив із традицією, а про нові тенденції її розвитку, які відповідали запитам барокового світогляду.

Так, традиційне для біблійної екзегези тлумачення у префігураціях вирізняється в українській бароковій проповіді різноманітністю семантичних варіантів прочитання та античними образами та сюжетами, поряд зі старозавітними. Прикметно, що барокові автори збагачують текст проповіді оповідними прикладами, яких немає ані в Біблії, ані в церковній літературі. Як джерела таких вставних епізодів у своїх інтерпретаціях проповідники використовували знання з історії, міфології, природничих наук, астрономії, філософії, а також приклади із життєвого досвіду. Українські проповідники другої половини XVII століття вводять у префігурацію античний дискурс, який у міфологемі авторських інтерпретацій зливається з власне біблійними прообразами. Відтак, з іншого боку, джерелом традиції стає античність і філософські погляди, що Творець присутній у кожному своєму творінні, тобто у природі та Всесвіті.

Як бачимо, особливе місце в проповіді займає префігурація, яка, репрезентуючи алегоричну свідомість, може виявляти кілька рівнів тлумачення

Святого Письма. Звернімо увагу, що інтерпретаційна модель барокових проповідників містить усі чотири сенси – буквальний та три духовних – алегоричний, аналогічний, моральний. А втім, у них помітно вирізняється духовна перспектива в аспекті сотеріології.

Відтак у моделі чотирьохсенсової методи найпоширенішим залишається духовне тлумачення у трьох сенсах, які немов би зливаються в цілісність розуміння герменевтичного кола. Водночас буквальний сенс стає симптоматичним явищем у деяких проповідях другої половини XVII століття, зокрема в казаннях Йоаникія Галятовського, що наближає його екзегезу до стилю Григорія Сковороди.

Отже, традиція українського барокового проповідництва розвивається в оригінальних спробах літературного осмислення та переосмислення церковної прози, чого не спостерігалось раніше. Стиль бароко закріпив в українській літературі новий тип проповіді, яка з погляду і форми, і змісту не подібна до зразків візантійської та давньої української моделі проповідництва. Оновлення традиції в українському бароковому проповідництві уможлиблюється завдяки перегляду античності, впливів Реформації та засвоєння західного духовного досвіду.

РОЗДІЛ 2.

ЙОАНИКІЙ ГАЛЯТОВСЬКИЙ В КОЛІ ПРОПОВІДНИЦТВА XVII СТОЛІТТЯ

Дискурс українського проповідництва XVII ст. відкриває органічну взаємодію традиції та новизни, постаючи в світлі барокової ученості, виробленої через посередництво західноєвропейських впливів та, зберігаючи свої візантійські первні. Висока роль у прокладанні зв'язків між східною й західною традиціями належить Києво-Могилянській академії, починаючи від активної освітньої-релігійної діяльності її патрона – Петра Могили.

Картина українського барокового проповідництва постає з досліджень науковців у загальних обрисах історії та нарисів української літератури або з увагою на окремих авторах. Серед останніх слід виокремити праці Гартмута Трунте, Богдани Криси, Дарії Сироїд, Аліції З. Новак про Кирила Транквіліона Ставровецького; Костянтина Біди, Наталії Яковенко про Йоаникія Галятовського; Володимира Кречотня, Володимира Співака, Ігоря Ісіченка про Антонія Радивиловського; Олени Матушек про Лазаря Барановича; архиєпископа Ігоря Ісіченка, Світлани Шумило, Джованна Броджі-Беркофф про святителя Димитрія Туптала; Ігоря Захари, Броджі-Беркофф про Стефана Яворського.

З початку XVII ст. розвиток жанру проповіді в Україні репрезентує творчість Кирила Транквіліона Ставровецького, а в другій його половині утверджуються на ґрунті зрілого бароко в особі Йоаникія Галятовського. На прикладі найвизначніших проповідників XVII ст. – Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського, польська дослідниця, Мажанна Кучинська³¹⁴ розглядала розвиток української барокової гомілетики.

³¹⁴ Kuczyńska M. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucija gatunku – specyficzna funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin, 2004. 324 s.

Потужний струмінь проповідницької творчості в українську культуру барокової доби вносять Антоній Радивиловський, Лазар Баранович, Димитрій Туптало, Стефан Яворський. Міркуючи над тим, що проповідь не знаходить аналогів у літературному процесі наступних періодів і залишається суто бароковим жанром, «одним із найважливіших та найулюбленіших літературних гатунків»³¹⁵, Дмитро Чижевський зауважує, що «українські проповідники, як і західні, не всі одного типу»³¹⁶ та пов'язує утвердження цього жанру з творчістю Кирила Транквіліона Ставровецького (поч. XVII ст.), а вершинні її явища – з діяльністю Києво-Могилянської академії (сер. XVII ст.).

Очевидно, на питання, що відрізняє Галятовського з-поміж інших барокових письменників-казнодіїв, а що поєднує, не існує однозначної відповіді, але спонукає до ретельних студій. На потребі порівняльного аналізу барокових письменників наголошував свого часу Микола Костомаров, аналізуючи творчість Йоаникія Галятовського: «треба порівнювати його з іншими письменниками того часу, і тоді, незважаючи на всі його недоліки, він виявиться для нас дуже цікавим»³¹⁷.

Окремі дослідження, присвячені Галятовському, порівняно нечисленні. Незважаючи на це, науковий інтерес до його життя і творчості виникає вже наприкінці XIX століття у праці «Іоаникій Галятовській (Къ исторіи южно-русской литературы XVII века)» Миколи Сумцова, а з початком XX ст. поживаються студіями Івана Огієнка, Константина Біди, Василя Німчука, Інни Чепіги. Проте їхні праці, як і більшість історій української літератури, трактують казання Галятовського досить поверхнево, як відірвані від життя («засушенныхъ безжизненной школой»³¹⁸) та далекі від актуальних питань тогочасного суспільства, що зумовлено «духом схоластичної школи»³¹⁹. Адже

³¹⁵ Чижевський Д. Історія української літератури, Київ. 2003. С. 320.

³¹⁶ Там само. С. 321.

³¹⁷ Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях. С. 355–356. (Цитату подаю за виданням: Крекотень В. Оповідання Антонія Радивиловського. С. 49).

³¹⁸ Сумцов Н. «Іоаннікій Галятовський (Къ исторіи южно-русской литературы XVII века), 1883. С. 199.

³¹⁹ Біда К. Іоаникій Галятовський і його «Ключъ Разумѣнія». Рим, 1975. С. XXVI.

серед дослідників ХІХ – ХХ ст. київську схоластику зазвичай прийнято розглядати як негативне явище («схоластичний обскурантизм»³²⁰; «перестаріла [...] схоластична метода»³²¹; «мертва схоластика»³²²). Водночас існувала інша думка, як-от у Сергія Маслова, який уважав, що «схоластична наука, і стиль барокко в літературі в умовах культурного розвитку України були факторами прогресивними, що розширювали розумовий кругозір, активізували наукову і літературну думку»³²³.

Наукове висвітлення творчості Йоаникія Галятовського здійснює Наталія Яковенко в ґрунтовному дослідженні «У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського»³²⁴, у якому простежує художній феномен письменника на основі різних рівнів: літературного, релігійного, соціально-історичного, географічного тощо. Праця Наталії Яковенко цілісно відтворює літературний портрет Галятовського, відкриваючи його «феноменальну творчу активність»³²⁵.

2. 1. Йоаникій Галятовський і раннє барокове проповідництво

Перший, із ким порівнюють Йоаникія Галятовського, є Кирило Транквіліон Ставровецький, автор «Учительного Євангелія» (1619 р.), який у контексті традиції виявляє несподіваний «рівень творчої свободи»³²⁶. Подібно до Кирила, Йоаникій Галятовський також відходить від традиції. І попри те, що цей відхід відбувався на іншому етапі барокового проповідництва, дослідники знаходять спільні риси в обох проповідників (насамперед на лінії такого відходу).

³²⁰ Грушевський М. Історія української літератури. Т. 6. Київ, 1995. С. 38.

³²¹ Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури. Львів, 1910. С. 60.

³²² Холмський І. Історія України, Мюнхен, 1949. С. 175.

³²³ Маслов С. Культурно-національне відродження на Україні в кінці ХVІ і першій половині ХVІІ ст. *Українська література*. №12. 1943. С. 10.

³²⁴ Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017.

³²⁵ Там само. С. 60.

³²⁶ Крися Б. Проблема авторства в Кирила Транквіліона Ставровецького. Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого. Львів, 2017. С. 94.

Дмитро Чижевський відкриває в Кирила Ставровецького ознаки, які «вже дають відчутти стиль пізнішої барокової проповіді»³²⁷, зокрема «цитати з «чужих» авторів (латинських)»³²⁸, хоча межа між ранніми й зрілими зразками української барокової проповіді досить розмита. У колізіях свого часу кожен з письменників експериментує з проповіддю і то досить вдало. І Галятовський, трансформуючи цей жанр, удосконалює структуру проповіді, вносить потужний струмінь інтертекстуальності і, чи не найголовніше – складає гомілетичний трактат «Наука албо спосіб зложення казання». Власне, за спостереженнями Аліції З. Новак, «Євангеліє учительне», Кирила Транквіліона «було задумано і як гомілетичний посібник для не дуже вправних проповідників»³²⁹, що відбивається у тематичному складі книги: поруч з проповідями на неділі та празники, автор подає «тексти-зразки на принагідні теми: похорон, шлюб чи освячення храму»³³⁰. Мажанна Кучинська, акцентуючи на ролі цих проповідників, уважає Кирила Транквіліона одним з найяскравіших умів на рубежі XVI–XVII століть і найяскравішою постаттю епохи³³¹, а Йоаникія Галятовського – одним з найплідніших творців епохи³³².

Зіставлення цих творчих постатей відкриває найвагоміших проповідників раннього й зрілого бароко, що проявляється не лише в послабленні канонічних зразків проповіді: подібність можна спостерегти в тематиці, у способах біблійного цитування, в емоційному навантаженні, використанням тих самих риторичних засобів (питань, окликів, звертань до Бога, святих і до слухачів). Попри це, навіть однакові теми часто постають у різних проповідницьких сюжетах.

³²⁷ Чижевський Д. І. Історія української літератури. Київ, 2003. С. 322.

³²⁸ Там само. С. 321.

³²⁹ Новак А. Традиційні теми повчань для священників у Євангелії учительному. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*. Львів, 2017. С. 127.

³³⁰ Там само. С. 127.

³³¹ Kuczyńska M. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin 2004. S. 15.

³³² Ibidem. S. 16.

Очевидно, висвітлення проблеми стилів Кирила Транквіліона і Йоаникія Галятовського наштовхує на порівняльний аналіз конкретних проповідницьких зразків однієї теми.

Збірка проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького «Учительне Євангеліє» – визначна не лише через обсяг (вміщує 110 текстів), а й завдяки оригінальній манері їх написання: «Тексти Кирила своєрідний палімпсест: ознаки барокової гомілії накладаються на традиційну середньовічну модель, східні православні традиції вбирають у себе тенденції західної протестантської та католицької гомілетики»³³³. Ставровецький зумів у своїх проповідях гармонійно поєднати риси двох епох – Середньовіччя й Бароко.

У проповідях Йоаникія Галятовського виразно переважають ознаки зрілого українського бароко (друга пол. XVII ст.). Водночас автор з увагою ставиться до свого попередника. За спостереженнями Наталі Яковенко, він використовує праці Ставровецького³³⁴. До реєстру джерел Галятовського увійшли не лише твори Отців Церкви, а й дані з філософії, астрономії, історії та світу природи. Інтелектуальна обізнаність проповідника та схильність конкретизувати абстрактні поняття вплинули на стиль письма, а зокрема, на спосіб тлумачення.

Автор «Ключа розуміння» дотримується методу чотирирівневої інтерпретації Біблії з виразним домінуванням алегоричного. А в Кирила, на думку Мажанни Кучинської, алегоричний сенс співіснує з буквальним³³⁵. Однак можна відчитати в його повчаннях ще й моральний та анагогічний сенси.

Семантичні зв'язки проповідей Кирила Транквіліона і Йоаникія Галятовського, що часто виростають зі спільної сакральної структури образів, зазвичай мають різні інтерпретаційні коди. Конотаційна перспектива їхніх

³³³ Криса Б. Передмова. *Учительне Євангеліє. Кирило Транквіліон Ставровецький*. Львів, 2014. с. 13.

³³⁴ Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. С. 113.

³³⁵ Kuczyńska M. *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyficzna funkcjonalna* (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin 2004. С. 67.

текстів засвідчує існування авторського міфу в позачасовому вимірі біблійної історії.

У проповідях на Різдво Христове інтерпретація двох іпостасей Ісуса Христа у своїй єдності – божественної та людської, окреслюється в системі аргументованих пояснень та асоціацій. Утім, вони йдуть різними шляхами: Кирило – проникаючи в емоційно-чуттєву сферу людини, а Йоаникій звертається, насамперед, до раціональних засад людського розуму та до практичного досвіду.

Приміром, підкреслюючи нероздільність Божого і людського у Христі, Ставровецький подає аргументи: «ибо сам б[о]гъ... аще не былъ истинный ч[е]л[овѣ]къ, почтоже потребова пелень и млека м[а]т[ѣ]рнього: и аще бы не былъ правдивый богъ чемоу бы поклонъ б[о]гъскій ѿт ц[а]рей пръских пріймоваль, и свѣздою з неба тѣхъ призываль на поклоненіе свое»³³⁶, а Галятовський – порівняння з луком і тятивою: «бо Лук Тативу на собѣ носит: такъ Б[о]зкаа в Х[рист]ѣ натура носить на собѣ натуру ч[е]л[о]в[ѣ]чю»³³⁷.

Кирило Ставровецький найбільше торкається питання двоєдності Христа у третьому повчанні на Різдво з підзаголовками до неї «Про предивну тайну визволення нашого»³³⁸ і до другої частини «Того ж Слова про тривидну тайну і про подвійну природу Сина Божого: Божу і людську»³³⁹, де тілесність осмислюється з перспективи чуда. Цим Даром, що уможливило існування дивовижної події, стає Ісус Христос. У першому повчанні Кирило знаходить підтвердження божественності Христа у Старому Завіті, де неопалима купина, Синайська гора та історія про трьох юнаків, які не згоріли у вогненній печі, є префігураціями новозавітних подій.

Обидва казання Йоаникія Галятовського після назви містять біблійні цитати з апостола Павла: «Бог з'явився в тілі» (1 Тим. 3:16); «Бо приймає Він не

³³⁶ Ставровецький Транквіліон К. *Євангеліє учительне. Кирило Транквіліон Ставровецький*. Рохманів 1619. Арк. 75зв.

³³⁷ Ключ разумѣнія. С. 11.

³³⁸ Транквіліон Ставровецький К. *Учительне Євангеліє*. Львів, 2014. С. 546.

³³⁹ Там само. С. 548.

Анголів, але Авраамове насіння» (Євр. 2:16), які стають фундаментом проповіді. У цих творах співвідноситься тілесність і божественність Ісуса Христа, тіло якого – передумова Божого спасіння всіх людей від первородного гріха: «и Х[ристо]с новий Адамъ взалъ на себе Шату скуръаную»³⁴⁰. Про це мовить і Кирило: «Инѣ же с[и]нѣ б[о]жій слово ѡтчеє, явися въ плоти на земли, вторій адамъ н[е]б[ес]ный»³⁴¹. Прикметно, що третя велика проблема христології полягає в «єдності божественності і людинності в одній особі та іпостасі»³⁴².

Подібні старозавітні історії рясніють і в проповідях Йоаникія Галятовського. Наводячи в ексордіумі знаки Божого Об'явлення (Мойсеєві показався Бог у вогненні Купині, ізраїльтянам – у стовпі хмарному, Ісакові – у вихрі, а Іллі – у вітрі), автор намагається пояснити, як Бог-Отець відкривався людям перед Різдом Ісуса, то потім – у людському тілі. Наростання конкретизації божественного, очевидно, має за мету посилити віру у сказане. Проповідник постійно торкається проблеми тілесности Бога, якого можна побачити та впізнати у Ньому себе.

У першому повчанні на Різдво Кирило Транквіліон намагається передати досконалість тіла Христового через невинність Діви Марії: «слово б[о]жіє плоть бысть; родися с пр[е]ч[ис]той д[ѣ]вицѣ м[а]рїї яко самъ вѣсть»³⁴³; «сице разумѣи и о д[ѣ]в[и]ци, яже роди еманоила ибо тоа печати д[ѣ]вства не рүшивъ; но цѣло съхранивъ»³⁴⁴. Проповідь поєднує три частини, три роздуми, які відображають: історичний, або ж людський аспект; богословський, або ж божественний і моральний³⁴⁵. У кожному роздумі переважає певний спосіб тлумачення, але, якщо перший роздум, розповідаючи про перепис, про бідність

³⁴⁰ Ключ разумѣнія. С. 12.

³⁴¹ Ставровецкий Транквіліон К. Євангеліє учительне. Рохманів 1619. Арк. 73зв.

³⁴² В. Каспер. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 267.

³⁴³ Ставровецкий Транквіліон К. Євангеліє учительне. Рохманів, 1619. Арк. 66зв.

³⁴⁴ Там само. Арк. 66зв.

³⁴⁵ Сироїд Д. Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецкого: досвід прочитання. *Біля джерел українського бароко*. Збірник наукових праць. [У надзаг.: Львівська медієвістика. – Вип. 3]. Львів, 2010. С. 178–179.

Йосифа та Діви Марії і про те, що ніде не було їм місця – буквально тлумачить Святе Письмо, а третій сам по собі є моральним повчанням про любов до Бога, милостиню та відречення від світу, то в другому роздумі про свято, про неосяжність Різдва та прихід перських царів – переважає анагогічне прочитання. Хоча автор переповідає історичні події народження Ісуса Христа, але в основі цих подій і в тому, що передує їм – духовний сенс, який захований в окремих рядках усієї проповіді: «Не обрѣтаеть бо мѣста на земли и покоа сый, иже оуготова ч[е]л[овѣ]кови покой вѣчный на н[е]б[ѣ]си»³⁴⁶ або «вѣмы яко велико н[е]бо и высоко ѿт нас: но высоты его и величества, извѣстно нѣвѣмы»³⁴⁷.

Інколи в тексті переплітаються два способи тлумачення, наприклад, у «Повчанні про любов, про милостиню і відречення від світу» моральний сенс приховує в собі ще й духовний: «и спѣшно бѣжѣте къ пресвѣтлому сіону, и н[е]б[ѣ]сному новому ер[уса]ліму, и тамо х[рист]а сп[асы]т[е]ла своего оузрите, [неоут]емном врьтепѣ; но въ свѣтѣ не приступныа славы»³⁴⁸. Проповідник не лише дає настанови, які у земному житті необхідні для досягнення Царства Божого, а й «втілює сподівання людей на потойбічне життя»³⁴⁹ з Богом на Небі.

Варіації імен Христа у повчанні Ставровецького мають символіко-алегоричну іконіку: Цар, Бог-тіленосець, Емануїл, Лікар, Пастир Добрий, Избавитель, Сонце, а також, подібно до Галятовського, алегоричне порівняння Ісуса Христа з каменем, а Діви Марії з горою: «Камень есть х[ристо]с ц[а]рѣ вѣчной крѣпости. Гора несѣкомаа д[ѣ]в[и]ца рождеишаа емманоила без мужа»³⁵⁰.

³⁴⁶ Ставровецький Транквіліон К. Євангеліє учительне. Рохманів, 1619. Арк. 65зв.

³⁴⁷ Там само. Арк. 66зв.

³⁴⁸ Там само. Арк. 69зв.

³⁴⁹ Алексеєнко Н. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. Харків, 2001. С. 9.

³⁵⁰ Ставровецький Транквіліон К. Євангеліє учительне. Рохманів, 1619. Арк. 71зв.

У першому казанні на Різдво Христове Йоаникій Галятовський апелює до подвійної сутності Христа – Сина Божого й Сина Людського та наголошує на винятковості цього поєднання. Беручи за основу біблійну цитату, автор порівнює людське тіло зі стіною: «Он стоїть він за стіною, зазирає у вікна, заглядає у ґрати» (Пісн. 2:9). Далі пояснює: «Стїною називається тїло ч[е]л[овѣ]чеє, котроє Х[исто]с взялъ на себе, и затым люде не могли видѣти Бозства Х[ристо]вогѡ... Оконцемъ и мрежею називаются смыслы наши, котрыиса в Тѣлѣ Х[ристо]вомъ находятъ». З цим контекстом невідривно пов'язана наступна цитата: «Горлицею називається Ц[е]ркѡв с[вя]таа, гнѣздомъ єсть тоєжъ Тѣло Х[ристо]во, в котором Ц[е]ркѡв с[я]таа положила птенца своа»³⁵¹. Бог, взявши на себе людську натуру, з'явився в іпостасі Ісуса Христа, у якій душа і тіло, Боже та людське, небесне й земне набувають досконалого поєднання. Подібними порівняннями насичена уся проповідь.

Інтерпретуючи Святе Письмо, Галятовський віддає перевагу алегоричному сенсу тлумачення, який подекуди сполучається з іншими, найчастіше з духовним, так тісно, що межі між ними стираються. Наприклад, в ексордіумі алегоричне порівняння: «д[у]ша моа грѣшнаа, будетъ тебѣ стайнею Вифлеємскою, серце моє жлобом тобі будетъ», відображає ще й духовний сенс, бо перед тим звертання до Христа: «Прійди дна нинѣшнегѡ до мене на помочь... и оучини собі въ мнѣ мешкане»³⁵² – вказує на апокаліптичний мотив, на цілковите духовне єднання з Богом після другого приходу Ісуса Христа.

Друга проповідь на Різдво має морально-повчальний характер і помітно відрізняється від попередньої в сенсах тлумачення. Проповідник називає й обережно пояснює п'ять причин, чому Бог взяв на себе не ангельську подобу, а людську. Тлумачення виявляє тему гріхів, причини їхнього виникнення та проти якої іпостасі Бога зі Святої Трійці спрямовані: зі слабости проти Бога-Отця, з невідомости проти Сина, зі злости проти Святого Духа³⁵³. У проповіді

³⁵¹ Ключ разумѣнія. С. 6.

³⁵² Там само. С. 7.

³⁵³ Там само. С. 24.

немає притаманних автору прикладів з небіблійних джерел (історії, філософії, природничих наук тощо), натомість він часто звертається до старозавітних текстів. Цей момент наближує його до традиційного повчання та до проповідницького стилю Кирила Ставровецького.

Незважаючи на це, у другому казанні на Різдво Йоаникія Галятовського важко відшукати буквальний спосіб. Жодну з великої кількості прямих і непрямих цитат Святого Письма автор не інтерпретує в прямому значенні. Особливим у його манері тлумачення є створення нарративу у контексті, відмінному від біблійного. Очевидно, така специфіка відмежовує зміст проповіді від євангельської перикопи³⁵⁴. Цей момент віддаляє його від стилю тлумачення Кирила, який зазвичай намагається передати євангельський сюжет.

Отже, попри подібні моменти тлумачення, спосіб інтерпретації Святого Письма Йоаникія Галятовського відчутно різниться від його попередника Кирила Ставровецького. Найбільше це стосується контексту старозавітних прикладів для доведення двоєдності Ісуса Христа – Бога та Людини в одній іпостасі.

Інший вагомий момент, що для дослідників стає підставою розмежовувати проповідництва Кирила і Йоаникія – структурна специфіка їхніх творів. Власне, Кирило Ставровецький не дотримується єдиної сталої схеми, але здебільшого його проповіді складаються з невеликого вступу, євангельської цитати й двох частин, які усе ж «залишаються автономними одна до одної і мають власні композиційні системи»³⁵⁵. Часто наприкінці додано ще окреме моральне повчання. На різні свята в «Євангелії учительному» припадає різна кількість проповідей: на Стрітення Господнє – одна, а от на Різдво – п'ять, три – на саме свято Різдва і два – на першу неділю після Різдва, що становлять певну композиційну єдність.

³⁵⁴ Kuczyńska M. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyril Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin, 2004. С. 102.

³⁵⁵ Ibidem. S. 56.

Проповіді Йоаникія Галятовського мають усталену структуру та відповідають вимогам, сформульованим у його трактаті «Наука албо спосіб зложення казанья», тобто кожна з них містить три частини: ексордіум, нарацію та конклюдію. Така систематична послідовність і нормативність помітні й у структурно-композиційному оформленні збірки «Ключ розуміння», де, починаючи з Різдва Христового, подано 16 тем і на кожен складено по дві проповіді.

Утім треба зауважити, що Кирило Ставровецький, будуючи свої повчання, певною мірою бере до уваги ексордіум, нарацію та конклюдію, хоча послуговується таким поділом досить вільно, не використовуючи єдиної формули для конклюдій. Наприклад, його повчання на Стрітення закінчується зверненням-проханням до Пречистої Діви: «Сего ради и ни[н]ѣ м[о]лимо та б[о]гоизбраннаа отроковице, оум[о]ли сего его же родила еси кромѣ всакой болезни, даже и насъ съхранить бл[а]годатію своєю, и м[и]л[осе]рдіємъ, от вѣчной болезни мукъ геєинскихъ»³⁵⁶. Мажанна Кучинська вважає, що майже кожна проповідь Кирила «на Євангеліє» має свою композиційну та стилістичну специфіку³⁵⁷. Водночас дві наративні частини його повчання гармонійно поєднані з темою та одна з одною. Пізніше про такий метод написав Йоаникій Галятовський: «Треба розділити тему в нарації на частини, і кожен частину теми подати окремо»³⁵⁸, застосовуючи його у деяких своїх казаньях («На Воскресіння Господнє»³⁵⁹, «На Покрову Пресвятої Богородиці»³⁶⁰).

Значно частіше Галятовський практикує нарацію-перелік як у «Казанні на Стрітення Господнє», де перераховує шість способів, якими приходить до нас Христос: в Євхаристії, в образі вбогої людини, в молитві, в переслідуванні, в добрій розмові і на сповіді. Кожен спосіб Стрітення вписаний у композиційну

³⁵⁶ Ставровецький Гранквіліон К. Євангеліє учительне. Рохманів, 1619. Арк. 118зв.

³⁵⁷ Kuczyńska M. *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucija gatunku – specyfika funkcjonalna*. Szczecin 2004. S. 43.

³⁵⁸ Ключ розуміння. С. 490.

³⁵⁹ Там само. С. 171.

³⁶⁰ Там само. С. 362.

систему проповіді, у якій наскрізна мета виявляє, як і коли людина зустрічається з Христом. До прикладу, пояснення зустрічі Христа в образі убогої людини: «кто колвекъ ч[е]л[о]в[ѣ]ка убогого накормит, напоѣтъ и приодѣнет, той самого Х[рист]а накормит, напоѣтъ, приодѣнетъ, кто оубогого прїймѣтъ в домъ свѣй, той самого Христа в домъ свѣй прїймѣтъ»³⁶¹ або в молитві: «М[о]лѣможса и мы Б[о]гѹ, то Х[ристо]с под часъ м[о]литвы преидет до насъ невидимо, в шатѣ бѣлой котораа значит славу вѣчную Н[е]б[е]снѹю»³⁶².

Кульмінаційний момент кожної проповіді Йоаникія Галятовського, як і Кирила Ставровецького – момент присутності Бога. Стрітєння може відбутися всюди і завжди: у часі Євхаристії, у допомозі убогому, у розраді сумного. Галятовський, як правило, пояснює духовне через конкретне. І Божественність, і людинність Христа пізнається в духовному прагненні зустрічі з Ісусом Христом, у чому “вирішується остаточний сенс людини”³⁶³, яка прагне бути “реально наближеною до Бога”³⁶⁴.

Стрітенська проповідь Кирила Транквіліона захоплює увагу читача/слухача вражаючою емоційністю, джерелом якої є насамперед переживання тексту Святого Письма. На його основі постає духовна подія людського життя – зустріч з Ісусом Христом. Йоаникія Галятовський помітно розбудовує контекст євангельського тексту різними, часто небіблійними прикладами, що кристалізуються в барокові концепти, покликані відкрити несподівані можливості людини на тому самому стрітенському шляху. Порівняльний аналіз цих проповідей засвідчує не лише характерні процеси барокового проповідництва, але й індивідуальну манеру кожного з проповідників.

³⁶¹ Там само. С. 91.

³⁶² Там само. С. 92.

³⁶³ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 222.

³⁶⁴ Там само. С. 237.

2. 2. Проповіді Йоанікія Галятовського в контексті другої половини XVII століття

Українська барокова проповідь другої половини XVII ст. віддзеркалює найвищий розквіт жанру й помітний відхід від ранньої проповідницької традиції. Видатні тогочасні проповідники – Йоанікій Галятовський, Антоній Радивилівський, Лазар Баранович, пізніше Димитрій Туптало й Стефан Яворський – формують свій письменницький талантище в роки навчання в Києво-Могилянській колегії. Вони відкривають світ барокової проповіді з неоднаковою мірою творчої свободи, досягаючи різних горизонтів тлумачення, що й стає передумовою для зіставлення.

2.2.1. Проповіді на Воскресіння Христове Йоанікія Галятовського й Антонія Радивилівського

Чи не найближчий до Йоанікія Галятовського в колі могилянських проповідників – його сучасник Антоній Радивилівський – автор збірок проповідей «Огородок Марії Богородиці» (1676 р.) та «Вінець Христов» (1688 р.). Основа такої близькості зумовлена староукраїнською мовою з народними елементами та значний масив небіблійних прикладів. Їхні казання виділяються навіть у спільному середовищі *alma mater*. Хоча кожен формує творчу лабораторію в межах власних зацікавлень.

Джерела оповідань Антонія Радивилівського, характер запозичень, жанрове розмаїття, літературні ознаки – лягають в основу для поділу Володимира Кречотня на: легенди – «оповідання релігійного змісту»³⁶⁵ й фабули – «белетристичні приклади..., сюжети яких мають фіктивну основу»³⁶⁶.

У філософських поглядах Антонія Радивилівського помітні (як і в Галятовського) впливи Арістотеля, Цицерона й Сенеки, Діогена Лаєрського та коментарі Юста Ліпсія, що зумовлено курсами риторики й філософії у Києво-

³⁶⁵ Ісіченко І. Конотаційна перспектива євангельського тексту в пасійних проповідях Антонія Радивилівського. Слово і Час. №2. 2017. С. 94.

³⁶⁶ Там само. С. 111.

Могилянській колегії. На цій основі формується не лише творчий, але й ілюстративний матеріал, зважаючи на те, що в основі сюжетів «прикладів-фабул» Радивиловського, за словами В. Кречотня, закладені античні міфи³⁶⁷. Проте іноді проповідник «так переказує міф, що наявний у ньому фантастичний елемент зовсім стирається, а міф власне перестає бути міфом»³⁶⁸.

Небіблійні приклади Йоанікія Галятовського значно різноманітніші. Класифікуючи його «бібліотечний ресурс», Наталія Яковенко³⁶⁹ зауважує на кількості книжкових прикладів у «Ключі розуміння» (1659 р.), перераховує (без Отців і Учителів Церкви) та описує їх, відштовхуючись від наявності/відсутності у різних виданнях збірника³⁷⁰.

Проповіді Галятовського засвідчують також добру обізнаність з європейськими літературними, богословськими та філософічними контекстами попередніх епох. Окрім того, проповіді «Ключа розуміння» містять приклади з навколишнього середовища, у яких найбільшою мірою постає сила авторської винахідливості. Цікаво, що такі приклади значно рідше можна простежити в тлумаченні Антонія Радивиловського та в інших українських проповідників. Попри безсумнівну подібність проповідей Галятовського і Радивиловського, кожен з них є неповторною творчою особистістю, що спостерігається навіть у тлумаченні однієї теми.

«Казання на Воскресіння Господнє» Йоанікія Галятовського розпочинається парадоксальною цитатою: «засяє серед ночі сонце і місяць тричі на день; і з дерева буде капати кров, камінь подасть голос свій» (ЗЕзд. 5, 4–5). Цю цитату-епіграф письменник поділяє на чотири частини, що слугують назвами для чотирьох підрозділів, з яких складається основний виклад проповіді. У першій з них – «Слонце восіаєть в ноци», Христа названо сонцем, бо, «с[о]лнце вступуєть в Панну, котораа знайдуетса в зодіаку

³⁶⁷ Кречотень В. Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики XVII ст. Київ, 1983. С. 127.

³⁶⁸ Там само. С. 129.

³⁶⁹ Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Галятовського. Київ, 2017. С. 97.

³⁷⁰ Там само. С. 100.

Н[е]б[е]сном. И Х[ристо]с вступоваль до живота Пр[е]ч[и]стои Дѣвы, гды мѣль ѿт неї уродитисѧ». Сонце, що сходить серед ночі символізує «же мѣль Х[ристо]с ѿполночи встати з м[е]ртвых»³⁷¹. У контексті розповіді про сонце розгортається шлях Ісуса Христа: прихід з неба на землю, щоб подолати смерть і повернення назад: «и наше С[о]лнце справедливости вернулоѧ назадъ». Проминувши дев'ять ангельських хорів, на десятій лінії Сонце зупинилося: «Х[ристо]с С[и]нъ Б[о]жій взял на себе натуру ч[е]л[овѣ]чюю, котораѧ еси десятою лѣнѣю, по девяти Хорах А[н]гг[е]лских»³⁷².

Шлях Христа Галятовський описує через перемоги: над своїм тілом, над дияволом, а також над смертю: «Азь побѣдих міръ, ям звитажил свѣт»³⁷³.

Останню перемогу автор подає в послідовности Христових дій:

- збурих пекло й випровадив звідти душі святих отців;
- вийняв жало смерті (гріхи) «которым ѿна людей колола и морила»³⁷⁴;
- дав нам хрещення святе для змиття гріха первородного;
- дав нам покуту святу для змиття гріхів вчинених: «Омыл насъ ѿ грѣхъ нашихъ Кровію своєю»³⁷⁵;
- воскресив мертвих людей;
- сам встав з мертвих і смерть умертвив.

Сонце, яким є Христос, сходить вночі, щоб освітити темряву смерті: «поневаж якъ с[о]лнце посполитое которое видимо на Н[е]бѣ, под землю заходит, и знову з под землѣ выходит. Такъ и наше с[о]лнце справедливости, зашло было в подземныи краи [...] потым знову наше солнце вышло»³⁷⁶.

Друга частина – «Лүна трищи на д[е]нь» – це порівняння місяця з християнською церквою, яка повинна вірити в Пресвяту Трійцю: «для того сѧ

³⁷¹ Ключ разумѣнія. С. 174.

³⁷² Там само. С. 174.

³⁷³ Там само. С. 175.

³⁷⁴ Там само. С. 176.

³⁷⁵ Там само. С. 177.

³⁷⁶ Там само. С. 178.

Ц[е]рков М[ѣся]цем называєт, бо М[ѣся]ць береть ясност свою ѿт с[о]лнца, и Ц[е]рков с[в]ятаѧ берет всю ясност, всю ѿздобу, вшелакїи дары Б[о]зски ѿт Х[рист]а»³⁷⁷. Церква є тим червоним місяцем, де грїшні люди пригадують свої грїхи, соромлячись за них – червонїють: «На той чась мусать чинити за грѣхи свои покуту». А омїте покутою від грїхів сумлїння стає чистим й бїлим, тож, поряд з червоним місяцем: «єсть ц[е]рковъ с[в]ятаѧ мѣсацем бѣлым»³⁷⁸.

Третя частина – «Каплеть кровь ѿт древа» – це образ Христового розп'яття. Запитуючи слухача/читача: «чи не капала кровь з древа? Гды Рѹки и Ноги Х[ристо]вы до Кр[и]ста чтырма Гвоздми прибито», Галятовський отеперїшнює муки Христовї, «бо и теперь знайдѹются на свѣтѣ такыи люде, которыи Х[рист]а распинают»³⁷⁹. І пояснює, хто це може бути: ті, хто переслїдують церкву Божу і православних християн; ті, хто негоже споживають Святї Тїло й Кров Христовї в Євхаристїї; еретики, якї не визнають у Ньому Бога, а тїльки Людину та всі інші грїшні люди, «котрыи в грїхах сѧ кохаются, и не перестают грїшити»³⁸⁰. Риторичними питаннями Йоанїкій Галятовський впливає на емоції реципієнта: «у стражданнях Христових, проповїдник наполегливо збуджує в слухача відчуття співпричетности до уневажненого жертвою Спасителя споконвїчного грїха»³⁸¹.

В останній частинї – «Камень дасть глась свой», ознаки камїння асоціюються з невірними людьми, якї мають затверділі серця. Відштовхуючись від слів Івана Богослова: «І один сильний Ангол узяв великого камня, як жорно, і кинув до моря, говорячи: З таким розгоном буде кинений Вавилон, місто велике» (Об. 18, 21), проповїдник створює образ пекельного моря, в яке Христос на судї кине невірних. Водночас Галятовський наголошує: «многїи люде неврїныи, и затвердѣлыи якъ камень, в Х[рист]а оувѣрили»³⁸². І ця віра

³⁷⁷ Там само. С. 179–180.

³⁷⁸ Там само. С. 182.

³⁷⁹ Там само. С. 183.

³⁸⁰ Там само. С. 183.

³⁸¹ Ісїченко І. Конотаційна перспектива євангельського тексту в пасійних проповїдях Антонїя Радивиловського. *Слово і Час*. №2. 2017. С. 58–59.

³⁸² Ключ разумїня. С. 188.

надає їм свободу від гріха і від смерті, а отже, відкриває шлях до Неба й вічного життя у духовному воскреслому Христовому тілі³⁸³.

У тлумаченні метафори каменю Йоаникія Галятовського простежується ота спасенна тілесність Ісуса, яка загострює присутність Бога завдяки голосу: «Камінь подасть голос свій». Коли люди спасуться від гріхів, то й камінь зможе заговорити. Образ каменю має широку семантичну шкалу. За спостереженнями Наталії Левченко, християнство вплинуло на цю шкалу: «якщо погани вважали, що божество втілювалося в камені, то християни були переконані в тому, що Божа присутність змінює сам камінь»³⁸⁴. Таке тлумачення сягає своїм корінням традиційної дохристиянської герменевтики й разом відкриває новий ступінь Божої присутності, що стає видимий у Воскресінні Христовому.

Побіч того, метафора каменю має ще й інші сенси. У «Казанні на Страсті Христові» камінь порівнюється з пробитим списом Тілом Христовим, з якого пролились кров і вода³⁸⁵. Воно базується на біблійній історії про Мойсея, який добув воду ударом по скелі (2 М. 17, 6).

Друга проповідь описує Христове Воскресіння, де перемога над смертю – «це не відновлене старе життя, а початок нового творіння»³⁸⁶. Галятовський відштовхується від цитати євангеліста Павла: «як воскрес Христос із мертвих славою Отця, так щоб і ми стали ходити в обновленні життя» (Рим. 6, 4). Усе казання пройняте радісним настроєм Воскресіння. Незвичайну силу Ісуса Христа проповідник ілюструє цитатою з Апокаліпсису: «І бачив я іншого потужного Ангела, що сходив із неба. Був одягнений в хмару, і над його головою веселка була, а обличчя його – немов сонце, а ноги його – як стовпи огняні, і мав у руці своїй книжку розгорнену. І він поставив свою праву ногу на море, а ліву – на землю, і закричав гучним голосом, як лев той ричить» (Об. 10, 1–3). Тут кожен образ пов'язаний з Христом:

³⁸³ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 172–178.

³⁸⁴ Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі: монографія. Харків, 2018. С. 267.

³⁸⁵ Ключ розум'я. С. 147.

³⁸⁶ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 161.

- хмара – людське тіло, яким Христос прикрив своє божество;
- веселка – спокій, який дав людям;
- лице як сонце, бо Христос світив на світі своєю наукою;
- книга – Божі таємниці, які відкрив людям;
- ноги як стовпи – означають апостолів;
- однією ногою на землі, другою на морі, бо апостоли проповідували євреям і невірним;
- заволав як лев, бо лев три дні і три ночі спить, так і Христос три дні і три ночі був мертвим, а потім встав з мертвих.

Галятовський проводить аналогію між левом і Христом – «Побѣди Левъ ѿт колѣна Іюдова»³⁸⁷ й інтерпретує Воскресіння як пробудження і як перемогу. На означення Воскресіння Ісуса Христа Святе Письмо використовує два дієслова: ἐγείρειν – воскресити і ἀναστάναι – дозволити постати чи поставати. В обох випадках метафоричні висловлювання можна ототожнювати з іншими, а саме «бути пробудженим» або «пробудитися від сну»³⁸⁸.

Антоній Радивилівський присвячує Воскресінню п'ять проповідей: три у збірці «Огородокъ Маріи Б[огороди]цы»³⁸⁹ (1676 р.) та дві у збірці проповідей «Вѣнецъ Х[ристо]въ»³⁹⁰ (1688 р.). Цікаво, що ту саму цитату, яка є в Галятовського, Радивилівський бере за основу в «Слові на преславный Д[е]нь Воскр[е]с[е]ніа Г[о]с[по]да н[а]шего Іс[уса] Хр[и]ста» зі збірки «Вінецъ Христовий»: «Побѣдил ес Лев свій ѿт колѣна Іюдова» (Об. 5, 5)³⁹¹. Автор увиразнює образ лева-переможця і, ототожнюючи його з Христом, подає підтвердження зі Святого Письма. Біблійними прикладами Радивилівський ілюструє п'ять поглядів на Ісуса як на лева. Перший з них: «же Левъ з прирожена не шкодить ч[е]л[о]в[ѣ]кѹ»³⁹², скріплений кількома новозавітними

³⁸⁷ Ключ разумѣнія. С. 191.

³⁸⁸ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 161.

³⁸⁹ Радивилівський А. Огородок Маріи богородицы. Київ, 1676. 1128 арк. з грав.

³⁹⁰ Радивилівський Антоній. Вѣнецъ Христов. Київ, 1688. 543 арк. з грав.

³⁹¹ Там само. Арк. 1зв.

³⁹² Там само. Арк. 2зв.

доказами: від Петра (Дії 10, 38), Івана (1, 14), Матвія (5, 44), Павла (Рим. 5, 8) й Луки. Яскравого вираження тут набуває, притаманна обом проповідникам, «алегоризуюча свідомість», яка всюди шукала приховані співвідношення і відповідності»³⁹³. Водночас алегорії репрезентують ще й аналогічний сенс, оскільки перебувають у контексті винятково духовної події Воскресіння Христового. У проповідях Йоаникія й Антонія образ лева характеризується не тільки як сила, могутність, влада тощо. Обоє письменників шукають подібності за аналогією між левом та Ісусом Христом, яка висвітлюється в тотожних прикладах. Порівняємо: у Галятовського: «левъ три днѣ, и три ночи былъ м[е]ртвый в Гробѣ. Потымъ всталъ з мертвых, и вышел з гробу»³⁹⁴. Тлумачення Воскресіння Христового як народження лева Радивилівський міг запозичити із середньовічного «Фізіологу»³⁹⁵, де ця історія подана в розділі про лева: «же лвица родить лвена, яко бы на три дни оумерлоє, albo сплчое, але дна третего, приходитъ Левъ, и рыкомъ своимъ егѡ взбужаетъ»³⁹⁶.

Антоній Радивилівський часто повертається до Старого Завіту, інтерпретуючи Воскресіння в ключі своїх тверджень. Відтак образ лева і його могутній голос – це прообраз Христового Воскресіння, що доводять цитати пророка Єремії: «Взыйде Левъ от ложа своегѡ»³⁹⁷ – «Лев виходить із своєї гущавини» (Єр. 4, 7), з поясненням: Лев – Христос, ложе – Пречиста Діва, як лев виходить зі свого ложа, так Христос – з Діви Марії; пророка Ісаї: «Яко возреветъ Левъ, и Львичищъ ѡ ловитвѣ яже имет и возопиетъ ѡ ней дойдеже наполнатса горы гласа егѡ»³⁹⁸ – «Як муркає лев чи левчук над своєю здобиччю, хоч покликана буде на нього юрба пастухів, він голосу їхнього не лякається, та не боїться їхнього крику, – так зійде Господь Саваот воювати на Сіонській горі та на взгір'ї її» (Іс. 31, 4); пророка Осії: «Во слідъ Г[оспо]да ходити будуть, яки

³⁹³ Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі: монографія. Харків, 2018. С. 59.

³⁹⁴ Ключ разумѣнія. С. 191.

³⁹⁵ Фізіолог. Слово о сказание о зверех и птахах. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr48.htm>

³⁹⁶ Радивилівський Антоній. Вѣнец Христов. Київ, 1688. Арк. 2зв.–3.

³⁹⁷ Там само. Арк. 2.

³⁹⁸ Там само. Арк. 2.

Лев возревет, яко той возревет и оужаснутса чада водъ»³⁹⁹ – «За Господом підуть вони, а Він заричить, немов лев, і Він заричить, і від заходу прийдуть в тремтінні сини» (Ос. 11, 10). У двох наступних цитатах увиразнюється надзвичайна сила голосу як вказівка на Божу всемогутність.

Три «Слова» зі збірки Антонія Радивилівського «Огородокъ Маріи Б[огороди]цы» провадять читача/слухача від темноти й смерті до світла й нового життя. «Слово первое, на пресвѣтлыи день воскресеніа Г[оспо]да Б[о]га и Сп[а]са нашегѡ І[су]с[а] Хр[и]ста» замість цитати-пропозиції містить формулу «Х[ристо]с Воскр[е]сь»⁴⁰⁰, яка засвідчує перемогу над смертю. Автор поступово інтерпретує образ смерті, а саме її поразку перед Христом, який подарував вірним гостинець – збавлення від диявола й смерті: «Гды у смерти ѡтшукал живот»⁴⁰¹.

Радивилівський пояснює, що Ісус Христос поклав своє тіло до гробу «и сущим въ гробѣ живот дарова»⁴⁰² для того, щоб повернути, забране смертю життя: «Ось Я повідчиняю ваші гроби і позводжу вас із ваших гробів, мій народе, і введу вас до Ізраїлевої землі» (Єз. 37, 12). Для привернення увагу й зацікавлення слухача Радивилівський подає запитання: «Хочете знати, слухачу, куда см[е]рть до нас вкралася?»⁴⁰³, а потім відповідь-тлумачення, почерпнуте зі Святого Письма: «Бо смерть увійшла в наші вікна, до наших палат увійшла» (Єр. 9, 20). Смерть увійшла й до тіла Христового: «якъ през окна, през Пать смысловъ телесныхъ. Претожь и до Тѣла Х[рист]а сп[а]сителя н[а]ш[е]гѡ, през пать Ранъ егѡ наиболшихъ, якъ през окна» і після цього нікуди не може втекти: «ни окном, ни самими дверми, ни под жадную темность, ни жаднымъ путемъ»⁴⁰⁴, бо Ісус Христос охороняє її: «Он стоить він у нас за стіною, зазирає у вікна» (Пісн. 2, 9).

³⁹⁹ Там само. Арк. 2.

⁴⁰⁰ Радивилівський А. Огородок Маріи богородицы. Київ, 1676. Арк. 1.

⁴⁰¹ Там само. Арк. 2.

⁴⁰² Там само. Арк. 3.

⁴⁰³ Там само. Арк. 4.

⁴⁰⁴ Там само. Арк. 4.

Образ Христа-Сторожа переходить в образ Христа-Нареченого в другому «Слові» на Воскресіння. Цитата: «Возлюбленный мой Бѣль и Красень»⁴⁰⁵ – «Коханий мій білий і рум'яний» (Пісн. 5, 10), стає наріжним каменем усієї проповіді, яка побудована на інтерпретації двох кольорів – червоного й білого. Антоній Радивилівський пояснює, як чистий й білий Христос може бути водночас «красним»: «же фарба краснаа червонои Крови Х[ристо]вои». Проповідник тлумачить слово «красень» через образ-символ крашанки: «Что ж бо вѣм лѣпше выразати может надѣю славы Н[ѣ]б[е]снои вѣчнои, оуготованной мірови Кровію Х[ристо]воюю ѡбагреному и ѡткупаеному, як червоное Воскресенское яечко, которому подобен ес округ міра ѡбагрены Кровію Х[рист]а ѡткупителя»⁴⁰⁶.

Метафора крашанки найповніше відкривається через біблійні образи квочки та яйця. Антоній Радивилівський уподібнює Христа квочці: «Колкраты восхотѣх собрати твоа чада Іер[у]с[а]лиме, якоже собирает кокош птенца своа под крилѣ»⁴⁰⁷, посилаючись на цитату Матвія: «Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків та каменуєш посланих до тебе! Скільки разів Я хотів зібрати діти твої, як та квочка збирає під крила курчаток своїх, – та ви не захотіли» (Мт. 23: 37). Алегорії квочки, яйця і пташенята пояснюють сенс червоного дарунку свята Воскресіння: «Выражаеть намъ тоє власне н[и]нѣшній *красный Воскр[е]с[е]нскій подарок*, который могл был извести з своей скорупы живых малых птенцов, маючих прироне до лѣтана»⁴⁰⁸. Окрім того, Радивилівський говорить про подвійність народження яйця і порівнює з ним народження людини: «повторе, яко бы зу скорупы и зу тмы вѣка сего исходачи на свѣт Н[ѣ]б[е]снуй през бл[а]г[о]д[а]т Воскр[е]сеніа Х[ристо]ва, ѡт рожаючого насъ до вічног[о] живота»⁴⁰⁹. Тобто шкаралупа яйця – це земний дім людини, яка, проламавши її, досягне неба й нового вічного життя.

⁴⁰⁵ Там само. Арк. 9.

⁴⁰⁶ Там само. Арк. 10.

⁴⁰⁷ Там само. Арк. 10.

⁴⁰⁸ Там само. Арк. 10.

⁴⁰⁹ Там само. Арк. 12.

У третьому «Слові» на Воскресіння Христове Антоній Радивилівський передає настрій свята, порівнюючи з днем весни: «Ижъ день Воскр[е]с[е]ніа єс весною»⁴¹⁰. Він наголошує, що у Воскресінні розквітне тіло Христове та порівнює Його з лілією. Цитата сповнена піднесеністю й водночас драматизмом: «яко Лѣлѣа з землѣ виходить Бѣлаа и Червонаа, такъ Х[ристо]с Сп[а]ситель з Гробу вышолъ Бѣлым и Червонымъ»⁴¹¹. Радивилівський порівнює Воскресіння Христове з проростанням квітки, забарвленої білим та червоним. Переносячи з попередньої проповіді кольори Христа, автор продовжує інтерпретувати їх, нанизуючи інші значення крові. Якщо в Галятовського червоний – ознака сорому від визнання вчиненого гріха, то в Радивилівського – це кров Христова, символ спасіння людства від гріха. Властиво, есхатологічні образи, засновані на червоному і білому кольорах, де місяць – то Церква в Йоаникія, а крашанка і лілея ототожнюються з Христовими Тілом і Кров'ю в Антонія, виражають відмінність між проповідниками у деталізації апокаліптичної теми.

«Слово» третє відкриває перспективу духовної весни: «Сѣтса тѣло д[у]шевно, вѣстает тѣло Д[у]ховно»⁴¹², у якому Радивилівський “подає два погляди на весняний топос, що має символізувати як Христове постання з мертвих, так і воскресіння всезагальне, наприкінці віків”⁴¹³. Схожий контекст знаходимо у вступі другого казання на Воскресіння Йоаникія Галятовського, де порівняння Христа з пшеничним зерном супроводжується євангельською цитатою: «коли зерно пшеничне, як у землю впаде, не помре, то одне зостається; як умре ж, плід рясний принесе» (Ів. 12, 24). А потім проповідник розповідає про те, «якъ и мы з мертвыхъ встати можемо»⁴¹⁴. Неприхована подібність між проповідями Йоаникія й Антонія зумовлена характером радісної

⁴¹⁰ Там само. Арк. 16.

⁴¹¹ Там само. Арк. 18.

⁴¹² Там само. Арк. 20.

⁴¹³ Максимчук О. Топос весняного оновлення в українських проповідях XVII ст. (на матеріалі текстів Кирила Транквіліона Ставровещького й Антонія Радивилівського). *Мастеріум. Літературознавчі студії*. Вип. 48. 2012. С. 7–13.

⁴¹⁴ Ключ разумѣнія. С. 192.

події Христового Воскресіння та надією на Воскресіння вселюдське, бо «це не просто поодинокі, завершена подія, це подія, відкрита для майбутнього, понад те, це подія, яка відкриває світ для майбутнього»⁴¹⁵.

У перших повчаннях на Воскресіння обидва автори зображують, як своїми стражданнями й смертю Христос «відкрив нам шлях, якого досі людська природа не знала», чим і досяг «найвищої точки надії, а саме – до знищення смерті»⁴¹⁶. Христос був незвичайною Людиною, то й смерть Його теж стала незвичайною, бо як зазначає Галятовський: «и самую смерть оуморыль, и самъ всталъ з м[е]рвыхъ з великим триумфомъ»⁴¹⁷. Схоже речення зустрічаємо в Радивиловського: «смертію его, сама смерть скарана»⁴¹⁸.

Обоє письменників інтерпретують образ книги, але, якщо Йоаникій Галятовський мимоволі торкається тієї теми у вступі до другого казання на Воскресіння, то Антоній Радивиловський у другому «Слові» («Вінець Христовъ») детально пояснює її. Проповідники подають близькі цитати з Апокаліпсису: «і мав у руці своїй книжку розгорнену» (Об. 10, 1–3); «І я бачив в правиці Того, Хто сидить на престолі, книгу написану всередині й назовні, і запечатану сімома печатками» (Об. 5, 1), з протилежними конотаціями.

У Галятовського книга – це Божі таємниці, які Ісус відкрив людям, відтак постає образ відкритої книги. В біблійній цитаті Радивиловського – не просто закрита книга, а ще й запечатана сімома печатками. У проповіді автор подає кілька різних варіацій їх тлумачення. Одна з них акцентуючи, що сім печаток аж до Воскресіння Христа приховували Його Божество і Премудрість, розвивається в такій послідовності: обручення Діви Марії з Йосифом, неміч Христового тіла, обрізання, втеча в Єгипет, диявольська спокуса в пустині, спокуса Христа, поховання. В іншому трактуванні печатками називаються таємниці Страстей Христових, і, безпосередньо, таємницями Христовими, які

⁴¹⁵ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С 174.

⁴¹⁶ Александрійський К. Коментар на Євангеліє від Йоана. Роберт Л. Вилкен. У пошуках обличчя Божого: Ведення у богослов'я ранньої Церкви. Львів, 2015. С. 129.

⁴¹⁷ Ключ разумѣнія. С . 178.

⁴¹⁸ Радивиловський Антоній. Огородок Маріи богородицы. Київ, 1676. Арк. 4.

проповідник висвітлює через призму тотальних подій, а саме: Воплочення, Різдва, Смерть, Воскресіння, Вознесіння, Зіслання Святого Духа та друге пришестя на Суд. Другий прихід Христа ще не відбувся, то й книга не може цілком розкритися, бо залишається сьома печатка. Хоча, поряд з цим, проповідник доводить протилежне: «Той Книги Б[о]жей розне ѿт Уч[и]телей Ц[е]ркѡвных розумѣнной вси Печати, яко Воставши ѿт Гроба ѿпечатовал Х[ристо]с Сп[а]ситель»⁴¹⁹, бо Своїм Воскресінням Христос знаменує й наше Воскресіння.

Йоанікій Галятовський тему останнього дня розгортає в сотеріологічному ключі, де головний мотив «вставання з гробу» зосереджений у голосі Ісуса Христа, який оживлює душі: «Вставайте мертвыи, идѣте на судѣ, то д[у]шѣ наши вустанутъ з м[е]ртвыхъ, которыи оумерли грѣхами, и в тѣлах н[а]ших якъ в гробах найдуются»⁴²⁰. Водночас автор говорить про певну закритість душі, яка, звільнившись з гробу тіла, здобуде волю від гріха, а отже – відкриє ту останню, сьому печатку в образі книги Антонія Радивиловського. Метафізика смерті, за словами Богдани Криси, наближує «до межі наддійсного світу»⁴²¹, осяяну Христовим Воскресінням. У Його Воскресінні людське життя отримало скарб і сенс – тривати після смерті з Богом на Небі.

Подія Христового Воскресіння – духовна й тому не обмежена зовнішнім часом, але зумовлена пам'яттю минулого. Записана у Біблії пам'ять, засвідчує своє теперішнє здійснення. Воскресіння Ісуса Христа і Його діяння, відображені в Новому Завіті, але часто в текстах Старого Завіту можна вбачати знаки, у яких прочитується майбутнє Воскресіння: «старозаповітна іконіка являє собою «прообраз» майбутньої євангельської історії, вербальний модус існування Христа до Христа»⁴²².

⁴¹⁹ Радивиловський Антоній. Вѣнец Христов. Київ.1688. Арк. 8.

⁴²⁰ Ключ разумѣнія. С. 201.

⁴²¹ Криса Б. Пересотворення світу. Українська поезія XVII – XVIII століть. Львів, 1997. С. 26.

⁴²² Ушкалов Л. Світ українського бароко. Харків, 1994. С. 5.

Йоаникій Галятовський наводить сім старозавітних образів, які передбачали Христове Воскресіння – Адама, Ноя, Йосифа та пророків: Мойсея, Єремію, Даниїла, Йона. В кожному з них проповідник віднаходить схожість з Ісусом Христом, перетворюючи *dissensus* (незгода, розбіжність) в *consensus* (згоду, єдність)⁴²³. Проведення паралелей між Адамом – першою людиною, яка згрішила і Христом – Спасителем людства від гріха, репрезентує префігураційну модель прототипу.

Таким чином, проповіді на Воскресіння Господнє автори інтерпретують в трьохсенсовій парадигмі: алегоричний – моральний – аналогічний, а якій не прочитується четвертий – буквальный сенс. Ці методи Йоаникій Галятовський формує на початку першого казання⁴²⁴ і коротко пригадує в своїй гомілетичі «Наука албо спосіб зложення казання»⁴²⁵. Чотири сенси тлумачення Святого Письма письменник пояснює на прикладі Єрусалиму. Галятовський зауважує, що літеральний або буквальный сенс ясний, а отже відкритий. Інші три сенси – духовні (моральний, алегоричний та аналогічний) є закритими в словах Біблії: «бо иначе писмо с[вя]тоє написано, иначе треба єго розумѣти и тлумачити»⁴²⁶.

У проповідях на Воскресіння Йоаникія й Антонія помітно виділяється один з них – аналогічний. Вони трактують Воскресіння Христове не тільки як подію, що вже відбулася і триває нині, а й як надію* на майбутнє воскресіння усіх християн. «Сотеріологічна перспектива»⁴²⁷ й мотив перемоги над смертю вибудовують певну структурну цілісність тексту з двох казань у Йоаникія Галятовського та п'яти в Антонія Радивиловського. Багатство цитат зі Святого

⁴²³ Сухарева С. Риторичний простір польськомовної прози XVII століття [текст]: монографія. Луцьк, 2015. С. 33.

⁴²⁴ Ключ разумѣнія. С. 171–172.

⁴²⁵ Там само. С. 497.

⁴²⁶ Там само. С. 173.

* Духовні сенси тлумачення Святого Письма християнський богослов (поч. V ст.) Іоан Касіян ототожнював з моральними чеснотами – вірою, надією та любов'ю, відповідно до яких: алегоричний – Віра, моральний – Любов, аналогічний – Надія.

⁴²⁷ Ісіченко І. Конотаційна перспектива євангельського тексту в пасійних проповідях Антонія Радивиловського. *Слово і Час*. №2. 2017. С. 58.

Письма й різнорідних образів захоплюють увагу реципієнта та часто переплітаються між проповідями обох письменників.

Отже, подібність творів впливає зі спільного способу мислення й літературного таланту. Розширюючи рамки проповідницького дискурсу, письменники збагачують цей жанр цікавим ілюстративним матеріалом, у якому водночас виявляють індивідуальну манеру тлумачення Святого Письма. Метафори Йоанікія часто апелюють до людського досвіду. Натомість у прикладах Антонія найчастіше помітні народні оповідання, які він переносить на сюжетну основу своїх проповідей.

«Творча свобода» обох авторів по-різному передана в інтерпретаціях однакових мотивів та їхній деталізації. Традиційні біблійні образи у творах проповідників набувають нових семантичних відтінків, яскраво виражених у складних алегоричних й аналогічних конструкціях та збагачених особливою духовністю Воскресіння Ісуса Христа.

2.2.2. Страсті Христові у проповідях Йоанікія Галятовського та Лазаря Барановича

Зв'язок між Лазарем Барановичем і Йоанікієм Галятовським зумовлений спільними життєвими колізіями: спочатку в Києво-Могилянській колегії, потім у Куп'ятицькому, а згодом – у чернігівському Єлецькому монастирях. Їхні шляхи перетинаються в місцях освіти й духовности та виявляють ставлення Барановича до Галятовського не лише як до здібного учня, але й близького друга.

Однак зіставлення їхніх проповідей відкриває більше відмінностей там, де є подібність казань Галятовського й Радивиловського – у мові та ілюстративному матеріалі. Насамперед мова проповідей Барановича церковнослов'янська, що найкраще підходила людям «найвищих рангів

«імперського» двору, відданим православним традиціям»⁴²⁸. На противагу цьому, його учні Йоаникій й Антоній зверталися до людей різних станів.

Інша вагома відмінність – відсутність у чернігівського владика новелістичних прикладів. Хоча в його проповідях зустрічаються сюжетні оповідання, почерпнуті не лише з Біблії, житійної літератури чи Отців Церкви, але й з античності⁴²⁹. Дослідники традиційно розмежують проповіді Лазаря Барановича, написані за греко-слов'янським зразком, а Йоаникія Галятовського й Антонія Радивиловського – за латино-польським (М. Костомаров, М. Возняк, В. Кречотень). Утім зазначений поділ не висвітлює особливостей стилю барокових проповідників⁴³⁰.

Навіть освіта Лазаря Барановича, яку ретельно досліджує Олена Матушек, змушує завагатись у традиційних висновках щодо стилістики. У передмові до своєї книги «Stary Kościół zachodni» Галятовський згадує три міста, де навчався його вчитель – Київ, Вільно й Каліш, що говорить про добру обізнаність із відомими працями поетики й риторики, починаючи від античних авторів і творів Отців Церкви до текстів Кипріяна Соареса, Войцеха Вуєка Кояловича, а також випускника Віленської академії й автора теорії концепту Мацея Казимежа Сарбевського⁴³¹, послідовником якого, ймовірно, був Баранович.

Категоричне розмежування їхніх стилів заперечують спостереження архиєпископа Ігоря Ісіченка. За зовнішньою традиційністю він убачає у проповідях Барановича бароковий концептизм, що увиразнюється в алюзіях, «прагне до несподіваного сполучення образів», алегорези, гри слів⁴³².

⁴²⁸ Броджі-Беркофф Дж. Чи існує канон українського літературного бароко? *Український гуманітарний огляд* 2012. № 16–17. С. 29.

⁴²⁹ Ісіченко Ігор, Архиєпископ. *Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.)*. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 213.

⁴³⁰ Див. Кого наслідували українські проповідники XVII ст. – греків, римлян чи поляків? *Наукові записки НаУКМА. Філологічні науки (літературознавств)*. 2015. Т. 176. С. 31–35.

⁴³¹ Матушек О. Освіта у біографії Лазаря Барановича. *Актуальні проблеми сучасної української медієвістики*. №7. Чернігів, 2019. С. 51–53.

⁴³² Ісіченко І., архиєп. *Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.)*. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 208–209.

Між текстами Барановича та Галятовського існує відчутний зв'язок, який проглядається під час порівняння проповідей однієї тематики, що ґрунтується на спільних барокових принципах риторики. Зокрема концепти Лазаря Барановича часто розростаються в багат шарові конструкції і ще більше проглядаються у його польськомовних віршах. Подекуди зв'язок виникає на основі тих самих біблійних цитат, образів, мотивів. Сподіваюся, що порівняння проповідей на Страсті Христові Лазаря Барановича і Йоанікія Галятовського допоможе з'ясувати цю проблему.

Хронологія виходу збірок: Йоанікія Галятовського «Ключ розуміння» (1659 р.) та Лазаря Барановича «Меч духовний» (1666 р.) дає підстави розпочати аналіз від двох казань на Страсті Христові Йоанікія Галятовського. Слова Ісаї на початку першої проповіді налаштовують слухача/читача на смиренність у співпереживанні й уподібненні Христу: «Видѣхомъ егѡ и не имѣаше видѣніа ни доброты, но видѣніе егѡ безчесно умаленно паче с[и]новъ ч[е]л[овѣ]ч[е]скихъ, ч[е]л[овѣ]къ въ язвѣ сый, и оумѣа терпіти мукѡ»⁴³³, – «і ми Його бачили, та краси не було, щоб Його пожадати! Він погорджений був, Його люди покинули, страдник, знайомий з хворобами, і від Якого обличчя ховали, погорджений, і ми не цінували Його... Направду ж Він немочі наші узав і болі поніс, а ми уважали Його за пораненого, ніби й Бог Його вдарив поразами й мучив... А Він був ранений за наші гріхи, за наші провини Він мучений був» (Іс. 53, 2–5). Галятовський видимо скорочує старозавітну цитату.

Вступ розпочинається ще однією біблійною цитатою: «дві речі лихі Мій народ учинив: покинули Мене, джерело живої води, щоб собі подовбати водозбори, водозбори поламани, що води не тримають» (Єр. 2: 13), у якій увага актуалізується на «жродло воды живои». Метафоричне словосполучення повторюється у вступі кілька разів, значення якого Йоанікії пояснює на прикладі: «Дла того то Б[ог]ъ ускаржалса на жидов, бѡ оны оставили Б[ог]а

⁴³³ Ключ розуміння. С. 141.

жердло воды живои, то єсть, жердло живота вічного»⁴³⁴. А потім отеперішнює гріхи євреї: «Бо теперъ жиды мучат и забивают Х[рист]а, который єсть *Жердло Воды живои*»⁴³⁵. Євангельська розповідь про суд Понтія Пилата над Ісусом (Мт. 27, 17–22) супроводжується авторськими окличними ремарками: «Оуважайте, якъ сѹт несправедливы жиды!»⁴³⁶, що емоційно насичує проповідь і зберігає контакт з адресатом. Ще більша схвильованість, що виявляється в численних питаннях та звертаннях до людей і до Христа, характерна для нарації, в якій автор часто застосовує «топоси жалю».

В основі «Казання на Страсті Христові» лежить відповідь на питання, подане наприкінці вступу: «якіи мѹки задано Х[ристо]ви?». Пригадування страждань Спасителя увиразнюється в описах ран Його зневаженого тіла, починаючи з голови, поколеної терновим вінцем. На досвідчення мук Христових Галятовський апелює здебільшого до прикладів Старого Завіту. Образ терну відкривається у цитаті з першої біблійної книги: «проклята через тебе земля! Ти в скорботі будеш їсти від неї всі дні свого життя. Тернину й осот вона буде родити тобі» (1М. 3, 17–18); у переказі історії про випробування Авраама, коли Бог об'явився йому і сказав принести в жертву сина Ісаака, але впевнившись у його вірі й богобійності: «показаль єму Б[о]гъ в терни баранка»⁴³⁷ (1М. 22, 1–13).

Ще одним прикладом є «Притча про виноградник», з якої проповідник відбирає такий уривок: «Виноград быст возлюбленному на холмѣ, на мѣстѣ блазѣ, и ѿгражденіємъ ѿградихъ, и на садахъ лозу избранну, и создахъ столпъ средѣ его, и предточиліе ископахъ в нем, и ждах да сотворит гроздіє, сотвори же терніє»⁴³⁸ (Іс. 5, 5–6). Звідси тлумачення кожного образу: виноград – єврейський народ, лоза – священники, стовп – церква Соломонова, загуба – Вівтар, ягоди – цноти, себто добрі вчинки, терн – гріхи. У поясненні того, що

⁴³⁴ Там само. С. 141.

⁴³⁵ Там само. С.142.

⁴³⁶ Там само.

⁴³⁷ Там само. С. 143.

⁴³⁸ Там само.

євреї не бачили ягід, але бачили терн, за що Бог на них розсердився – лежить речення: «Может и теперь Х[ристо]с ускаржатисѧ на той виноград, на жидовскій народъ»⁴³⁹.

Відтворення Страстей Ісуса Христа підсилюється ще більшою скорботою, коли мова йде про Його лице: «Гладѣмо на лице Х[ристо]во! ѡбачимо пастю побитоє!»⁴⁴⁰. Проповідник уводить ряд питань, які творять певну градаційну модель плачу: «Чи не страшно жъ ч[е]л[о]вѣковѣ бити Хр[и]ста по Лицѹ? ѡт которого лица горы якъ воскъ топнѣють? перед которым Н[е]бо и земля оутѣкають? И на которое лице несмѣють Серафими гладѣти, и крилами лица своѧ закрывають?»⁴⁴¹.

Загалом стиль проповідей на Страсті Христові Йоаникія Галятовського, як і Кирила Ставровецького, помітно відрізняється від інших текстів. Спрямованість не до розуму, а до почувань читача/слухача надає цим казанням: «сильного драматично-ліричного забарвлення»⁴⁴². Вони стають винятковими не тільки завдяки окликам і риторичним питанням, а передусім у сполучі з глибинними переживаннями автора. Відкривається зворушливий образ Ісуса Христа – сильного й слабкого водночас: «Выслухаль Х[ристо]с прозбы людскои, пришоль на свѣтъ, и показаль людемъ лице свое. Якуюжъ люде честь и якоє пошановане чинат Х[ристо]ви? Бют его по лицу за тоє, же ѡнъ показаль имъ лице свое»⁴⁴³.

Відтворення Ісусових мук набуває ще більшої гостроти, коли розповідається про Його пробитий списом бік, з якого витекли Кров і Вода. Галятовський переповідає старозавітну історію, як Мойсей випровадив воду зі скелі (2 М. 17, 6): «Гды оудариль Мовсей в камѣнь лѣскою, на тот час з камена вода вытекла»⁴⁴⁴. В основі закладено пояснення, де камінь – це Х[ристо]с, вода

⁴³⁹ Там само. С. 144.

⁴⁴⁰ Там само. С. 145.

⁴⁴¹ Там само. С. 146.

⁴⁴² Біда К. Йоаникія Галятовський і його «Ключъ Разумѣнія». Рим, 1975. С. LXXVII.

⁴⁴³ Ключ разумѣнія. С. 146.

⁴⁴⁴ Там само. С. 147.

– Його кров, а третій образ, хліба, символізує Тіло Спасителя: «ѡтожь теперь той хлѣбъ, Тѣло Х[ристо]во, розрізано Копією»⁴⁴⁵.

Зображення ран на руках Ісусових, пробитих цвяхами, супроводжується риторичними питаннями до Нього, у яких перша частина однакова: «чи за тое руки твои до кр[и]ста жида прибили?»⁴⁴⁶, а друга містить відповіді, де Христос Своїми руками створив увесь світ, тримає увесь світ випровадив євреїв з єгипетської неволі і погромив їхніх неприятелів.

Проповідник відтворює картину страждаючого Спасителя на хресті, Який, щоби взяти людей до неба: «ѡбидвѣ руки свои на кр[е]стѣ розпростер»⁴⁴⁷. Розпростерті руки Ісуса Христа є ознакою Його молитви до Бога Отця за грішних людей і символом неосяжного вмісту. Задля спасіння звичайний хрест – «знак ганьби і смерті, перетворюється на знак слави й життя»⁴⁴⁸. Вже на хресті Христовому вбачаємо наближення есхатологічного неба, під яким потрібно розуміти «духовне воскресле тіло Христа»⁴⁴⁹.

Тлумачення Святого Письма в духовному сенсі водночас містить реалістичні картини. Проповідник передає силу Ісуса Христа через Його здатність ходити по морю, на вітряних крилах і на хмарах. Звідси питання: «як же ч[е]л[овѣ]къ важилса прибіати до кр[и]ста ноги Х[ристо]вы? Которыи ходат по морю, на крылахъ вѣтри[н]ихъ, на облаках, и допчут аспидѡвъ, базилишкѡвъ, лвовѡвъ, и смоковѡвъ пекелныхъ», яке спонукає до моральної настанови – упокорюватись Христові і кланятись до Його ніг, бо «Х[ристо]с створене покориль челоѡвѣкови и под нѡги егѡ нахилиль»⁴⁵⁰.

У частинах відображається цілісність: «гладѣмо еше на все тѣло Х[ристо]во: ѡбачимо же все тѣло Х[ристо]во! бичами и розками збито, зранено, и ѡкривавлено: и жадногѡ члонку нѣмашь цѣлогѡ»⁴⁵¹. Риторичними

⁴⁴⁵ Там само. С. 148.

⁴⁴⁶ Там само.

⁴⁴⁷ Там само. С. 149.

⁴⁴⁸ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 226.

⁴⁴⁹ Там само. С. 172.

⁴⁵⁰ Ключ разумѣнія. С. 150.

⁴⁵¹ Там само. С. 151.

закликами, які переносять мучене Тіло Ісуса Христа в теперішній час, Йоаникій Галятовський намагається вплинути на емоції слухача/читача. «Афективна сила»⁴⁵² слугує пробудженням почуттів, щоб активізувати увагу на співпереживанні. При цьому проповідник порівнює Христа з Юлієм Цезарем, тьмою та коштовною завісою. Кажучи, що Юлій мав у своєму тілі двадцять три рани, а Ісусові Христові завдали п'ять тисяч чотириста сімдесят п'ять ран, кількість яких вражає, Галятовський зображує образ тьми: «як же не маєт тмитиса с[о]лнце затмилоса с[о]лнце справедливости Хр[ис]тось Збавитель нашъ, мѹками ѿкрутными?», і завіси: «якъ не маєть шарпатися Завѣса ц[е]рковнаа? Гды пошарпано коштовнѹю завѣсу, Тѣло Х[ристо]во, за которою завѣсою не могли жида видѣти Б[о]з[е]ства Х[ристо]вогѡ»⁴⁵³.

Якщо перше «Казання на Страсті Христові» містить відповідь щодо того, які муки завдали Ісусові, то друге репрезентує причинно-наслідковий зв'язок Сина Божого до спасіння вселюдського. Отже, для чого Він терпів? Обидва казання складені від предикаменту терпіння. В основі другого «Казання на Страсті Христові» Йоаникій Галятовський називає і пояснює шість причин: «для которыхъ великій боль в мѹках своихъ терпять Х[ристо]с»⁴⁵⁴.

1. Христос, будучи старшим, терпить від меншого. Перша причина наскрізь моралістична. Проповідник протиставляє батька синові, пана слугі й царя підданому, наголошуючи на силі старшого і служінні меншого. І навпаки, зневага й непокора викликають «великій боль»: «чи не великій ест боль ѡтцеви? Гды егѡ власный с[и]нъ зневажает, ласть, и забиваетъ»⁴⁵⁵. Побудована на антитезах, проповідь постійно тримає увагу слухача/читача, не даючи звернути зі шляху – провадить через муки Христові. Водночас Галятовський акцентує і на Божій могутності щодо людини: «Щожъ ест ч[е]л[о]вѣкъ противъ Б[о]га; то е що мѹха противъ орла, мровка противъ Лва, робакъ противъ

⁴⁵² Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. Київ, 2009. С. 53.

⁴⁵³ Ключ разумѣнія. С. 151.

⁴⁵⁴ Там само. С. 156.

⁴⁵⁵ Там само. С. 157.

слона, бо якъ орель муху, якъ Левъ мровку, якъ слонъ робака латво зотреть»⁴⁵⁶. Моральний сенс відкривається в настановах – відпускати гріхи так, як пробачив Ісус Христос на хресті, промовивши: «Отче, відпусти їм, – бо не знають, що чинять вони!» (Лк. 23, 34).

Наступні причини зворушують деталізованими описами терпіння й упокорення в муках Христа за Його добродійства, невинність, милосердя.

2. Проповідник повертається до Старого Завіту і пригадує про те, як Ісус Христос випровадив євреїв з єгипетської неволі, в якій вони перебували чотириста тридцять років, до землі обітованої (Вих. 12, 37–42). У контексті з'являються протиставлення злих вчинків євреїв у відповідь на добрі Христові. З них окреслюються образи *жовчі й оцту*: «затое же Х[ристо]с оборонил ихъ отъ рукъ непріятелских, кормитъ Х[рис]та жовчю, и поитъ оцтом», *шати* (одягу): «Обнажаютъ Х[рист]а з Шатъ за тоє, же Х[ристо]с здобиль ихъ шатамъ Пурпуровыми», *тернової корони*: «Кладутъ на Х[рис]та Корону тернову за тоє, же Х[ристо]с ихъ здобиль коронамъ золотыми», та *хреста*: «Прибиваютъ Х[рист]а на Кр[е]стъ за тоє, же ихъ Х[ристо]с промоваль на Маестатъ Кролевскій»⁴⁵⁷. Приклади засвідчують, що своє життя і смерть Ісус Христос присвятив іншим людям, усім без винятку: «Це буття-для-інших є вираженням Його найглибшої сутності, бо у цьому Він є персоніфікованою любов'ю Бога до людей»⁴⁵⁸.

3. Акцент на невинності: Ісус Христос невинний і терпить невинно. Розгорнута розповідь про Понтія Пілата, який на суді назвав Христа невинним, звертає увагу на тих, хто засудив Господа на смерть – євреях: «Щожъ жиды учинили? Почали волати: Кровь єго на насъ, и на чадах наших» (Мт. 27, 24–25).

4. Христос терпить за всі гріхи, які колись були, є зараз і будуть потім на світі. Ісус Христос милосердний, бо Він: «сам терпит за гріхи н[а]ши; же бысмо мы не терпѣли»; «сам умирает на Кр[е]стъ, же бысмо мы вѣчною смертію не

⁴⁵⁶ Там само. С. 157–158.

⁴⁵⁷ Там само. С. 160.

⁴⁵⁸ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 134.

умирали»⁴⁵⁹. Христос порівнюється з лікарем, який приготує ліки для хворих. Звідси сотеріологічна перспектива, зумовлена питанням: «Чи всі люди досягнуть неба?» – і відповіддю: не всі, а лише ті хворі, які стануть здоровими: «которые того лѣкарства заживають, и до ранъ своихъ прикладают»⁴⁶⁰. Отож тільки ті досягнуть Неба, хто вірить у Христа.

5. Проповідник співстраждає з Ісусом Христом, змальовуючи, жорстокі знущання євреїв над Його тілом, які насправді мучать ще й Його душу. Для підсилення ефекту, Йоаникій Галятовський покликається на історичних осіб, які характеризуються особливою жорстокістю. Серед них: римський імператор Доміціан, єгипетський король Птолемей, біблійний вавилонський король Валтасар, князь литовський Вітольд та ін. У порівнянні наголос падає на євреїв – жорстокіших над всіма наведеними тиранами, які завдали не одну муку, а різних: «Голову тернієм покололи: Рѹки и Ноги гвоздми пробили, Бокъ Копією отворили, и все Тѣло розками и бичами зранили, так и всю Пренайс[вя]тѣйшюю Кров з Тѣла Х[ристо]вого выточили»⁴⁶¹. А далі постає картина, де повсюди Христова кров. Автор кілька разів повторює: «повно Крові» і, розширюючи історичні межі, деталізує: «Повно Кр[о]ви Х[ристо]вои на столпѣ, на Кр[е]стѣ, на бичах, на розках, на Копіи, и на Коронѣ Терновой, повно Кр[о]ви Х[ристо]вои на рѹкахъ, на ногах, и на сѹкнах катовских»⁴⁶².

6. Остання причина – продовження попередньої, бо євреї прибили Ісуса на хресті між двома розбійниками. Звідси виринає ще одне пояснення Його мук – посередність або «золота середина»: Христос завжди посередині. Згадка Його дитинства, коли Пречиста Діва з Йосифом знайшли Ісуса в єрусалимській церкві посеред єврейських вчителів, переходить в іншу – події Воскресіння і воскреслого Христа посеред апостолів.

⁴⁵⁹ Ключ разумѣнія. С. 164.

⁴⁶⁰ Там само. С. 165.

⁴⁶¹ Там само. С. 167.

⁴⁶² Там само.

Причини, через які Ісус Христос терпить, дають усвідомлення того, що муки Христові тривають за межами історичного часу, тому що виникають і болять Йому за людські гріхи дотепер.

Проповіді на Страсті Христові Лазаря Барановича витворюють особливо хвилюючий сюжет Христових мук, у яких Він не маліє, а навпаки, звеличується. У збірці «Меч духовний» (1666 р.) Барановича є два «слова» «На Велику П'ятницю». Ці тексти густо всіяні символічними образами, що слугують немов «покрывом» «від сліпучого сьйва повноти Божого об'явлення»⁴⁶³, наближуючи водночас людську свідомість до розуміння духовного.

Точка перетину казань Йоаникія Галятовського та Лазаря Барановича – в емоційно-чуттєвому вияві. Олена Матушек назвала проповіді чернігівського письменника на Страсті Христові «найбільш емоційно насиченими текстами в книзі»⁴⁶⁴. Прикметно, що така емоційність допомагає якомога повніше відтворити образ Ісуса Христа, об'явленого в людській природі, за якою прихована Божа сутність.

У першому «Слові на С[трасті]: Великий П'ятокъ от Страстехъ Хр[и]стовыхъ» Лазар Баранович вибудовує образ Христа на основі алегорії доброго пастиря. Епіграф із новозавітної цитати: «Пастир добрий кладе життя власне за вівці» (Ів. 10, 11) стає обрамленням для подальшого викладу проповіді. На основі: Христос – Добрий Пастир, розростається образна сітка.

- Христос – Двері.

Порівняння взяте з тієї ж історії про Доброго Пастиря і скріплене цитатою: «Дверми къ Овцамъ Своимъ Х[ристо]с Пастыр Добрыи вииде»⁴⁶⁵; «Я – двері: коли через Мене хто ввійде, спасеться, і той ввійде та вийде, і пасовисько знайде» (Ів. 10, 9).

- Христос – другий Адам.

⁴⁶³ Брок С. Світле око: духовний світогляд святого Єфрема Сирійського. Львів, 2017. С. 51.

⁴⁶⁴ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 76.

⁴⁶⁵ Баранович Л. Меч духовний. Київ, 1666. Арк. 443.

Адам – перша вівця Доброго Пастиря: «пасущисѧ въ Раи, первомъ Вертоградѣ, см[е]рть вкуси». Образ Вертограду побудований на антитезах життя і смерті: «от Вертограда намъ см[е]рть, от Вертограда и Животъ»; троянди й терну: «въ мѣсто Чвѣтов, Рѡзги. Въ мѣсто Рѡж, Терніе». У Вертограді першому Адамові наблизився змій у Раю, а другому, Христу – Юда в Гетсиманському саду. Отже, Вертоград постає місцем спокуси і гріха.

Контекст підсилюється образом Христової крові, яка промовляє голосом: «Тамо бо гласъ Крове вопіющеѧ»⁴⁶⁶, і такою чистотою, «яко zde по истиннѣ от июдъ Кровію всѧ ѡчищаютьсѧ»⁴⁶⁷. Так прояснюється сотеріологічний сенс страсної дороги: «безъ сегѡ кровопролитіѧ не было бы ѡставленіѧ»⁴⁶⁸.

- Христос – Сонце. Ризи – Його світло.

Поряд з тим, увага Галятовського зосереджена на образах: темряви Страстей Христових: «въ мрацѣ каплющемъ дождь Проліаніѧ м[о]л[и]твы, и Пота яко каплей Крове, рызы же его не бѣлы, развѣ от ѡкропаеніѧ Потом крававым червлены»⁴⁶⁹; упавшого Ангела, який падає, не перестаючи величати Сина Божого: «Падаеть нашего ради востаніѧ»⁴⁷⁰; дорогоцінного бісеру – життя Христового, яке Юда продав за тридцять срібняків. Лазар Баранович допускає ймовірність відвернення зради, докоряючи: «не лучше ли бѣ Іудѣ, Х[рист]а держатисѧ всѣмъ с[е]рдцемъ, неже шеєю верва: «продаде животь, купи смерть»⁴⁷¹.

Мотиви смерті – сну: «Петръ иже умрѣти за Х[рист]а ѡбѣща, въ ѡбразѣ см[е]рти, въ спаніи сна»⁴⁷², і сліз як води: «Камен Петръ, егда изъ сегѡ камене потекѡша слезъ воды»⁴⁷³ – відкриваються в образі апостола Петра.

⁴⁶⁶ Там само. Арк. 444.

⁴⁶⁷ Там само. Арк. 445.

⁴⁶⁸ Там само. Арк. 445.

⁴⁶⁹ Там само.

⁴⁷⁰ Там само. Арк. 445зв.

⁴⁷¹ Там само. Арк. 446.

⁴⁷² Там само. Арк. 446.

⁴⁷³ Там само. Арк. 446зв.

- Христос – Камінь: «и из Самаго Камена Х[рист]а потекоша Источники Крове»⁴⁷⁴.

Порівняння опосередковане великою кількістю образних нашарувань і переходів. Аналогія Ісуса Христа з каменем стрімко переходить в інші, більш детальні. Зокрема, зіставлення Тіла Христового зі землею, покликаючись на Старий Завіт: «Орали були на Хребті моім плугатарі, поклали вони довгі борозни» (Пс. 128, 3), вибудовує образ землі-Плоті та терну, поверх землі: «И аще Земля Плоти твоєа Слове Б[о]жій, Земля в ней же бл[а]говолить еси жити, еси и Бл[а]га и Бл[а]гословенна: но яко и та верху себе *Терніє* носить»⁴⁷⁵.

Сконцентрованість на тілесности Ісуса приводить до інтерпретацій чотирьох кінців хреста, чотирьох стихій світу, які очистив Ісус Христос: землю, воду, вогонь, повітря та чотирьох рік – поту, сліз, крові й води.

Тему каменя Лазар Баранович продовжує в другому *Слові* на Страсті Христові. Тут Спаситель – дорогоцінний камінь: «каменіє распадеся. Многоцѣнный бо Камен Х[ристо]с, на Кр[е]стѣ от Гвоздїй и Копїа распадеся»⁴⁷⁶. Слово «розпадається» від одиничного апелює до множинного, тобто – до мотиву наслідування Христа, пронизує усю проповідь, починаючи з біблійного епіграфа: «Бо й Христос постраждав за нас, і залишив нам приклада, щоб ми пішли слідами Його» (1 Петр. 2, 21). Дорога Ісуса Хреста на Голготу, тягар хреста і терпіння мук – це шлях кожного, бо багато людей захоплюється Його чудами, але «мало хто йде слідом за неславою Його хреста»⁴⁷⁷.

Детальніше, ніж Йоаникій Галятовський, Лазар Баранович описує частини тіла Христа, які постраждали найбільше. Основна частина проповіді відкриває сенс Христових мук і людську співпричетність з ними. Добровільне прийняття Його страждань і смерти повідомляє про виняткову любов Спасителя до людей. І для підкреслення цього письменник повертається до

⁴⁷⁴ Там само. Арк. 448.

⁴⁷⁵ Там само. Арк. 448зв.

⁴⁷⁶ Там само. Арк. 455зв.

⁴⁷⁷ Кемпійський Тома. Наслідування Христа. Львів, 2015. С. 98.

Старого Завіту, зокрема до цитування Псалмів: «блаженна людина, що Господь їй гріха не залічить» (Пс. 31, 2); «Ти простір для мене робив у тісноті» (Пс. 4, 2) тощо.

Лазар Баранович детально зупиняється на оспівуванні Христових *очей*, порівнюючи їх зі сонцем: «Очи Г[оспод]ни на Нищагѡ призирающіи, заплыша кровію. Очи єгѡ свѣтлѣйшіи паче с[о]лнца, помрачишса»⁴⁷⁸; *вух*: «Сіи Уши, яже сѹт въ М[ол]л[и]твѹ Пр[а]в[е]дних»⁴⁷⁹; *вуст*, які розмовляють, зцілюючи: «яко Изліасѡ Бл[а]г[о]дѡтъ въ Устнах Г[о]с[по]дних»⁴⁸⁰; «у Твоїх устах розлита краса та добро» (Пс. 44, 3).

Змалювання ран Христових на руках, ногах, ребрах та у серці емоційно підсилюється порівнянням крові з водою і з дощем: «изліасѡ на Кр[е]стѣ кровію якѡ Вода, сей же Дождь бѣ Воленъ»⁴⁸¹. Тут Баранович трактує образи крові й води, які витікають із Каменя-Христа. Проповідник послідовно тлумачить їхнє спасенне значення для людини: «Кровь ѹбо на искупленіє наше, Воду же на измовеніє грѣхѡвъ»⁴⁸². А тоді зупиняється на таїнствах Хрещення і Євхаристії, тим самим акцентуючи на святости Христового Тіла: «Вода бо изавлаєт Таїну Кр[е]щ[е]на, єже начатком єс Ц[е]ркви и всѣх єѡ Тайн. Кров же ѡбразует Таїну Євхаристіи, яже всеконечным єс Совершенством Ц[е]ркви и всѣх єѡ Таин»⁴⁸³.

Подібну інтерпретацію спостерігаємо в Галятовського, де спочатку проповідник говорить про камінь: «ѡтомъ в той камень оударено копією, и вышла з негѡ Кровь и вода», а потім переходить до Христа – образу Бога Отця, з Якого: «Кровь и Вода выплынула»⁴⁸⁴. Цікаво, що обидва письменники розвивають одну тему, йдучи різними шляхами. Лазар Баранович, подаючи складні уподібнення, відразу пояснює їхній сенс. Натомість тлумачення

⁴⁷⁸ Баранович Л. Меч духовный. Київ, 1666. Арк. 458.

⁴⁷⁹ Там само. Арк. 458зв.

⁴⁸⁰ Там само. Арк. 459.

⁴⁸¹ Там само. Арк. 460.

⁴⁸² Там само. Арк. 461зв.

⁴⁸³ Там само. Арк. 462.

⁴⁸⁴ Ключ разумѣнія. С. 147.

Йоаникія Галятовського не таке «відкрите», але ключові образи – каменя, води і крові, відсилають до їхніх відповідників. Автор залишає реципієнту просторовість уяви, що «живить людину, змушує її діяти»⁴⁸⁵.

Страсті Христові творять особливо драматичний образ Ісуса Христа. Варто відзначити, що у проповідях на Страсті Христові Йоаникія Галятовського й Лазаря Барановича міститься чимало знаків-провісників Воскресіння. Один з них – відкриті гроби, що нагадують про «особливий знак»⁴⁸⁶ порожнього гробу. В Галятовського питання: «якъ не мають отворатисѧ гробы?» – супроводжується новозавітною цитатою: «відчиняє, і ніхто не зачинить, що Він зачиняє, – і ніхто не відчинить» (Об. 3, 7). Образ відкритих гробів втілюється в дії, а саме – зі вставанням: «якъ не мають вставати м[е]ртвыи, гды межи м[е]ртвыми знайдуетсѧ той, который мовиль: «Азь єсмь воскр[е]с[і]ниє и животь»⁴⁸⁷. Схожий контекст є в Барановича: «Гробы отверзѡнаса, егда сей иже обладаше Гробами, воскр[е]шаѧ от нихъ м[е]ртвыѧ, Самъ яко єдинъ от м[е]ртвыхъ въ Гробѣ положен»⁴⁸⁸. В обох випадках прояснюється есхатологічна перспектива Царства Божого, яке уможлиблюється лише після мук і смерті Ісуса Христа: «Плач Христа на землі уможливлєє сміх відкупленої людини в небі»⁴⁸⁹.

Отже, проповіді на Страсті Христові Йоаникія Галятовського та Лазаря Барановича містять як спільні барокові образи і мотиви, так і авторські, виявлені в емоційній парадигмі їхніх творів. Баранович у своїх текстах вживає велику кількість різноманітних алегорій та біблійних цитат, якими всіяні сторінки його повчань. Найчастіше проповідник цитує Псалми та Євангеліє від Матвія, звідки й черпає образи.

⁴⁸⁵ Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів, 2007. С. 8.

⁴⁸⁶ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 143.

⁴⁸⁷ Ключ разумѣнія. С. 152.

⁴⁸⁸ Баранович Л. Меч духовный. Київ, 1666. Арк. 455зв.

⁴⁸⁹ Ісіченко І., архієп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 416.

Мотив терпіння у проповідях Галятовського спирається на співпереживання мук Христових. Автор майже не вживає парадоксальних метафор і складних алегорій. Його казання на Страсті Христові є винятково «простими»: автор немов навмисно маліє перед Христом, тоді як «Слова» Барановича, навпаки, розростаються у складну систему концептів та образів.

Кожен із них виявляє індивідуальний творчий підхід у тлумаченні Святого Письма. Авторський стиль виростає на ґрунті традиції, яка в свою чергу є досить різноманітна, а також літературного таланту. Барокові проповідники по різному розгортають традицію, перебуваючи всередині неї. Йоаникій Галятовський – майстерний логік-схоласт, у проповідях якого увиразнює твердження Августина, Ансельма Кентерберійського, «*Intellege, ut credas; crede ut intelligas*» (зрозумій, щоб повірити і вір, щоб зрозуміти).

Натомість у Лазаря Барановича, за надмірною густотою риторичних фігур, простежується вплив візантійської традиції. Стиль проповідей чернігівського владики, з одного боку, зумовлений каноном, «як сукупністю правил й обмежень, які пропонувала православна церква»⁴⁹⁰. А з іншого – дотриманням барокових засад поетики, риторики й гомілетики.

Текстотворення в проповідях Галятовського від мотиву терпіння накидає на почуття слухача/читача співпереживання мук Христових. Автор майже не вживає парадоксальних метафор і складних алегорій. Драматично-чуттєвий, але стриманий, насичений концептами, але без надмірної пишноти стиль його казань на Страсті Христові – наскрізь антитетичний. У цих проповідях проглядається інший бік творення Йоаникія Галятовського як проповідника і як письменника.

⁴⁹⁰ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 305.

2.3.3. Йоаникій Галятовський і Дмитрій Туптало: точки перетину й розходження

Контекст української барокової проповіді не повний без постаті святого Дмитрія Туптала, проповіді якого зі збірника «Руно орошенное» (1680 р.) відкривають неповторний бароковий світогляд в авторській інтерпретації.

Джованна Броджі-Беркофф простежує у творах Туптала зв'язки з проповідями Галятовського: «типово київський синкретизм» західних впливів, прищеплених «на слов'янсько-візантійську традицію»⁴⁹¹. Проте, чи справді, як вважає Броджі-Беркофф, між двома культурними горизонтами переважає західний вплив? Адже стиль його проповідей відображає подібність з ранньобароковим проповідництвом, зокрема з Кирилом Ставровецьким, а подекуди навіть з манерою Кирила Турівського.

Натомість деякі спільні факти життя Дмитрія Туптала з Йоаникієм Галятовським, освітньо-духовні осередки Києва та Чернігова, суголосність книги «Руно орошенное» Туптала (перша редакція вийшла під назвою – «Чуда Дѣвы Марии») та збірок чуд Пресвятої Богородиці «Небо нове» і «Скарбница потребная» Галятовського – не зближує їхніх стильових манер проповідування.

Ще більше, тексти збірки «Руно орошенное» важко назвати традиційними бароковими проповідями, особливо, якщо розглядати їх у колі могилянських проповідників: Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича. Наскрізним мотивом книги Туптала є чуда Іллінсько-Чернігівського образу Богородиці, структурно-композиційні особливості якої, добір ілюстративного матеріалу, цитування та способи тлумачення Святого Письма – суттєво відрізняються від проповідей Йоаникія Галятовського. Втім Дмитрій Туптало читав і цитував твори Галятовського. За спостереженнями Наталі Яковенко, у «Руні орошенному» за 1697 р. дослівно

⁴⁹¹ Броджі-Беркофф Дж. Чи існує канон українського літературного бароко? *Український гуманітарний огляд*. № 16–17. 2012. С. 40.

подано «бесіду» Макарія Великого з демоном з книги «Боги поганські» Йоаникія Галятовського, щоправда, без зазначення авторства та в перекладі церковнослов'янською мовою⁴⁹².

Композиція проповідей Туптала значно відрізняється від моделі, прописаної у «Науці албо способі зложення казання», у якій Галятовський розділяє казання на три частини: ексордіум, нарацію й конклюдію. Цієї структури дотримувалися Антоній Радивилівський та Лазар Баранович.

Загалом «Руно орошенное» нараховує понад два десятки проповідей або як називає їх сам автор – «Роси»: «Роса любові», «Роса захисту», «Роса зцілення», «Роса позбавлення від сліз», «Роса милосердя» тощо. Символіка *роси* благодаті, що спадає на *руно*⁴⁹³, архаїчно закодована у старозавітні тексти, продукуючи додаткові значення в деталізаціях. Центром цієї образності є «роса сліз» – «сила сліз Маріїних»⁴⁹⁴, бо, за Димитрієм Тупталом, «слезы то сүт яснымъ любве показаніємъ»⁴⁹⁵ і, що важливо: «слезы во радост премѣнишисѧ»⁴⁹⁶.

Кожна «Роса» Д. Туптала складається з біблійної цитати-епіграфа й чотирьох частин – невеликий вступ, в основі якого лежить чудо ікони Пресвятої Богородиці, «Беседа», «Нравоучение», «Прилог». Чуда подані зі зазначенням реальних місць, дат, імен та людей. У «Росі любові» вступ із присвятою наставника Димитрія Туптала – Лазареві Барановичу.

«Бесіда» пояснює причину сліз Пречистої Діви, біблійні приклади зцілення слізьми та моральний сенс тлумачення: «Як життя тіла – душа, так життя душі – Бог, і як тіло без душі мертво, так душа без Бога»⁴⁹⁷. Пресвята Богородиця наближує людину до спасіння, бо «плаче над нами як над ледь

⁴⁹² Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. С. 93.

⁴⁹³ Ісиченко І., архієп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 262

⁴⁹⁴ Туптало Д. Руно орошенное. Вид. – 2-е., Чернігів 1689. Арк. 9.

⁴⁹⁵ Там само. Арк. 2.

⁴⁹⁶ Там само. Арк. 5зв.

⁴⁹⁷ Там само. Арк. 8.

живими або зовсім померлими. Мати Життя не хоче бачити нас мертвими, але живими»⁴⁹⁸.

Третя частина, «Повчання», має міметичний характер і прочитується через катарсис плачу. Зауважуючи, що «очищення без плачу не буває», Туптало проводить аналогію між тканиною й душею людини: «Не можеш чорної тканини вибілити без води. Так і гріхів не омити без теплих сліз»⁴⁹⁹. Аналогія між голубиними очима і Христовими, містить пояснення про палестинських голубів: «Його очі, немов голубки над джерелами водними» (Пісн. 5, 12).

Розмаїття риторичних прийомів насичують текст властивою для барокової естетики «духовною експресією»⁵⁰⁰, що прочитується в риторичних питаннях: «мірґ сей єсть оудоль плачевный, то како в немґ смѣатисѧ?»⁵⁰¹; порівняннях: «не можеш плати черна оубѣлити без воды, такѧ ни грѣховѧ без слезѧ теплыхѧ»⁵⁰²; зверненнях до слухача/читача: «ѡбаче послушайте мене, азѧ вамѧ покажу врачевницу, могущую и мертвыѧ цѣлити и воскрешати»⁵⁰³.

Риторика підсилюється поетичними вставками, поданими на початку останньої частини проповіді «Прилогъ». «Роса любові» містить такий вірш:

«З дожда сѣмена растуть, з росы маргарита,

З плача радѡсть, плачущим зде, та в н[е]бѣ скрита»⁵⁰⁴.

З «Роси воскресіння»:

«Кающагосѧ Б[о]гѧ готовѧ прощати.

Но на се Єгѡ оумолаєть м[а]ти»⁵⁰⁵.

Закінчується збірка проповіддю «Роса воскресіння».

Слід зауважити, що поряд із мотивом плачу, у проповідях Туптала наскрізним стає образ очей – тілесних і душевних, які він пояснює на прикладі

⁴⁹⁸ Там само. Арк. 9.

⁴⁹⁹ Там само. Арк. 10.

⁵⁰⁰ Дмитро Туптало. «Руно орошенное» (Підготовка тексту, передмова та коментарі Олександра Тарасенка). *Сіверянський літопис*. 2009, № 2–3. С. 32.

⁵⁰¹ Туптало Дмитро. Руно орошенное. Вид. 2-е. Чернігів, 1689. Арк. 3.

⁵⁰² Там само. Арк. 3зв.

⁵⁰³ Там само. Арк. 9бзв.

⁵⁰⁴ Там само. Арк. 4зв.

⁵⁰⁵ Там само. Арк. 99.

сліпоти в «Росі захисту», наголошуючи на важливості душевного зору: «Да д[у]шевними слѣпы суще очима, и тѣлесными не узрат Иконы М[а]т[е]ре Б[о]жїа, на ню же мы взирающе, яко истинную самую зрим Б[огороди]цу»⁵⁰⁶. У «Росі позбавлення від сліз» Дмитрій Туптало детальніше розвиває тему про «дві сліпоти», підкреслюючи, що душевна сліпота гірша за тілесну, торкається питання самопізнання: «Слѣпота же д[у]шевнаа ест непознаніє себе»⁵⁰⁷. «Душевні очі» людини Туптало прирівнює до ангельських: «да наоучишися глубины смаренїа неоудов зримаго и а[н]г[е]лскими очима»⁵⁰⁸. Поруч з'являється тлумачення очей Пречистої Діви, наповнених животворною силою богомислення: «очи твои призрѣше на ма сотвориста ма птенца, да доста бо ми крылѣ ко лѣтанію Б[о]гомислному». Метафори птаха і крил виявляють піднесення земної мудрості через богомислення: «Ибо на него же призрит М[а]ріа, аще и ползашше по земли, земнаа мудроствуа, сей исправлса воперитса, и возлети високо Б[о]гомышленїем»⁵⁰⁹.

У Йоаникія Галятовського бачення «душевними очима» цілком позачасове: «Православныи хр[и]стіане, обернѣмо и мы тепер ѿчи свои д[у]шеаныи Іер[у]с[а]лимь, ѿбачимо там южѣ не на повѣтру, але на земли войско жолнѣровѣ Пѣлатовихѣ»⁵¹⁰, та надприродне: «будут теды с[вя]тыи Б[ог]а видѣти не на семѣ але на оном свѣтѣ; не телесными але д[у]шевными очима»⁵¹¹.

Ключовий у «Руні орошенном» образ Пречистої Діви проходить через усі проповіді: «Пр[е]чистаа Д[ѣ]ва ест и Книга, и пр[е]м[у]дрост[т], и предводител»⁵¹²; «не безумїем но цѣломудрїем оупоает, вино вечеродащес д[ѣ]вы»⁵¹³, «бл[а]года[ть] Пр[е]чис[то]и Д[ѣ]вы ѿт Иконы еа чудеснѣ

⁵⁰⁶ Там само. Арк. 6.

⁵⁰⁷ Там само. Арк. 34.

⁵⁰⁸ Там само. Арк. 263в.

⁵⁰⁹ Там само. Арк. 87.

⁵¹⁰ Ключ разумѣнія. С. 155.

⁵¹¹ Там само. С. 284.

⁵¹² Туптало Д. Руно орошенное. Вид. 2-е., Чернігів 1689. Арк. 26.

⁵¹³ Там само. Арк. 27.

истѣкающую, то н[а]ша радос[т], то н[а]ше вино»⁵¹⁴ тощо. У метафорі дверей Димитрій Туптало, як і Йоаникій Галятовський, передають парадоксальне материнство Пречистої Богородиці, через яку, за словами Галятовського, як через двері, Христос прийшов з Неба на землю⁵¹⁵. А Туптало виявляє подивування у риторичних питаннях до Пресвятої Діви: «Затворенна ты къ испытанію, како и Д[ѣ]вою пребываеш, и родит возмогла еси? Сими дверми нѣст входат: Радуйса свѣт неизреченно родившаа... да всяк хотей твоего м[и]л[о]с[е]рдїа дверми виїдет, и изыйдет, и пажить ѡбращеть»⁵¹⁶.

Наближення між Димитрієм Тупталом і Йоаникієм Галятовським спостерігається в темі Страстей, де найповніше відкривається сотеріологічна семантика тіла Христового. Співпереживання у великодній вірі є особливим моментом тлумачення проповідників, які в усвідомленні того, що треба вийти поза межі «абсолютної випадковості світу»⁵¹⁷, відкривають перспективу «символічної зустрічі з воскреслим Христом»⁵¹⁸.

Муки Христові Димитрій Туптало описує в «Росі Воскресіння», поєднуючи раціональне сприйняття з емоційно-чуттєвим: «Зрашеса. ѡтверзоша же са язвы мл[а]д[ен]цу в Рукахъ, Ногахъ, и в Боку. и течаше кровь ѡт язвъ потоками яко же на Кр[е]стѣ. се вида паде ѡт страха и возопи: ѡ Г[о]сп[о]же! ктѡ се сотвори; ѡтвѣща Б[огоро]д[и]ца: ты и прочїи грѣшници, иже паки распинаете С[и]на моего грѣхами яко же Юдее»⁵¹⁹.

Картина опису мук Христових нагадує «Казаня на Страсті Христові» Йоаникія Галятовського, де він детально описує кожную частину зраненого Христового тіла: голову з терновим вінцем; побите лице: «Чи не страшножь ч[е]л[о]вѣковѣ бити Хр[и]ста по Лицу? ѡт которого лица горы якъ воскъ топнѣють? перед которым Н[е]бо и земля оутѣкають? И на которое лице

⁵¹⁴ Там само. Арк. 32.

⁵¹⁵ Ключ разумѣнія. С. 430.

⁵¹⁶ Туптало Д. Руно орошенное. Вид. 2-е. Чернігів, 1689. Арк. 17.

⁵¹⁷ Мондін Б. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика. Жовква, 2010. С. 8.

⁵¹⁸ Ісіченко І., архиеп. Золотоустий поліщук. *Турівський Кирило. Молитви і повчання*. Львів, 2021. С. 17.

⁵¹⁹ Туптало Д. Руно орошенное. Вид. 2-е. Чернігів, 1689. Арк. 99зв.

несмѣють Серафими гладѣти, и крилами лица своа закрывають?»⁵²⁰; пробитий списом бік Христовий, з якого витекли Кров і Вода; руки, розпростерті на хресті: «чи за тоє рѹки твои до кр[и]ста жиды прибили? Же ты в рѹках своих держишь весь свѣт»⁵²¹; ноги, «як же ч[е]л[овѣ]къ важилса прибіати до кр[и]ста ноги Х[ристо]вы? Которыи ходат по морѹ, на крылахъ вѣтри[н]ихъ, на облаках, и допчут аспидѡвъ, базилишкѡвъ, лвоѡвъ, и смоковъ пекелныхъ»⁵²². Ідея «безпосередньої участі»⁵²³ у співпереживанні проходить і через «Казання на Воскресіння Христове», де Галятовський зазначає: «І тепер розпинають Христа усі грішні»; «і тепер капає кров з дерева»⁵²⁴.

Художня дійсність проповідей на Страсті Димитрія Туптала і Йоаникія Галятовського репрезентує «тут буття» у співпереживанні мук Христових на рівні «стратотерпної риторики»⁵²⁵. Тим часом, як Галятовський пише «від себе», суб'єктивно, то в Туптала існують два горизонти сприйняття: автор і Пресвята Діва. І картина Страстей відчитується через «плач» Богородиці. Мотив плачу Пресвятої Богородиці у Туптала нагадує стиль Кирила Турівського, котрий у розповіді зі «Слова в неділю третю по Пасці» про те, як Марія з апостолом Іваном стояла перед хрестом і «з болю серця гірко ридала, так кажучи: «Творіння співчуває мені Сину, бачачи, як вбили Тебе без правди. Горе мені, Дитино моя, Світе і Творче всього живого! Як плакатиму нині за Тобою?»⁵²⁶, подає зворушливий плач Марії. І в Кирила Транквіліона Ставровецького у «Повчанні у Святу Велику П'ятницю» увиразнюється два рівні комунікації, коли автор детально описує плач Пречистої Диви Марії біля розіп'ятого Ісуса Христа: «дивлячись на рани Його болючі, у жалоцях материнських серцем зранювалася і з розчуленням почала говорити: «О сину

⁵²⁰ Ключ разумѣнія. С. 146.

⁵²¹ Там само. С. 148.

⁵²² Там само. С. 150.

⁵²³ Криса Б. Різдвяні та великодні вірші в українській поезії XVII – XVIII ст. *Записки НТШ. – Т. ССХХІ : Праці філологічної секції*. Львів, 1990. С. 41.

⁵²⁴ Ключ разумѣнія. С. 185.

⁵²⁵ Криса Б. Різдвяні та великодні вірші в українській поезії XVII – XVIII ст. *Записки НТШ. – Т. ССХХІ : Праці філологічної секції*. Львів, 1990. С. 41.

⁵²⁶ Турівський К. Молитви і повчання. Львів, 2021. С. 100–101.

мій любий і Боже мій дивний, зберіг Ти народжування моє без болю материнського, але нині на душу мою смутну і серце заплакане найшов біль, від віку нечуваний. Почуйте, небеса, зрозумій, земле, слова уст моїх заплаканих! Ти ж, усяке творіння розумне, нині ридай зі мною, через велику образу і ганебну смерть Сина мого єдинородного...»⁵²⁷.

Тлумачення образу Пресвятої Діви в «Руні орошенном» Димитрія Туптала подекуди виявляє подібність з повчаннями Кирила Ставровецького та з богородичним циклом казань «Ключа розуміння» Йоаникія Галятовського. Наприклад, обидва проповідники зображують Діву Марію небесною Царицею. У «Казанні на Благовіщення Пресвятої Богородиці» Галятовський описує дев'ять ангельських хорів, на кожному з яких має місце Богородиця, але, водночас: «Маєт Преч[и]стаа Д[ѣ]ва мѣсце в н[е]бѣ з пренас[вя]тѣйшою Тро[ї]цею вишше всѣхъ людей с[вя]тыхъ, и вишше всѣхъ А[н]гг[е]ловъ»⁵²⁸. І Димитрій Туптало пише про найвище місце Пречистої Діви в небесній ієрархії: «Но кто посредѣ таковыхъ Воинскихъ соборовъ достоинъ быти вождемъ? Никто же ниточію Пр[ечи]стаа Д[ѣ]ва М[а]ріа, сею оумолѣмъ да посредѣ полка м[о]л[и]т[о]венниковъ и[н]шихъ изволитъ Воеводою быти. Та бѣ достойна началствовати всѣми, А[н]гг[е]ловъ вишшаа, Пр[о]р[о]ковъ чиснѣйшаа, Ап[о]столовъ болшаа, М[у]чин[и]ковъ Дѣвственниковъ достойнѣйшаа, Пр[е]п[о]д[о]бныхъ, Пр[а]в[ѣ]дныхъ, и всѣхъ с[вя]тыхъ с[вя]тѣйшаа»⁵²⁹.

У Йоаникія Галятовського та Димитрія Туптала можна віднайти подібні моменти тлумачення Святого Письма в образі Богородиці, у спасенному трактуванні та співпереживанні Страстей Христових тощо, які радше стають поодинокими спробами наближення. Оскільки стильова манера проповідей «Руна орошенного» демонструє відмінності від казань збірки «Ключ розуміння» та від того теоретичного дискурсу, який Галятовський прописує у своїй «Науці». Ці розбіжності прочитуються вже у герменевтичній

⁵²⁷ Кирило Транквіліон Ставровецький. Учителъне Євангеліє. Львів, 2014. С. 161.

⁵²⁸ Ключ розумѣнія. С. 445.

⁵²⁹ Туптало Д. Руно орошенное. Вид. 2-е. Чернігів, 1689. Арк. 51зв.

перспективі: в Йоаникія переважає духовний сенс, а в Туптала – найчастіше буквальний у поєднанні з алегоричним; у характері барокової риторики, а також у структурно-композиційних особливостях їхніх творів.

2.2.4. Дорога духовного зростання в проповідях Йоаникія Галятовського та Стефана Яворського

Канон київського барокового проповідництва важко уявити без Стефана Яворського – студента та професора Києво-Могилянської академії та автора курсів риторики й філософії.

Умовно його творчість можна розмежувати на два періоди – київський та московський, проте: «за часів свого перебування у Росії Яворський не написав жодного панегірика у тому стилі, в якому колись писав на честь Мазепи та Варлаама Ясинського»⁵³⁰. Прикметно, що перший надрукований твір Стефана Яворського – це об'ємна проповідь «Виноград Христов» (Чернігів, 1698 р.), виголошена перед Іваном Мазепою, а згодом містить письмову присвяту гетьманові. Названу проповідь Яворського розглянемо разом із «Казанням на Вознесіння Господнє» Йоаникія Галятовського, на основі семантичної подібності текстів, яка постає у тлумаченнях духовної дороги піднесення: «єдино правильна дорога до «спасіння» і осягнення щастя – це дорога чесноти»⁵³¹. Автори торкаються теми моральних чеснот, розуміння яких конкретизують та візуалізують у перспективі барокової риторики.

Проповідь «Виноград Христов» Стефана Яворського видана окремою книжечкою у Чернігові 1698 року з передмовою та ілюстраціями, автором яких був гравер Федор А. Повна назва проповіді зазначена на початку книжки: «Виноградъ х[ристо]въ в нем же лѣторасль єдина ѿ трех сї єсть. Брак чесный єдин ѿ трех чинѡв д[ѣ]вствующихъ, вдовствующих, и сѹпружныхъ, в ч[е]сть

⁵³⁰ Броджі-Беркофф Дж. *Чи існує канон українського літературного бароко? Український гуманітарний огляд.* № 16–17. 2012. С. 42.

⁵³¹ Мондін Б. *Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика.* Жовква. 2010. С. 68.

Б[о]гу въ Тро[й]ци с[вя]той покланяемому, обрѣтающихся»⁵³². Цими трьома галузками виноград підносить потрійний плід Пресвятій Трійці, оскільки коренем цих галузок є Христос: «Лѣтораслей Корень есть самъ Х[ристо]с»⁵³³. У передмові автор характеризує проповідь як «весѣлноє Казанє», а свою творчість – богонатхненною.

Композиція Стефана Яворського відображає кілька рівнів інтерпретації, в основі якої тлумачення трьох виноградних галузок, які ведуть до неба. За основу взято сон чашника єгипетського царя про виноградний кущ із трьома галузками, які розцвіли й дозріли. За відгадкою Йосипа, за якою три виноградних галузки це три дні (1М. 40: 1–13). А втім, проповідь «Виноград Христов» тлумачить галузки винограду в іншому семантичному полі. Інтерпретація відкриває відомий бароковий сюжет піднесення до Бога. Яворський також згадує про інше, алегоричне розуміння сну Отців Церкви – Афанасія та Епіфанія, які трактують виноград як Церкву. Модель тлумачення Стефана Яворського поєднує усі три духовні сенси, але центральним, як і в Йоаникія Галятовського, залишається анагогічний.

Перша «Лѣторасль дѣвствующихъ»⁵³⁴ підносить людину на «Гору Небесну» чистотою: «ѿ Прекраснаѿ Н[е]бо ѿсажающаѿ Дѣвствующихъ Лѣторасли, самыхъ А[н]гг[е]ловъ выотою своєю превосходѣщаѿ»⁵³⁵. Друга «Лѣторасль Вдовствующихъ», як і попередня, наповняє Небо, а не землю. А третя «Лѣторасль Малженствующихъ»⁵³⁶ наповняє і Небо, і землю. Стефан Яворський тлумачить третю галузку винограду в духовному вимірі як «шлюб небесний» та духовний «союз любови». Інтерпретація третьої галузки – найбільша за обсягом. Автор пояснює духовний шлюб через таємниці подружжя – Сакраменти (початку, місця, тривалости, матеріальної почеси та ін.), духовні шлюби Христа (з людською натурою, з Церквою, з благочестивою

⁵³² Яворський С. Виноград Христов. Чернігів, 1698.

⁵³³ Там само. Арк. 6зв.

⁵³⁴ Там само. Арк. 2зв.

⁵³⁵ Там само. Арк. 3.

⁵³⁶ Там само. Арк. 4зв.

душею) та «пожитки» Пречистої Богородиці (мир, духовну радість, творення Божої волі – богорозуміння).

У «Казанні на Вознесіння Господнє» Йоаникія Галятовського духовна дорога до неба зображена у вигляді драбини з трьома щаблями – віри, надії й любови. Новозавітний епіграф до проповіді: «Той Ісус, що вознісся на небо від вас, прийде так, як бачили ви, як ішов Він на небо» (Дії 1, 11) – пояснено старозавітною цитатою на початку тексту: «І снилось йому, – ось драбина поставлена на землі, а верх сягав її аж до неба. І ось Анголи Божі виходили й сходили по ній» (1М. 28, 12). Відтак, ядро цього сюжету – сон Якова. Черпаючи теми зі снів, які поєднують у собі метафоричне чудесне та пророче, проповідники подають схожі інтерпретації.

Увага в казанні Галятовського актуалізується на метафорі *драбини*, що має два значення:

1) рід Христовий: «бо якъ в драбинѣ найдуются rozmaityи стопнѣ, такъ в родѣ Хр[ис]товомъ: ведлугъ натурѣ ч[е]л[о]вѣчои, найдуются люде стану rozmaитого, найдуются Царѣ, Прор[о]ки, с[вя]щенники и Патріархи старозаконнии»⁵³⁷.

2) Пречисту Діву: «бо през неи, якъ през драбину Х[ристо]с с[ы]нъ Б[о]жій зступиль з Н[е]ба на землю, а яко в драбинѣ найдуются стопнѣ rozmaityи, так Пр[е]ч[ис]таѣ Дѣва мѣла в с[е]рдци своем цноты rozmaityи, коториѣ стопнами называют»⁵³⁸.

Семантичне навантаження образу драбини відкривається послідовно упродовж усієї наративної частини проповіді. Драбина символізує шлях зі землі до неба через три ступені.

Перший ступінь – *віра*, без якої, за словами Галятовського, людина не може сподобатися Богу. Водночас проповідник акцентує на добрих вчинках: «Бо як тіло без духа мертво, так і віра без діл – мертва» (Як. 2, 26), – які повинні

⁵³⁷ Ключ разумѣнія. С. 205.

⁵³⁸ Там само. С. 205–206.

виконуватись у вірі: «учинки добрыи без вѣры нѣчого не важать» (на прикладі євреїв*)⁵³⁹. Трактування добрих вчинків у вірі переносить увагу на поняття доброти, як «найвищої досконалості»⁵⁴⁰, тобто тієї чесноти, яка не допускає зла. Молитва, піст, поклони, милостиня спрямовані на те, щоб «тримати кожную людину в духовній напрузі та спрямовувати на шлях вдосконалення»⁵⁴¹. Отож, ступінь віри – це життя з Христом і в Христі.

Повернення до Старого Завіту, де перед народженням Ісуса Христа люди поділялись на поган і тих християн, які були від початку створення світу – наближає до віри перших людей: Адама, Ноя, Лота, Мелхіседека, а також пророків Авраама, Ісаака, Якова, Мойсея, Єзекеїла, Даниїла, які вірили та пророкували Христовий прихід. Звідси виринають слова Святого Августина: «вірити в те, чого не доведеш»⁵⁴².

Тема позагробного життя розгортається в описі дохристиянського пекла, що було неоднакове для всіх. На той час усі люди після смерті, йшли до пекла, яке мало два місця: «геену огненну», де погани терпіли муки, та «отхланю пекельною» або «Авраамове лоно», де християни жодних мук не терпіли: «тылко Б[о]га невидѣли»⁵⁴³. Віра святих Отців, які там перебували, запалилась радістю від новини про народження Христа й про те, що Він ступить до пекла, щоб випровадити їх із темряви. Йоаникій Галятовський пригадує біблійну історію Стрітіння праведного Симеона з новонародженим Ісусом Христом (Лк. 2: 21–35). Продовженням цього сюжету є апокрифічний епізод, коли після зустрічі з Сином Божим, старець Симеон приходить до пекла і з піднесенням розповідає Отцям про те, «же ѿнь самъ Х[рист]а маленькоѡ видѣл, и держаль єѡ на рукахъ своіхъ в ц[е]ркві Іер[уса]лимской»⁵⁴⁴.

* Євреї хоч і роблять добрі вчинки: постять, моляться Богу, б'ють поклони, дають милостиню вбогим, але не вірять у Христа, тому не можуть досягнути спасіння.

⁵³⁹ Там само. С. 207–208.

⁵⁴⁰ Св. Тома з Аквіну. Сума теології. Львів, 2011. С. 63.

⁵⁴¹ Яковина О. Метафізика в поезії: Україна XVII століття. Львів, 2010. С. 113.

⁵⁴² Святий Августин. Сповідь. Харків, 2011. С. 117.

⁵⁴³ Ключ разумѣнія. С. 209.

⁵⁴⁴ Там само. С. 210.

Наступна звістка, яка ще більше наблизила Христовий прихід до пекла і зміцнила віру на звільнення усіх, хто там був – відбулася по смерті Івана Хрестителя (Мт. 14: 1–12). Він сповістив, що бачив Христа в тридцятилітньому віці та хрестив Його у річці Йордан. Це ще більше підтверджує сенс їхньої віри, у чеканні.

Події у «Казанні на Вознесіння Господнє» Йоаникія Галятовського відтворено з погляду хронологічно-динамічної послідовності: «потымъ гды оумерь Х[ристо]с на Кр[е]стѣ, за грѣхи наши, на той час д[у]ша Х[ристо]ва зступила до пекла»⁵⁴⁵. Сотеріологічний сенс третього дня виходу Христа з пекла разом із душами святих отців, що є Його Воскресінням, повідомляє і про земний Рай у контексті Христової мандрівки до Бога Отця: «и впровадил ихъ до Раю земногѡ, где были з Х[ристо]мъ презъ чтыридесать дній, ажъ до Вознесенїа Х[ристо]ва»⁵⁴⁶. У піднесенні на Небо Христос взяв зі собою душі святих.

Розрізнення християн до і після народження Христа, супроводжується цитатою: «багато пророків і царів бажали побачити, що бачите ви, – та й не бачили, і почути, що чуєте ви, – і не чули!» (Лк. 10: 24). Згадуються також погани, яких Христос не звільнив з пекельних мук.

Другий ступінь духовної драбини до неба – *надія*. Перебуваючи посередині в охороні віри, з одного боку, і любові, з іншого – надія обопільно перебирає на себе якості сусідніх чеснот. Як наслідок, формується «образ нашої мислі»⁵⁴⁷, який виявляється у властивостях до певної дії, спочатку пасивної – покладати надію.

Проповідник запитує: «В ким же маємо надѣю покладат?»⁵⁴⁸. Проте у відповіді затримує увагу на тому, у кому/чому не потрібно надії покладати: людині, багатстві, зброї, власній силі. Кожне твердження аргументовано

⁵⁴⁵ Там само. С. 210.

⁵⁴⁶ Там само. С. 211.

⁵⁴⁷ Бонавентура. Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я. Львів, 2014. С. 49.

⁵⁴⁸ Ключ розум'я. С. 212.

цитатою зі Псалмів: «Не надѣйтеся на княза и на сыны ч[е]л[овѣ]ч[ес]кіа, в них же нѣсть сп[а]с[е]ніа»⁵⁴⁹. І лише після всіх прикладів – відповідь: «покладаймо надѣю свою в єдином Б[о]гу»⁵⁵⁰. Бог як відповідь на запитання, яке крізь моральні чесноти, в кінцевому підсумку, відображає нескінченне⁵⁵¹: «Мѣймо такую надѣю, же будемо всѣ збавлени, и будемо всѣ в н[е]бѣ для вѣры своєї, бо мы вѣримо в Х[рист]а правдивог[о] Б[о]га»⁵⁵². Надія і віра співзвучно узгоджуються в передумові Царства Божого. Обіцяне Богом небо відкриється у надії, щоб існувати у «вічному сьогодні»⁵⁵³ для зміцнення віри.

Любов – третій і останній ступінь у духовній драбині до Царства Божого, відзначається найбільшим наближенням до Неба. Моральний сенс любови полягає у здатності розпізнати добру любов від злої. Йоаникій проводить таке розмежування, відповідаючи на питання «для чого любити?», яке візуально не прочитується в тексті. Спрямування до краси, багатства та гріха змінює образ любови через свободу до дій, якою наділена кожна людина. Однак, застерігаючи від «злої любові» проповідник наголошує на її даремності: «злаа и то любовь, гды кого любимо для пієнкности, бо поки ч[е]л[овѣ]къ живый и здоров, пієнкный есть, а гды оумреть, тѣло его зопсуется и в гной шпетныйса обернет, за чим и любовь до него са отмѣнит»⁵⁵⁴. Марнота цієї любови опосередкована винятково тілесною красою, яка зникає разом зі смертю. Подібний результат любови для багатства і гріха, а саме – швидка скінченність як результат викривлення моральної чесноти. Оскільки, добра любов – та, яка правдива і лише вона здатна піднести душу людини до Бога. За Галятовським, це любов для мудрости, для цнот і для Божого наказу: «добраа и то ест любовь,

⁵⁴⁹ Там само. С. 212.

⁵⁵⁰ Там само. С. 213.

⁵⁵¹ Гадамер Г-Г. Істина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. пер. з нім. О. Мокроквальський. Т 1. Київ, 2000. С. 68.

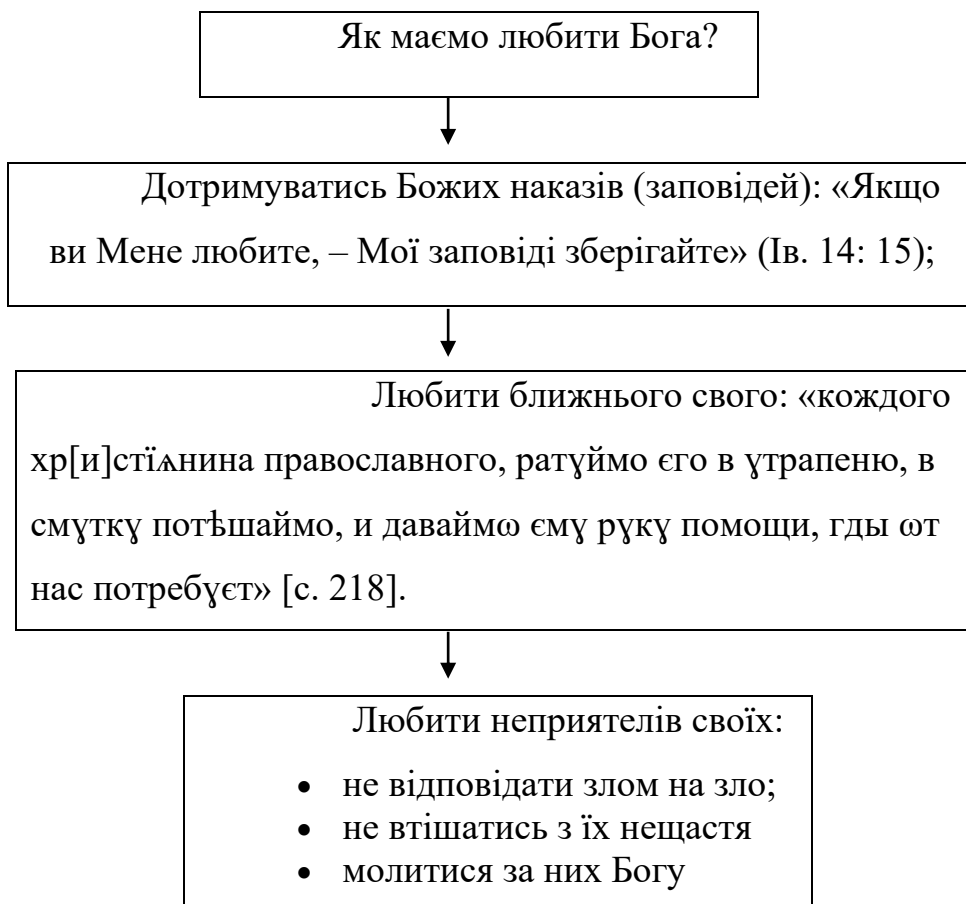
⁵⁵² Ключ разумѣнія. С. 213.

⁵⁵³ Ясперс К. Психологія світоглядів. Київ, 2009. С. 110.

⁵⁵⁴ Ключ разумѣнія. С. 217.

гды когѡ любимо для приказана Б[о]жого, же бысмо оноє заховали, и заховуючи живота вічного доступили»⁵⁵⁵.

Означення любови як найвищої чесноти підкріплюється беззаперечним доказом зі Святого Письма: «Бог є любов» (1 Ів. 4: 8). Отож, у любови до Бога здійснюється уся повнота людської любови, яка включає любов до ближнього і до свого ворога. Візуально, модель «доброї» любові можна зобразити таким чином:



Поряд з цим, формується інший контекст – любови до церкви як місця найбільшої святині людської душі. Саме тому Галятовський називає церкву матір'ю, «котораѡ нас породила д[у]ховне, през Кр[е]щення с[вя]тоє»⁵⁵⁶. Продовженням теми любови як місця висвітлюється у розповіді про Єрусалим

⁵⁵⁵ Там само. С. 217.

⁵⁵⁶ Там само. С. 219.

– батьківщину ізраїльтян, яку вони любили і завжди пригадували, перебуваючи у Вавилоні – місці неволі. Драматичний характер звернення людини до Неба провокує в читача проповіді емоційне переживання: «Нехай кождї ч[е]л[овѣ]къ мовит позрѣвш на Н[е]бо: «Аще забуду тебе Іер[уса]лимъ, забвена буди десница моя, прилпни язык мой гортани моему аще не поману тебе»⁵⁵⁷. Спрямованість до есхатологічного неба породжує «чуттєвий страх»⁵⁵⁸ перед провиною гріха, усвідомлення чого «долається уявленням про чуттєве збереження»⁵⁵⁹.

Важливим моментом на шляху до небесного Єрусалиму є наслідування царя Соломона (1 Цар. 10: 18–20). Галятовський фактично переказує старозавітню цитату про те, як Соломон піднімався до свого трону («Маєстату») через шість ступенів, побіч яких стояло дванадцять апостолів – по шість з кожної сторони. Аналогічне порівняння трону з небом і левів з апостолами сконцентровує увагу, з одного боку, на кількості ступенів (у Соломона – шість, у християн – три), з іншого, на страх перед словом Божим (леви лякали людей ревом, апостоли – Словом Божим).

Отож шлях людини до небесного трону пролягає через три ступені-цноти – віру, надію і любов: «А тепер залишаються віра, надія і любов – оці три. А найбільша між ними – любов» (1 Кор. 13, 13). Слідом за Святим Письмом Бонавентура також мовить про ці три чесноти, «якими душа має перемінитися», а «найосібніше ж про любов»⁵⁶⁰. А Йоаникій Галятовський присвячує вірі, надії і любови цілий твір й інтерпретує їх як «сходи піднесення до Бога»⁵⁶¹. Трактування цього шляху в метафізичному ключі досконалої моделі поведінки християн зумовлене наслідуванням, прикладом чого стає Христове Вознесіння.

У процесі аналізу можна побачити спільні для обох письменників стилістичні особливості. Свята Церква в образі винограду також відсилає до

⁵⁵⁷ Там само. С. 220.

⁵⁵⁸ Ясперс К. Психологія світоглядів. Київ, 2009. С. 243.

⁵⁵⁹ Там само.

⁵⁶⁰ Бонавентура. Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я. Львів, 2014. С. 53.

⁵⁶¹ Пінкерс С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. Київ. 2013. С. 145.

другого «Казання на Обрізання Господнє» Галятовського, у якому «Притча про робітників у винограднику» (Мт. 20: 1–16) містить пояснення: «Ч[е]л[о]в[ѣ]къ ест[ъ] Х[ристо]с: Виноградъ ест[ъ] Ц[е]рковъ с[вя]таа, в которой rozmaитіи люде Б[ог]у служат»⁵⁶². Авторів поєднує *конкретизація абстрактних понять*. Практика принципу «підходу – від конкретного до абстрактного»⁵⁶³ стає і для Яворського характерним риторичним прийомом. На основі порівняльного аналізу легко спостерегти стилістику обох проповідників. Дорога піднесення душі людини через три ступені духовної драбини в Галятовського та три виноградних галузки в Яворського в обох авторів закладена в моральних чеснотах. У Йоаникія – це віра, надія і любов, у Стефана – дівство, вдівство та шлюб, які плекають душевну чистоту. У тлумаченні Святого Письма проповідників можна відчитати співзвучність трьох духовних сенсів, за яким не простежується четвертий, буквальный, що виявляє приналежність цих текстів, зокрема проповіді «Виноград Христов» Стефана Яворського до «українського канону».

Висновки до розділу 2

Проповідницький дискурс XVII ст. дозволяє розгледіти особливості стилю кожного з авторів. Спроба віднести їхні проповіді до греко-слов'янської або до латино-польської моделей не завжди відповідає природі цих творів, які часто переходили межу очікуваних можливостей.

Уже починаючи з Кирила Транквіліона Ставровецького, жанр проповіді в Україні коригується західними впливами. Поступово риторичне мистецтво в цьому плані стверджується у творах могилянських проповідників – Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича, Димитрія

⁵⁶² Ключ разумѣнія. С. 55.

⁵⁶³ Захара І. Стефан Яворський. Львів, 1991. С. 41.

Туптала та Стефана Яворського, які репрезентують проповідницький канон зрілого барокового.

Вагомий внесок у літературу цієї доби робить Антоній Радивилівський. Стиль його проповідей дуже схожий до тих, що є у «Ключі розуміння», проте репрезентують оригінальну манеру автора. Їхній вчитель та наставник Лазар Баранович, дбаючи про свою репутацію, в окремих питаннях намагається дотримуватись канону та, водночас, вживає складні концепти й інші засоби персвазії, демонструючи яскравий приклад проповідництва XVII ст.

Повертаючись до ранньобарокового зразка жанру, проповідницька практика святителя Димитрія Туптала, зважаючи на структурно-композиційне оформлення, риторику мови та ілюстративний матеріал, близька до Кирила Ставровецького. Проте вже у пізнішого представника могилянських проповідників, Стефана Яворського більше увиразнюється вплив стилю Галятовського.

Стиль бароко закріпив в українській літературі новий тип проповіді, яка з погляду і форми, і змісту не подібна до зразків візантійської та давньої української гомілетичних моделей. Зміни в риторичній організації казань стали наслідком трьох взаємоузгоджених чинників: перший стосується західноєвропейських (католицьких) впливів; другий вплив попередніх епох – античності та середньовіччя; третій узгоджує в собі два попередніх у моделі барокового світогляду, формуючи оригінальну манеру жанру.

Отже, у період найбільшого розквіту жанру проповіді збірка «Ключ розуміння» Йоанікія Галятовського символізує вершини не лише індивідуальної творчості, але й загалом барокового проповідництва. Поруч з такими ж взірцевими майстрами слова проповіднику вдається зберігати позицію першості в духовному світлі української літератури другої пол. XVII ст. Підпорядкованість великої кількості джерел Святому Письму дозволяє стверджувати, що барокове проповідництво тримається на Божому Слові, що найяскравіше представлено в шести розглянутих авторів, після яких жанр

проповіді поступово слабне й занепадає. Щоправда, духовна культура пізньобарокового періоду збагачена біблійними інтерпретаціями Григорія Сковороди. Утім порівняння його творів із казаннями Йоанікія Галятовського потребує вже іншої, окремої розмови.

РОЗДІЛ 3.

РИТОРИКО-ГЕРМЕНЕВТИЧНА ПЕРСПЕКТИВА КАЗАНЬ ЙОАНИКІЯ ГАЛЯТОВСЬКОГО

У чому ж полягає таємниця творчої невтомності Йоаникія? Можливо, в оригінальності мислення та моральній силі духу, які дозволили умістити в одній особі письменника, теолога, проповідника та церковного діяча. У колі могилянських проповідників Йоаникій Галятовський заслуговує окремої уваги як «найбільше освіченої людини свого часу», літературна праця якого, за словами Костянтина Біди, ставить Галятовського вище за його не менш видатних сучасників: Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського та Інокентія Гізеля⁵⁶⁴.

Творчу невтомність Йоаникія Галятовського підтверджують численні різножанрові праці (за життя опубліковано близько 20 книжок). Утім літературний талант письменника найповніше відкриває його проповідницька спадщина, виявлена дебютною і єдиною збіркою проповідей «Ключ розуміння», що вийшла друком разом із доданим до неї теоретичним трактатом «Наука албо способ зложення казання» у 1659 році у друкарні Києво-Печерської лаври та тричі перевидавалася (у 1660, 1663, 1665 рр.) у доповнених і дещо змінених версіях. Збірка казань Йоаникія стає бестселером та вершиною його творчості. А популярний на той час жанр проповіді виявляє символічний характер барокової духовності, що лягає в основу художнього наративу письменника.

«Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського – книга, яка відкриває новий етап українського проповідництва, відображаючи творчий прорив у літературі другої половини XVII ст.

Герменевтичний підхід казань Йоаникія Галятовського спрямований на те, щоб «внутрішнім зором розуму»⁵⁶⁵ побачити у земних явищах зв'язок із

⁵⁶⁴ Біда К. Йоаникій Галятовський і його «Ключь Разумѣнія». Рим, 1975. С. XI.

⁵⁶⁵ Декарт Р. Метафізичні розмисли. Київ, 2000. С. 60.

фундаментальними духовними поняттями та пояснити цей зв'язок у перспективі вічності. Друга лінія тлумачення належить до питання риторичної естетики, до якого відноситься проблема прекрасного⁵⁶⁶. Естетичне сприйняття казань Галятовського базується на етичних критеріях впливу на реципієнта, що зумовлено особливостями форми твору.

Дискурс риторики увиразнює індивідуальні стилістичні риси у процесі тлумачення. Елокуція (лат. *elocutio* «вираз, стиль, продумане уживання слів»), як вчення про стиль у риторичному переконанні, стає ще однією передумовою в дослідженні творчої манери проповідника, оскільки включає три головних завдання: типологію стилів, правила добору і представлення слів (тропи і фігури) та відчуття риторичного періоду⁵⁶⁷.

3.1. Риторика в Йоаникія Галятовського: теорія і практика

З найдавніших часів мистецтво володіння словом вивчають дві суміжні науки – поетика й риторика. Якщо поетика націлена у глибинність поетичного слова, то риторика охоплює усі сфери мовлення і, за Гансом-Георгом Гадамером, «є універсальною формою людської комунікації»⁵⁶⁸. Таке визначення риторики співвідноситься з класичним «*ars bene dicendi*» («мистецтво добре говорити»), що походить від Фабія Квинтиліана.

Слово «риторика» – з грецької мови (*rhetorike*), від класичної грецької форми дієслова *reo*, що означає «говорити свідомо, доречно, красиво». Діапазон значень риторики став настільки широкий, що спричинив неперекладність цього слова. Історично риторика означала «ораторське мистецтво (красномовство)», «теорія вимови і теорія прози загалом», «назва шкільного предмета»⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Лосев. А. Комментарии указатели. *Античные риторики*. Москва, 1978. С. 290.

⁵⁶⁷ Korolko M. *Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa, 1990. S. 98.

⁵⁶⁸ Гадамер Г.-Г. *Герменевтика і поетика*. Вибрані твори. Київ, 2001. С. 65.

⁵⁶⁹ Korolko M. *Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa, 1990. S. 27.

Потужним осередком розвитку риторики в добу зрілого бароко (друга пол. XVII ст.) стає Києво-Могилянська академія. Найяскравіше тогочасне красномовство проявляється у жанрі проповіді, теорію якої вивчає гомілетика (з грец. Ὁμιλητής – проповідь, бесіда). Першим цілісним трактатом з гомілетики в Україні є праця «Наука албо спосіб зложення казання» Йоаникія Галятовського, вміщена у його збірку проповідей «Ключ розуміння».

Гомілетика, як теорія проповідництва, будучи вужчою наукою, послуговується принципами риторики, яка розробляє вчення про «три стилі»: високий, середній і низький. Виокремлення середнього або помірнього стилю як «мистецтва доброї мови» та «золотої середини»⁵⁷⁰, відгукується у гомілетичній перспективі. Жанр проповіді стає чи не найяскравішим представленням середнього стилю в бароковій літературі.

Риторичний підхід Галятовського цікавий тим, що поєднує в собі теоретичний матеріал і практичну його реалізацію у проповідях. Найбільшу увагу у своїй гомілетичній Йоаникії приділяє вченню про структурно-композиційне розташування матеріалу: ексордіум (початок/вступ), нарацію (оповідь/повість) та конклюдію (закінчення/висновок).

У процесі послідовного подання змісту матеріалу розглядає питання про тему, ампліфікацію, прихильність слухача, зрозумілість, правдоподібність, доречність, докази та чотири сенси тлумачення Святого Письма, через які у проповідях вимальовується риторико-філософська концепція Йоаникія Галятовського. Її ідентифікація стає можливою завдяки поєднанню риторики з діалектикою та герменевтикою. У їхньому взаємозв'язку можна визначити провідні риторичні прийоми збірки «Ключ розуміння».

Однією з характерних рис риторики Галятовського є її зближення з діалектикою, на чому зауважує ще Арістотель у своїй «Риторичній». Діалектика (з грецьк. διαλεκτική – мистецтво вести бесіду, сперечатися) є «вченням про об'єктивну суперечливість буття, тотожність протилежностей (конечне і

⁵⁷⁰ Ibidem. S. 49.

безконечне, перервне і безперервне, зв'язок і відокремленість, сталість і мінливість і т. д.), які, однак, не нейтралізують одна одну, а реалізуючись у тотожності як рух, розвиток і творчість, розгортаються в багатоманітність конкретних форм суцього»⁵⁷¹. Про їхній зв'язок Арістотель говорить вже на початку свого трактату, наголошуючи, що риторика так, як діалектика, не стосується якогось одного предмета/науки, але має відношення до всіх систем знання⁵⁷². До того ж різні поняття риторичної аргументації походять із наукових галузей діалектики і логіки (силогізм, ентимема, індукція, аналогія).

У споріднені з діалектикою античний філософ вживає поняття «ентимема» (від грецьк. ἐνθυμέομαι – маю на думці) – «суть доказу»⁵⁷³; «логічний доказ, не сповна висловлений, бо певна його частина залишається в думці»⁵⁷⁴. Тотожність цих понять можна пояснити явищем «літературно-філософської конвергенції»⁵⁷⁵, що формується завдяки «особливій раціональності»⁵⁷⁶ поетичного, риторичного й філософського слова.

У гомілетичі Йоанікія Галятовського не знайдемо термінів «діалектика» чи «ентимема», а проте можна простежити їхню засадничу роль для риторичного переконування його проповідей. Трактат «Наука, албо спосіб зложення казання» виявляє схожість риторики з діалектикою насамперед у вченні про збільшення проповіді – прийомі ампліфікації. Галятовський радить читати «Быблѣю, Животы с[вя]тых [...] Учителей ц[е]рковныхъ [...] Гисторіи и Кройники ѿ rozmaитыхъ панства и сторонах, щось в них дѣало и тепер що дѣеть, треба читати Книги ѿ Звѣрох, Птахахъ, Гадах, Рыбахъ, Деревяхъ, Сѣлах, Камѣнахъ, и rozmaитыхъ Водахъ, которыи в Морю, в Рѣкахъ, в Студиахъ, и на иныхъ мѣстцахъ найдуются, и оуважати ихъ натуру, власности и скѣтки, и тоє собѣ нотовати, и аплѣковати до своєи речи, которую повѣдати хочешъ»⁵⁷⁷.

⁵⁷¹ Філософський енциклопедичний словник. Київ, 2002. С. 158.

⁵⁷² Див. Арістотель. Риторика. *Античные риторики*. Москва, 1978. С. 15, 18.

⁵⁷³ Там само. С. 15.

⁵⁷⁴ Арістотель. Риторика. *Античные риторики*. Москва, 1978. С. 293.

⁵⁷⁵ Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. Харків, 2014. С. 172.

⁵⁷⁶ Там само. С. 241.

⁵⁷⁷ Ключ разумѣнія. С. 497–498.

На практиці проповідник реалізує свої слова у прикладах (exempla), які є одним з основних засобів ампліфікації⁵⁷⁸, і користь яких, за Імануїлом Кантом, полягає в тому, що вони загострюють у людини «спроможність судження»⁵⁷⁹. Звідси приклади мають бути цікавими й оригінальними, а також відповідати смакам і фантазії реципієнта⁵⁸⁰.

У казаннях «Ключа розуміння» в ролі прикладів виступають складні концептуальні метафори, які базуються на людському досвіді. Ці метафори, які є образними і творчими, роблячи наш досвід внутрішньо узгодженим, створюють новий вид подібності⁵⁸¹. Концепт, за П'єром Абеляром, «синтезує в собі минуле (функція пам'яті), теперішнє (функція судження) та майбутнє (функція уяви)»⁵⁸², що можна простежити в метафорах досвіду Йоаникія Галятовського.

У концепті, для проповідника, важливим є ступінь винахідливості, щоб показати людям «якую речь нову»⁵⁸³. Наприклад, це може бути зброя – «Панцырь справедливости», «Мечь д[у]ховный слово Б[о]же»⁵⁸⁴ або дві брами світу – широка, яка веде до пекла і вузька, яка провадить людину до раю. Відтак, перша це гріх, друга – добрі вчинки.

Духовні сутності Галятовський пояснює через уподібнення до різноманітних природних явищ та речей, що виражає багатоплановість одного означника, який може набувати різних назв: «ведлуг розмаитог[о] сенсу многи и розныи речи єднымса именем называютъ»⁵⁸⁵, породжуючи «невичерпний тунель смислів, асоціацій, зв'язків»⁵⁸⁶. Відтак у метафорах голуба, хмари, вітру, бачимо Святого Духа; у метафорах вогню, молока, меча – Слово Боже; у

⁵⁷⁸ Korolko M. Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa, 1990. S. 67.

⁵⁷⁹ Кант І. Критика чистого розуму. Київ, 2000. С. 126.

⁵⁸⁰ Korolko M. Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa, 1990. S. 67.

⁵⁸¹ George Lakoff and Mark Johnsen. Metaphors we live by. London. 2003. S. 139.

⁵⁸² Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури. *Слово і час*. № 12. 2007. С. 3.

⁵⁸³ Ключ разумѣнія. С. 501.

⁵⁸⁴ Там само. С. 501.

⁵⁸⁵ Там само. С. 497.

⁵⁸⁶ Біла А. Символізм. Київ, 2010. С. 15.

метафорах хліба, солі, сонця, оливкового дерева, персня, каменю – Христа; у метафорах стіни, дверей, неба, гори, дому, піску – Пресвяту Діву Марію; у метафорах місяця, винограду, горлиці – церкву. Звідси впливає найважливіша ознака концептів – «здатність до художньої асоціативності»⁵⁸⁷, яка виникає з багатого культурного досвіду людини⁵⁸⁸.

Такі концепти активізуються у тексті й набувають цілісного розуміння в контексті усієї проповіді (за принципом «герменевтичного кола»). Так, вітер належить до чотирьох знаків Святого Духа – голуба, хмари, вітру, вогнених язиків. Пояснення природної сили вітру прочитується через аналогію: як вітер відсіює половику від пшениці, так Святий Дух відсіює злих людей від добрих. Прикметно, що інтерпретація має градаційну структуру – зростання сили вітру. Легкий вітер змінюється сильнішим, який «выворочает дерева высокій»⁵⁸⁹; «валаєт будинки, дома и вежи»⁵⁹⁰; аж до землетрусу: «Вѣтер маєт такую моць, же траєт землею»⁵⁹¹.

У «Казанні на Преображення Господне» тлумачення біблійної цитати: «Уподобився я мешканцеві пустині, я став, як той пугач руїн! Я безсонний, і став, немов пташка самотня на дасі...» (Пс. 101: 7–8), – відкриває додаткові смислові горизонти у символічних кодах. Апокаліптичний сенс Христових Страстей, Воскресіння та Вознесіння пояснений через птахів. Пелікан, який живе у єгипетській пустелі символізує муку Христову, бо жертвує тілом заради своїх дітей: «гды ужь дѣти позаѣдаєт, теды онъ носом рветъ перси свои ажъ до крови, и кровю дѣти свои покропаєт и оживлаєть, так и людей вѣрных котрыи сѹт дѣтми Б[о]жими»⁵⁹². Пугач (нічний ворон) – Воскресіння: «бо воронъ вночи вылѣтѹет з гнѣзда своего и по свѣтѹ лѣтаєт, так Х[ристо]с опѹлночи всталъ з м[е]ртвых»⁵⁹³. Горобець – Вознесіння: «бо воробей високо

⁵⁸⁷ Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури. *Слово і час*. № 12. 2007. С. 4.

⁵⁸⁸ Там само.

⁵⁸⁹ Ключ разумѣнія. С. 241.

⁵⁹⁰ Там само. С. 242.

⁵⁹¹ Там само. С. 243.

⁵⁹² Там само. С. 278.

⁵⁹³ Там само. С. 279.

собѣ гнѣздо чинит на даху; и там мешкает. Так Х[ристо]с высоко вступил з землѣ ажъ до Н[е]ба Ємпірейскогѡ; и тамъ сѣлъ на Правици Б[о]га Сѡтца своего»⁵⁹⁴.

На початку другого «Казання на Преображення Господне» Йоаникій Галятовський відтворює картину світу. Проповідник посилається на біблійну історію про пророка Єремію, який прийшов у дім гончаря і побачив його за роботою на гончарському крузі. Коли посуд псувався в руках гончаря, він робив з нього інший (Єр. 18: 1 – 4). Тлумачачи за аналогією: світ – гончарський круг, Бог – гончар, глиняний посуд – людина, Галятовський пояснює несталість земного світу-кола, що постійно крутиться. А людина є глиною в руках Бога, якій надає форми посуду-начиння. Кульмінаційним стає момент псування начиння, з якого Гончар робить інше, «якоє єму подобалосѡ»⁵⁹⁵. У поясненні прочитується есхатологічна мета людини: «Псуетсѡ тоє глинаное начина, гды ч[е]л[овѣ]к оумирает, але Б[о]гъ знову з тоєи глины, иншое начина въ ѡстаній д[е]нь оучинит, бо на той час всѣ люде встанут з м[е]ртвых, и перемѣнатсѡ»⁵⁹⁶.

Аналогії, на відміно від метафор, сутність яких відкриваються на підставі подібності двох предметів або явищ, виявляють «найменшу подібність там, де панує радикальна відмінність»⁵⁹⁷ і, перебуваючи на аналогічному рівні тлумачення, засвідчують «симетрію земного в пориванні до Небесного (неосягненого) світу»⁵⁹⁸.

Трохи пізніше Григорій Сковорода, звертаючи увагу на «винятковий тип єдності»⁵⁹⁹, на ті алегорично-аналогічні смислові зв'язки, які виростають у символічні ключі – висловлює думку, що «у речах можна побачити Вічність»⁶⁰⁰. Його вчення про три модуси існування – земний (природний), Небесний (Божий) і символічний, світ Біблії, стає немов продовженням

⁵⁹⁴ Там само. С. 279.

⁵⁹⁵ Там само. С. 281.

⁵⁹⁶ Там само. С. 283.

⁵⁹⁷ Мондін Б. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика. Жовква, 2010. С. 255.

⁵⁹⁸ Біла А. Символізм: Наукове видання. Київ, 2010. С. 37–38.

⁵⁹⁹ Мондін Б. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика. Жовква, 2010. С. 83.

⁶⁰⁰ Сковорода Г. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. *Повна академічна збірка творів*. Харків, 2016. С. 736.

концепції Йоаникія Галятовського. І це ще раз підкреслює тяглість барокової риторичної традиції, яка увібрала в себе і поетику, і герменевтику, і метафізику. Наталя Яковенко навіть наголошує на потребі укладання словника концептів Галятовського, що допоможе «зрозуміти символічні коди людей XVII століття»⁶⁰¹.

Зважаючи на те, що риторичне переконання неможливе в соціальному вакуумі, оскільки мова є грою двох учасників – мовця (оратора) та слухача (реципієнта)⁶⁰², то затримати увагу слухача можна й шляхом комунікації з ним у прямих зверненнях від «я» автора до «ти/ви» реципієнта: «Прошу ласкъ вашихъ ѿ слухане»; «Уважайте ласки ваши!», «Православнии Хр[и]стіане». Непрямі звертання передбачають духовну співдію і наслідування: «Офъруймо Б[о]гү с[е]рдце своє, жебы оноє ѿ единомъ Б[о]гү мыслило»⁶⁰³; «Прійдѣте бл[аго]с[ло]венній ѿ[т]ца моего наслѣдуйте»⁶⁰⁴; «если з тыми дорогими ѿлѣйками з м[и]л[осе]рдными оучинками, будемо Х[рист]а шукати, знайдемо егѿ в ѿгородкү Н[е]б[е]сном»⁶⁰⁵.

Діалог між казнодією і слухачем неможливий без «найвищого наадресата» – Бога. Його присутність у проповіді є «феноменом глибинної діалогічності»⁶⁰⁶. Саме у гіперкомунікації, за словами Олени Матушек, де Бог стає адресантом й адресатом, полягає «унікальність мовленнєвого акту проповіді»⁶⁰⁷.

Текст проповіді сам по собі відмикає потаємні замки до діалогу Бога з автором, а через нього і зі слухачем. Насамперед це прочитується у численних біблійних цитатах та алюзіях, які промовляють від імені Бога. З іншого боку, звернення проповідника до Ісуса Христа у «Казанні на Страсті Христові» отеперішнює муки Христові й створює враження хвилюючої співпричетности:

⁶⁰¹ Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. С. 227.

⁶⁰² Korołko M. Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa, 1990. S. 40.

⁶⁰³ Ключ разумѣнія. С. 18.

⁶⁰⁴ Там само. С. 170.

⁶⁰⁵ Там само. С. 423.

⁶⁰⁶ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 217.

⁶⁰⁷ Там само.

«Х[рист]е збавителю н[а]шъ, чи за тоє р[у]ки твои до кр[и]ста жида прибили? Же ты в р[у]ках своїх держишь весь свѣт»⁶⁰⁸. Молитовна форма, риторичні питання, звертання до читача та до Бога, повтори й складні антитези – передбачають потужний емоційний вплив на почуття читача/слухача, що відповідає одній із головних функцій риторичної персвазії (переконування).

Риторика, як мистецтво переконування, поєднує в собі інтелектуальний, моральний та емоційний елементи мови, які спрямовані до розуму, волі та почуття⁶⁰⁹. Ці три аспекти співвідносні з трьома завданнями риторики: *docere* (навчити), *movere* (захопити), *delectare* (прикрасити) та відповідають головній меті – переконати (*persnadere*) слухача або читача у правдоподібності та доцільності твердження. Відтак процес риторичного переконання постає як синтез раціональної аргументації з емоційним впливом на людину⁶¹⁰.

Отже, збірка «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського виявляє фундаментальні засади риторики як на рівні теорії, так і в практичній реалізації. За своїм характером гомілетичний трактат «Наука albo спосіб зложення казання» є теорією церковної прози, що базується на античних зразках риторичної традиції.

Риторична стрункість проповідей Галятовського зумовлена і композицією, і системою прикладів, особливість яких – у розмаїтті концептів, і комунікативною функцією твору. Ці три чинники чи не найкраще продукують відкритість тексту проповіді, завдяки якій читач/слухач сприймає текст як дійсне буття у Слові.

3.2. Богородичний цикл проповідей «Ключа розуміння»: образ Вседіви-Раю

Пречиста Богородиця, поруч з Ісусом Христом, перебуває в центрі образної системи проповідей збірки «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського.

⁶⁰⁸ Ключ разумѣнія. С. 148.

⁶⁰⁹ Див. Korolko M. *Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa, 1990. S. 28.

⁶¹⁰ Черський о. Януш. *Методологія досліджень Нового Завіту*. Львів, 2017. С. 141.

Книга містить 32 казання, серед яких 10 – присвячені найбільшим богородичним празникам. Кожне з них представлено двома проповідями на: Успіння, Різдво, Покрову, Ведення та Благовіщення Пресвятої Богородиці. На відміну від христологічних, у яких Богородиця зображена передусім Божою Матір'ю, маріологічні проповіді послідовно розкривають образ Вседіви в метафоричному дискурсі.

Структурно-семантична лінія розташування богородичних проповідей виявляє непослідовність у відношенні до біблійного сюжету, але на його основі розгортає свою герменевтику новозавітного тексту. У тлумаченні Йоаникія Галятовського засадничий образ Богородиці скріплюється в антитетичну єдність Жінки-Вседіви, яка в духовному сенсі стає Небесним Раєм.

Починаючи від перших богородичних казань на Успіння, спостерігаємо метафізику руху у «вічність життя»⁶¹¹, що проходить через усі маріологічні проповіді й довершується у текстах на Благовіщення.

Порівнюючи Пречисту Діву з Царицею, у першому казанні на Успіння проповідник говорить про її шату, зіткану з чотирьох ниток, кожна з яких набуває ознак моральних чеснот: лляна нитка – умиртвіння тіла й терпіння, вовняна – невинність і чистоту, шовкова – покору, золота – мудрість. Чесноти Марії у другому казанні відчитуються через тлумачення назв дванадцяти зірок, із яких Пресвята Богородиця зробила собі корону, бо «як зірки небо прикрашають, так цноти – душу»⁶¹².

Вже у темі другого «Казання на Успіння Пресвятої Богородиці» постає образ Апокаліптичної Жінки, закладений в епіграфі: «І з'явилась на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір» (Об. 12, 1). Подвійне тлумачення новозавітної цитати, зумовлене «багатоплановістю»⁶¹³ та символічною перспективою образної

⁶¹¹ Бергсон А. Вступ до метафізики (Фрагменти). *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* С. 62.

⁶¹² Ключ розум'я. С. 313.

⁶¹³ Яковина О. *Метафізика в поезії: Україна XVII століття.* Львів, 2010. С. 12.

системи бароко. Відтак, перший раз жінкою є Церква, сонцем – Христос, місяць – еретики, дванадцять зір – дванадцять апостолів, а другий раз жінка – це Богородиця, Сонце – Святий Дух, місяць – світ, дванадцять зірок – дванадцять цнот, з яких Діва Марія зробила собі корону.

Незвичайна сила Вседіви відкриваються за аналогією до зірок, властивості яких у її образі набувають спасенного значення: як Фосфорус (Венера) вказує на настання дня і ночі: «в той чась оуродилася и показала ся на свѣтѣ, гды ноч старог[о] закону мѣл пречь оуступити, а д[е]нь нового закону хрїстіанскогѡ мѣл наступити»⁶¹⁴; як Гесперус, зоря вечірня, з'являється побожним під кінець їхнього життя; як Арктус (Небесний Віз), що сходить на Півночі, там де холодно, з'являється грішним і «причиняетсѡ за ними до Х[рист]а С[и]на своєгѡ»⁶¹⁵; «запалает любовію Б[о]зкою людей грѣшных»⁶¹⁶ тощо.

Остання, дванадцята зірка, з якої Пречиста Діва зробила собі корону – Андромеда. У її назві закорінений міт про Панну, віддану в жертву морському чудовиську і звільнену від смерти Персеєм, яку Галятовський порівнює з Пречистою Дівою, яку Христос звільнив від смерти грішних (другої смерти)⁶¹⁷. Невипадково, Галятовський апелює до теми Різдва Христового: «бо през неї Х[ристо]с, як през двери пришоль з Н[е]ба на землю»⁶¹⁸, що виявляє подібність з Успінням у візуальній інтерпретації східної традиції.

Подія Успіння Пресвятої Богородиці в канонічних зразках середньовічної іконографії, як це бачимо у візантійського іконописця XIV ст. – Феофана Грека, традиційно поєднує два виміри – земний, образна система якого представлена зображенням Богородиці на смертному ложе і св. апостолів, які поблизу оплакують смерть Божої Матері. І другий, небесний, виражений образами Христа з маленькою сповитою дитиною на руках, яка символічно означає душу

⁶¹⁴ Ключ разумѣнія. С. 314.

⁶¹⁵ Там само. С. 318.

⁶¹⁶ Там само. С. 457.

⁶¹⁷ Про трояку смерть див. Ключ разумѣнія. С. 329–330.

⁶¹⁸ Там само. С. 430.

Діви Марії – є аналогією до образної іконіки Богородиці з новонародженим Ісусом Христом. Ангели у верхній частині зображення (варіюючись від двох ангелів до дев'яти ангельських чинів) доповнюють есхатологічний характер Успіння Пресвятої Богородиці Східної Церкви.

Виразніше есхатологічність цієї події відкривається в казанні на Успіння Йоаникія Галятовського – це космологічне порівняння Богородиці зі зірками, у якому зберігається первинна семантика. Герменевтика Йоаникія Галятовського ґрунтується на первісній структурі “буття-в-світі”. А отже, значна частина давньогрецької міфології також перемандрує у християнську культуру. Щоправда, авторська спроба міфотворення в “Ключі розуміння” постає крізь призму аналогій із навколишнього світу.

Кирило Ставровецький у «Повчанні на Успіння Пресвятої Богородиці і Приснодіви Марії» також порівнює Пречисту Богородицю зі зорею, а Христа – зі сонцем: «Так і Пречиста Богородиця, мати Христа Бога нашого, одягнена у сонце світла небесного, ясно сяє зорею Духа Святого і красою понад херувимів, і честю більшою вшанована понад серафимів»⁶¹⁹; «У зачатті-бо засіяла Пречиста Діва Марія, як зоря з нічної темряви, з гріховного життя роду людського, приводячи у світ сонце – Христа, Сина Божого»⁶²⁰. Однак Кирило дотримується традиції східних Отців Церкви, про що зазначає у примітці після назви твору: «Взяте з давніх святих богословів: від Євводія і Діонісія Ареопагіта». Духовне тлумачення Успіння змінюється на буквально у другій частині повчання Кирила Ставровецького, у якій проповідник розповідає історію свята.

Питання тілесної чистоти Діви Марії й відсутности у ній первородного гріха Йоаникія Галятовський розгортає в двох наступних казаннях «На Різдво Пресвятої Богородиці». Попередній дискурс шати і корони Пречистої Діви підсилюється метафорою дому: «Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх

⁶¹⁹ Ставровецький Гранквіліон К. Учительне Євангеліє. Львів, 2014. С. 635.

⁶²⁰ Там само. С. 635–636.

витесала» (Пр. 9, 1), – зазначає проповідник у біблійному епіграфі до першого казання. Образ дому міметично відображає його складники: «бруси кедрові» – цнотливість Діви Марії, «стелі кипарисові» – її славу й засадничих сім стовпів – сім дарів Святого Духа. Як «місце зустрічі двох світів»⁶²¹, символіка соляного, хмарного, вогняного, димового, залізного, срібного та небесного стовпів «вказує на земний-неземний статус Богородиці»⁶²², поєднуючи минуле з вічним майбутнім, мінливий світ речей з метафізичним триванням і, зрештою, Старий Завіт із Новим.

Так, кожен із семи стовпів набуває тієї ознаки, яка закодована в його назві і яка остаточно розкривається у Пречистій Діві. Цю характерну ознаку проповідник спочатку пояснює через цитату/образ зі Старого Завіту, а потім переносить на богородичну тему. Тлумачення Соляного стовпа, містить розповідь про жінку Лотову, яка обернулася і стала соляним стовпом (Бут. 19, 26), а також приклад з людського досвіду про сіль, яка виправляє зіпсовану їжу: «соль зопсованыи речи направуєть, наприклад, гды почнеться псовати рыба, а оную посолать, теды она от соли направитса и небудет са псовати»⁶²³, – і, як наслідок, приклад чуда Пречистої Діви про зцілення відтятої руки святого Івана Дамаскина, який молився перед її образом, бо Пречиста Діва, як сіль, «зопсованыи речи направуєть». Подібність Діви та солі за аналогією, підсилюється ще іншим значенням солі – науки Христової, яку Діва Марія мала в собі й навчала інших.

Трискладова структура символу відкрита в сотеріологічній перспективі через образ Вседіви-Раю, що найповніше прочитується в тлумаченні останнього, сьомого Небесного стовпа: «Стовпи неба тремтять та страшаться від гніву Його» (Йов. 26, 11). Йоаникій Галятовський пояснює, що небесні стовпи – це Ангели, які: «вспирают ц[е]рковъ Б[о]жїю, котра н[е]бом са

⁶²¹ Сухарева С.В. Риторичний простір польськомовної прози XVII століття [текст]: монографія. Луцьк, 2015. С. 282.

⁶²² Джиджора Є. Гімнографія Київської Русі XI – XIII сторіч: структурне ціле канону мінейного циклу. Одеса, 2018. С. 201.

⁶²³ Ключ разумѣнія. С. 334–335.

називається»⁶²⁴, – і порівнюючи з ними Пречисту Діву, яка «тоє н[е]бо, ц[е]рковь с[вя]тую, народь хр[и]стіянскій спираете», – вводить у текст елемент міметичного чудесного про зцілення Євфимії Пречистою Дивою, яка «ратуєть христіянъ побожныхъ в ихъ потребѣ, котории єи за патронку мають»⁶²⁵.

Образ Марії-Дому в другому «Казанні на Різдво Пресвятої Богородиці» прочитується через усеосяжність її як безодні: «Ти є безодня цнот і усіляких дарів Божих». У ключі цього тлумачення під загальною назвою: «великіє речі, коториі оучинил Б[о]гъ моцный Пр[е]ч[и]стой Д[ѣ]вѣ»⁶²⁶, Галятовський висвітлює догматичні питання: народження Пречистої Диви, відсутності у неї первородного гріха, непорочне зачаття Ісуса Христа, місце Марії у Пресвятій Трійці: «Пр[е]ч[и]стаѣ Д[ѣ]ва єст прїѣтелкою всей Пренас[вѣ]тѣйшой Тр[ой]ци, Б[о]гѹ С[в]ѣтлѹ єсть Цоркою [...] Б[о]гѹ С[и]нѹ єст маткою [...] Б[о]гѹ Д[у]хови с[вя]тому єсть ѡблюбеницею»⁶²⁷ та її воскресіння на третій день.

У двох наступних проповідях «На Покрову Пресвятої Богородиці», Йоаникій Галятовський звертається до образу Апокаліптичної Жінки, яка є «благословенна між жінками», бо вчинила й те, чого не зробили інші – «зважила вогонь, виміряла вітер і повернула назад день, який вже минув»⁶²⁸. У земному житті Марії відбувається «занурення у вічність», перехід «від скінченного горизонту досвіду сприйняття до досконалішого часу»⁶²⁹.

Дивовижний образ Жінки – Пресвятої Диви продовжений у другому казанні на Покрову як метафізичне очікування вічності. Початкова цитата з Апокаліпсису: «І жінці дані були два крила» (Об. св. Івана Богослова 12: 14), – продукує образ, який є елементом «екзистенціальної міметичної моделі»⁶³⁰ у парадигмі шляху Пречистої Диви на небо. Два крила – це її віра і добрі вчинки, які Галятовський деталізує описами дванадцяти пер різних птахів, з яких Марія

⁶²⁴ Там само. С. 344.

⁶²⁵ Там само. С. 345.

⁶²⁶ Там само. С. 348.

⁶²⁷ Там само. С. 356.

⁶²⁸ Там само. С. 364.

⁶²⁹ Яус Г.-Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика. Київ, 2011. С. 221–222.

⁶³⁰ Ушкалов Л. Світ українського барокко. Філологічні етюди. Харків, 1994. С. 5.

зробила собі крила. Перебираючи на себе домінуючу ознаку птаха, кожне перо аналогічно пояснює певну цноту Пречистої Діви: як гриф має двояку натуру – материнську і дівочу; як лебідь перед своєю смертю жалісливо співає, так Пречиста Діва «пред см[е]ртію своєю была жалоснаа, же Х[рист]а С[и]на своего не огладала и плакала, жадаючи, жебы могла лице его огладати»⁶³¹; як голуб, який прилетів до Ноевого ковчегу після потопу, знаменуючи оливковою гілкою мир, так і Пречиста Діва «покой нам предназначала», народивши Христа, якого проповідник називає оливковим деревом; або як єгипетський птах Порфіріон, який «кохається в чистоті», Марія зберегла дівочу чистоту до кінця свого життя: «маємо и мы Невѣсту з крылами Пр[есвя]тую Б[огороди]цу». Йоаникій Галятовський говорить про подвійну мету крил Пречистої Діви, якими вона «взлетѣла на повѣтру и молачуюся Б[о]гу за вве[сь] свѣт», – покриває нас від гніву Божого і від всякої небезпеки⁶³².

Образ Апокаліптичної Жінки на початку переплітається з образом Богоматері в нарації та переростає в образ Невісти ближче до закінчення «Казання на Покрову Пресвятої Богородиці». Проте найповнішого ствердження образ Марії-Невісти набуває у проповідях «На Ведення Пресвятої Богородиці». Оспівування її краси в старозавітних епіграфах до казань: «Хто це така, що вона виглядає немов та досвітня зоря, прекрасна, як місяць, як сонце ясна» (Пісн. 6, 10); «У шати гаптовані вбрана провадять її до Царя, за нею дівчата, подруги її, до Тебе проваджені. Провадять їх з radoщами та потіхою, у палату царську вони вйдуть» (Пс. 44:15–16), – прочитується через префігураційні образи Нареченої, Царя («Христос – Цар Доброти»⁶³³) і передчуттям їхнього шлюбу.

У казаннях «На Ведення Пресвятої Богородиці» історична основа свята про те, як батьки Марії Йоаким та Анна привели її до Єрусалимського храму в трирічному віці на службу Богу, відкриває, за Йоаникієм Галятовським, духовний сенс цього шлюбу («танці духовні»; «духовний плід»; «музика

⁶³¹ Ключ разумѣнія. С. 387.

⁶³² Там само. С. 399.

⁶³³ Там само. С. 405.

духовна»). В основі проповіді – «обожнення» Марії через оспівування її духовної краси у відповідь на питання: «Для чого прекрасна Пречиста Діва?»⁶³⁴. Мотив духовного одягу характеризує Марію-Наречену: «вѣдала ѿтымъ Пр[е]ч[и]стаа Д[і]ва же лѣпшаа пієнкност д[у]шевнаа нѣжели телеснаа, для того старалася ѿ вшелаїи цноты, жебы оніми д[у]шю свою приѿздобила»⁶³⁵. Красою своєї душі Пречиста Діва сподобалася Христу, «же ѿнѣ зступилъ з н[е]ба до живота єи и мешкал в животѣ єи през деват М[іся]цей, потым ѿт неї оуродилсѧ»⁶³⁶. З цього моменту історично бере початок головний в християнстві жіночий образ Діви-Матері, оскільки, за словами Себастьяна Брока: «Марія – це єдина невістка, чий священний шлюб дослівно завершився у «весільній світлиці» її тіла в історичному часі»⁶³⁷.

І вже в другому «Казанні на Ведення Пресвятої Богородиці» Галятовський рівнозначно наголошує на жертвовності душі й тіла Марії в служінні Богу, порівнюючи з вдовиною лептою (Мр. 12: 41–44). Міметична структура проповіді є тлумаченням прижиттєвих слів Пречистої Діви, які написані на двох її лептах – душі й тілі: «Ѹтригну с[е]рдце моє слово бл[а]го»⁶³⁸. У поясненні виокремлюється перспектива для наслідування Діви – покора, вдячність, любов до Христа й любов до ближнього.

Формальним завершенням богородичного циклу в збірці «Ключ розуміння» є два казання «На Благовіщення Пресвятої Богородиці», які приводять читача до образу Марії-Раю (Неба). Причому Галятовський проектує образ Небесного Раю, зображуючи дев'ять Ангельських Хорів у першій проповіді й одинадцять небес «від науки філософів і астрологів» – у другій.

Подія Благовіщення набуває духовного сенсу тлумачення Святого Письма. Ієрархічна структура дев'яти Ангельських Хорів – від нижчого до

⁶³⁴ Там само. С. 403.

⁶³⁵ Там само. С. 404.

⁶³⁶ Там само. С. 404–405.

⁶³⁷ Брок С. Світле око: духовний світогляд святого Єфрема Сирійського (Витоки християнства, 3: Дослідження, 2). Львів, 2017. С. 116.

⁶³⁸ Ключ разумѣнія. С. 416.

вищого, зображує піднесення Пречистої Діви на кожний Хор і вище: «Мов той кедр ліванський, я виросла вгору, мов той кипарис на горах Хермонських. Мов та пальма в Ен-гаді» (Сир. 24, 13–14).

Проповідник детально описує дев'ять рівнів Небесного Раю: Ангельський, Архангельський, Князівства, Власті, Митарства, Панства, Трони, Херувими і Серафими. Біблійний образ «Хору» – сотеріологічний рай – оселя: «Багато осель у домі Мого Отця; а коли б то не так, то сказав би Я вам, що йду приготувати місце для вас?» (Ів. 14: 2), – візуалізується у проповіді Йоаникія Галятовського як міра наповнення кожного рівня, що залежить від кількості добрих справ людини: у кого їх менше – буде жити в нижчому хорі, у кого більше – у вищому.

Ближче до закінчення проповідник зазначає про особливий статус Пречистої Діви: «Маєт Преч[и]стаѧ Д[і]ва мѣстце в н[е]бѣ з пренас[ві]тѣйшою Тро[й]цею вышше всѣхъ людей с[вя]тыхъ, и выше всѣхъ А[н]гг[е]ловъ, бо ѡны сѹть слуги, а пр[е]ч[ис]таѧ Д[і]ва єст М[а]ткою Б[о]жою»⁶³⁹. Прикметно, що друге «Казання на Благовіщення Пресвятої Богородиці» розпочинається біблійною цитатою: «Радій, благодатная, Господь із тобою!» (Лк. 1, 28), бо в нарації вже остаточно вивершується образ Вседіви-Неба. Галятовський зображує одинадцять небес, відповідаючи цим на своє питання: «Яким небом є Пречиста Діва?». А далі зазначає: «Єсть Пр[е]ч[и]стаѧ Д[і]ва кождым н[е]бомъ, бо що колвек всѣ н[е]ба мають и чинят, тоє все маєте и чинит Пр[е]ч[и]стаѧ Д[і]ва»⁶⁴⁰. У тлумаченні з'являються небеса, на якому Місяць, Меркурій, Венера, Сонце, Марс, Юпітер, Сатурн, «Твердь» (небо, на якому всі зорі), Кришталеве, «першое рѹшающеє», Імперське (маєстат Божий).

Тут знову варто пригадати «Повчання на Успіння Пресвятої Богородиці і Приснодіви Марії» Кирила Ставровецького, у якому сказано, що Марія «сама-бо була живим небом, носячи в собі Господа вічної слави»⁶⁴¹. Натомість

⁶³⁹ Ключ разумѣнія. С. 445–446.

⁶⁴⁰ Там само. С. 450.

⁶⁴¹ Ставровецький Гранцвіліон К. Учительне Євангеліє. Львів, 2014. С. 636.

аналогія Пресвятої Діви з небом у «Казанні на Благовіщення» Галятовського поєднує два межових есхатологічних моменти в житті Богородиці: 1) звістка про народження Сина Божого (Благовіщення), що є початком людського спасіння у майбутньому; і 2) піднесення її до Царства Божого (Успіння), у чому це майбутнє стверджується в образі Богородиці-Неба.

Як бачимо, інтерпретація Йоаникія Галятовського теми Благовіщення відходить від біблійної історії цього свята, що розповідає про появу Архангела Гавриїла, який сповістив Діви Марії про народження Христа: «Радій, благодатна, Господь із тобою! Ти благословенна між жонами!» (Лк. 1: 28). Єдиною згадкою про подію залишається новозавітна цитата – слова Гавриїла. Розширюючи семантику події, проповідник апелює, здавалося б, до далекого майбутнього, до невідомої вічності. Проте свято Благовіщення отеперішнюється у світлі Пресвятої Діви і проникає крізь межу часу. Відтак Галятовський створює в тексті образ раю, пояснюючи незбагненну велич Богородиці.

Духовна інтерпретація Благовіщення в Йоаникія Галятовського апелює до теми Успіння. Цілковито ймовірно, що тлумачення стосується третього дня по Успінні Пресвятої Богородиці, коли апостоли прийшли в Гетсиманію, щоб відкрити гріб Діви Марії (апостол Тома прибув лише на третій день) і не виявили її тіла, тільки полотно від якого долинали неймовірні пахощі⁶⁴², що підтверджує Воскресіння Богородиці і перебування на Небі поруч із Пресвятою Трійцею.

Тлумачення Галятовського відтворює рух сходження Пречистої Богородиці до Бога через славу ангельських хорів. Саме така концепція зображення свята Успіння притаманна західній традиції. Про це свідчить картина «Успіння Пресвятої Богородиці» (1475 – 1476 рр.) італійського художника Франческо Ботічінні. Промовисте зображення раю в Ботічінні у верхньому ярусі містить дев'ять ангельських хорів і Пресвяту Трійцю, поряд з

⁶⁴² Там само. С. 639.

якою Пречиста Діва. А в нижньому – її відкритий гріб, у якому ростуть лілеї, та подивованих апостолів навколо.

Проповіді «На Благовіщення Пресвятої Богородиці» у семантичній близькості до теми Успіння, відкривають інший рівень тлумачення свята Благовіщення. Рух до Неба поступово «поникає перед істиною»⁶⁴³ і стверджується «в повній людській безмовності»⁶⁴⁴. Відтак цикл богородичних проповідей Йоаникія Галятовського не закінчується Благовіщенням, а знаменуючи про народження Христа – сотеріологічно підносить непорочність Вседіви на «початок майбутнього відродження»⁶⁴⁵.

Загалом «Казання на Благовіщення Пречистої Богородиці» вже тематично спонукає до піднесення у наслідуванні Пресвятої Діви: тлумачення небесної ієрархії починається від найнижчих хорів і закінчується найвищими.

Отже, сюжетна лінія маріологічних проповідей Йоаникія Галятовського проходить через п'ять образів-метафор Пречистої Діви – Жінки-Цариці («Цариці Небесної»⁶⁴⁶) у проповідях на Успіння, Марії-Дому у проповідях «На Різдво Пресвятої Богородиці», Апокаліптичної Жінки у казаннях «На Покрову Пресвятої Богородиці», Марії-Невісти у проповідях «На Ведення Пресвятої Богородиці», Вседіви-Раю-Неба в проповідях «На Благовіщення Пресвятої Богородиці». Усі ці образи вплетені в єдину текстову тканину збірки «Ключ розуміння» та відкриваються в градаційній багатосаровій моделі маріологічної теми. Так Галятовський робить свій внесок у бароковий Богородичний культ.

Східний і західний іконографічні коди прочитання теми Успіння вписані в єдину лінію богородичного циклу проповідей Галятовського, поглиблюючи мотив есхатологічного прочитання образу Вседіви.

⁶⁴³ Арендт Г. Становище людини. Львів, 1999. С. 27.

⁶⁴⁴ Там само.

⁶⁴⁵ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 131.

⁶⁴⁶ Там само. С. 131.

3.3. Структурно-композиційні особливості: на прикладі «Казання на Покрову Пресвятої Богородиці»

Системний підхід Йоаникія Галятовського до риторичної композиції збірки «Ключ розуміння» та до кожного окремого казання – передбачає сюжетну цілісність, що постає на основі певних методично-визначених принципів⁶⁴⁷.

Зв'язок між христологічними й богородичними циклами з першого видання «Ключа розуміння» з новими проповідями «Казань приданих» увиразнюється у смисловій варіативності тексту, творення якого постає шляхом компонування вже готового матеріалу з новим: «Казанѧ на Празники Г[ос]п[о]д[с]кіи, и Б[о]г[о]род[и]чны можеш ѿдмѣнивши повѣдати в д[е]нь с[вя]т[о]гѡ якогѡ»⁶⁴⁸. На конкретних прикладах автор демонструє, як змінивши тему (а з нею відповідно ексордім і конклюдію), і, на основі нарації, можна скласти нову проповідь: «Казанѧ на Празники Г[ос]п[о]д[с]кіи написаныи, можеш ѿдмѣнивши повѣдати в н[е]д[ѣ]лю якую. Наприкладѣ казанѣ моѣ второе на Обрѣзаніѣ Г[оспо]днѣ ѿтмѣнивши Єхсордіумъ и Конклюдзію, можеш повѣдати по Воскр[есін]їи Х[ристо]вомъ в н[е]д[ѣ]лю семую, с[вя]тыхъ ѿ[т]ц[ов]ъ»⁶⁴⁹.

Структурно-композиційне оформлення казань могилянського проповідника постає на основі теорії класичної риторики, у якій, слідом за Арістотелем, виокремлювали чотири частини: вступ (exordium), оповідь (narration), доведення (argumentation), підсумування (peroration)⁶⁵⁰. Доведення у Галятовського входить до складу наративної частини тексту, зливаючись з нею в єдину цілісність. Відтак композиція проповідей «Ключа розуміння» розгортається в риторико-герменевтичній перспективі теми-епіграфа та трьох частин: ексордіуму, нарації та конклюдії. Розглянемо кожен з них.

⁶⁴⁷ Див. Korolko M. Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa, 1990. S. 78.

⁶⁴⁸ Галятовський Й. Казаня приданія до книги. Ключъ разумѣнія. Названои, Київ, 1660. Арк. 125зв.

⁶⁴⁹ Там само. Арк. 126зв.

⁶⁵⁰ Черський о. Януш. Методологія досліджень Нового Завіту. Львів, 2017, С. 149.

Епіграф

Після назви проповіді Йоаникій Галятовський подає біблійну цитату-епіграф, яка виконує функцію теми («тема-цитата»⁶⁵¹), зміст якої пронизує весь твір і підкреслює у ньому найголовніше. Різновиди біблійних епіграфів Галятовського буде проаналізовано в наступному підрозділі, а тут слід простежити їхню роль у концепції композиції казання на конкретному прикладі.

Зокрема «Казання на Покрову Пресвятої Богородиці» розпочинається словами з третьої книги Ездри: «Зваж мені вагу вогню, або вимір'яй подув вітру, або поверни назад день, який вже минув» (Езд. 4:5). Ця розгорнута парадоксальна метафора виконує функцію епіграфа. Не менш вражаючий початок другого казання на Покрову: «І жінці дані були два крила» (Об. 12:14). Проповідник затримує увагу адресата та впливає на почуття, згідно з бароковим принципом, що описаний в поетиках та риториках XVII – XVIII ст. – розважати, повчати, зворушувати та дивувати.

Побудова тексту залежить від початкової біблійної цитати, що можна спостерігати у двох його проповідях на Воскресіння Христове: «засяє серед ночі сонце і місяць тричі на день; і з дерева буде капати кров, камінь подасть голос свій» (3Езд. 5, 4–5); і на Покрову Пресвятої Богородиці: «Зваж мені вагу вогню, або вимір'яй подув вітру, або поверни назад день, який вже минув» (Езд. 4:5).

В обох випадках функцію епіграфа виконує парадоксальна цитата з третьої книги Ездри, яку письменник у казанні на Воскресіння розділяє на чотири окремих складники: «Слонце восїаєть в ноци»; «Лїна трици на д[е]нь»; «Каплеть кровь ѿ древа»; «Камень дасть глась свой». У казанні на Покрову – на три: «Изважи ми огна тагость»; «Измѣри дыханїе вѣтра»; «Возврати вспат д[е]нь иже мимо иде», які стають підзаголовками для кожної частини наративу. Такий спосіб передбачає розуміння, закладеного вже в його

⁶⁵¹ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 100.

структурі. Оскільки «текст є результатом взаємовідношень між його елементами»⁶⁵², кожний з яких сприяє його цілісному розумінню.

Хоча біблійна цитата-епіграф належить до вступу, але зміст її поступово розкривається у наративній частині казання.

Ексордіум

Власне вступ або ексордіум (лат. *exordium*), тобто перша й найважливіша частина композиції є смисловим продовженням попереднього контексту, оскільки належним чином має підготувати читача/слухача до сприймання теми⁶⁵³. Найголовніша функція вступу – здобути прихильність слухача, зосередити його увагу на мовленнєвому повідомленні проповіді з метою створити сприятливий настрій⁶⁵⁴, досягнення якої відбувається в процесі комунікації.

Композиція казань Йоаникія Галятовського відзначається логічною послідовністю частин. Сенс наведеної біблійної цитати автор розгортає на основі слів Архангела Гавриїла, котрий назвав Пречисту Діву благословенну між жінками (Лк. 1: 28). Жіноче співтовариство тут представлено прикладами зі Старого і Нового Завітів (величної Яїл (Суд. 4:21); мудрої цариці Шеви (1 Цар. 10:2); милосердної Єсфир, чистої й побожної Пророчиці Анни (Лк. 2: 36–38). Галятовський порівнює й коментує ці приклади: Пречиста Діва так само мудра – слухала мудрості Господньої; милосердна – заступилася за інших перед Богом, щоб Він не губив за гріхи людей; чиста і побожна – до кінця свого життя жила в пості й молитві. Буквальне тлумачення в ексордіумі перетікає в духовне в наступній частині казання. Через аналогії проповідник наголошує на величності та винятковості Богородиці, що доводять її діяння. Благословенна між жінками Пречиста Діва вчинила те, чого не зробили всі інші – «зважила вогонь», «вимірляла вітер» і «повернула назад день, який вже минув».

⁶⁵² Черський о. Януш. *Методологія досліджень Нового Завіту*. Львів, 2017. С. 59.

⁶⁵³ Korolko M. *Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa, 1990. S. 79.

⁶⁵⁴ *Ibidem*. S. 79.

Один зі способів привернути увагу читачів, на думку Йоаникія Галятовського – це говорити в ексордіумі про щось досі невідоме, дивне та незвичайне, подаючи «нову річ, якої не бачили і не чули»⁶⁵⁵. Автор пропонує художню інтригу, що нагадує тезу Арістотеля про подив як джерело філософського осягнення буття, що «змушує людей філософствувати»⁶⁵⁶.

Проповідник обіцяє витлумачити незвичайні діяння Пресвятої Богородиці, щоб слухачі переконались у її праведности, й утримує цією обіцянкою їх увагу. Ексордіум закінчується проханням до Бога чи Пречистої Діви про допомогу, а до людей, щоб уважно слухали: «Прошу Пр[е]ч[ис]т[у]ю Д[ѣ]ву Б[огороди]цу ѿ помочь. Ласкъ вашихъ ѿ слухане»⁶⁵⁷, що характерно для кожної проповіді «Ключа розуміння».

Нарація

У наративній частині проповіді, пояснюючи цитату численними прикладами, Йоаникій Галятовський переконує в можливості неможливих, на перший погляд, вчинках Пресвятої Діви. Водночас, слова Архангела Гавриїла, які вказують на величність та праведність Богородиці, стають наріжним каменем усього твору, бо зважити вогонь, виміряти вітер і повернути назад минулий день могла лише незвичайна жінка – Пресвята Діва. Мотив «незвичайности» Богородиці стає ключовим у проповіді. Так само й у другому казанні на Покрову, розповідаючи про дванадцять пер, які має Пречиста Діва у своїх крилах, де кожне перо – чеснота, автор підносить її вище за всіх людей. На місце Богородиці в ієрархії святості вказують її незвичайні вчинки і віра: «двома крылами называються вѣра и оучинки добрыи, которыи преч[и]стала Д[ѣ]ва мѣла»⁶⁵⁸; «Преч[и]стала Д[ѣ]ва жебы д[у]ш[у] свою цнотами приодѣла»⁶⁵⁹;

⁶⁵⁵ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 491–492.

⁶⁵⁶ Ушкалов Л. Світ українського барокко. *Філологічні етюди*. Харків, 1994. С. 18.

⁶⁵⁷ Ключ разумѣнія. С. 385.

⁶⁵⁸ Там само. С. 385.

⁶⁵⁹ Там само. С. 394.

«Преч[и]стаѧ Д[ѣ]ва по верху моря свѣтового ходила, бо она взгоржала марностами свѣцкими»⁶⁶⁰. Подібні вислови характерні для усієї проповіді.

Основна частина казання – найбільша завдяки ампліфікації – збільшення проповіді шляхом наведення прикладів та вибору аргументів. За допомогою цих риторичних прийомів автор майстерно розбудовує тему.

Три величні діяння Богородиці Галятовський викладає у трьох розділах із підзаголовками: «Изважи ми огна тагость»⁶⁶¹; «Измѣри дыханіє вѣтра»⁶⁶² та «Возврати вспат[ь] д[е]нь иже мимо иде»⁶⁶³, дотримуючись принципу: «треба роздѣлити Ѡему на части в Наррацыи, и кождую часть Ѡемы ѡсобно повѣдати»⁶⁶⁴. У кожній частині через ряд метафор, порівнянь і прикладів відкривається образ Пречистої Діви. Так епіграф «скріплює проповідь по вертикалі»⁶⁶⁵.

Особлива функція в казаннях Йоаникія Галятовського належить сюжетотворчим метафорам, що стають «чи не найважливішим конструктивним елементом барокової риторики» і водночас, за словами архієп. Ігоря Ісіченка: «ключем до фундаментальної таємниці світу – зв'язку Неба і землі, а отже Творця і творіння»⁶⁶⁶. У «Казанні на Покрову Пресвятої Богородиці» метафори вогню, глини, заліза, вітру, одягу, моря та інші безпосередньо пов'язані з образом Бога, вибудовуються у складну барокову композицію, де все пов'язане з усім.

Зваж вагу вогню

Починаючи зі слів апостола Павла: «Бог наш – палючий вогонь» (Євр. 12:29), – Йоаникія Галятовський стверджує, що вогонь «запалює одні речі від інших; одних палить, інших не торкається; перед страшним судом світ буде

⁶⁶⁰ Там само. С. 396.

⁶⁶¹ Там само. С. 364.

⁶⁶² Там само. С. 370.

⁶⁶³ Там само. С. 374.

⁶⁶⁴ Там само. С. 490.

⁶⁶⁵ Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. С. 101.

⁶⁶⁶ І. Ісіченко, архієп. Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзорної труби» Касіяна Саковича. Харків, 2017. С. 7.

горіти й вогнем очищатися; справедливим людям не зашкодить; грішних спалить»⁶⁶⁷. Кожне з тверджень проповідник пояснює на прикладах. Порівняння: «Б[о]гъ якъ огонь, на страшномъ судѣ ѿтлучитъ людей грѣшныхъ ѿ Пр[а]в[е]дныхъ», котрі зустрінуть Христа на небі і з Ним залишаться⁶⁶⁸, – згадує за Павлом: «Потім ми, що живемо й zostались разом із ними на хмарах на зустріч Господню на повітрі, і так завсіди будемо з Господом» (1 Сол. 4:17).

Мотив вогню-випробування розростається до подвійної інтерпретації метафори вогню. З одного боку, вогонь – палить, а з іншого – оберігає: «огонь ѿтлучаєть єдны речы ѿ других, єдны палит, других са не дотыкаєть»⁶⁶⁹, і далі: «огнемъ называєтсѧ и любовь»⁶⁷⁰. Це розрізнення, засновуючись на метафізичній миттевости теперішнього – проектує модель майбутнього. Людина, будучи джерелом вчинків⁶⁷¹, завжди вибирає щось з-поміж чогось: добре або зле. На основі свого вибору отримує Боже обрання: «гды предъ стр[а]шнымъ судомъ свѣтъ будетъ горѣти и огнемъ чиститисѧ, на той часъ справедливымъ людемъ той огонь нічого не зашкодит, а грѣшныхъ спалитъ»⁶⁷². Вогонь як загроза для грішних на землі не зможе спалити праведних: «бо Х[ристо]с гды прїдетъ судити и сѧдет на оболочку, на той часъ Пр[а]в[е]дніи поткаютъ Х[рист]а на повѣтру и тамъ з нимъ зостанутсѧ»⁶⁷³.

Вогонь як випробування Господнє служить для розрізнення грішних і праведних: «огонь твердое желѣзѡ маккимъ чинить»⁶⁷⁴, – і пояснює, що тверде залізо – люди грішні, а м'яка глина – люди справедливі». На основі цих порівнянь Йоаникій Галятовський апелює до людського досвіду: залізо під високою температурою плавиться і стає м'яким, а глина, навпаки – твердне.

⁶⁶⁷ Ключ разумѣнія. С. 364.

⁶⁶⁸ Там само. С. 365.

⁶⁶⁹ Там само. С. 364.

⁶⁷⁰ Там само. С. 368.

⁶⁷¹ Аристотель. Нікомахова етика. Київ, 2002. С. 105.

⁶⁷² Ключ разумѣнія. С. 364.

⁶⁷³ Там само. С. 365.

⁶⁷⁴ Там само. С. 365.

Автор підбирає аргументи не лише зі Старого й Нового Завітів, але й із довколишнього світу, що стає характерною особливістю його проповідей.

Концепти заліза та глини увиразнюють досить таки віддалені речі й висвітлюють між ними контраст: залізо – це грішні люди, які тільки здаються міцними, а глина – праведні. У цьому контексті важливого значення набуває образ Вогню-Бога, котрий в останній день тверде залізо зробить м'яким, а м'яку глину – твердою. Отже, ця розгорнута метафора відкриває перед нами три символи вогню.

I. Перший з них – *вогонь випробування*, яке доводиться пережити кожному протягом життя. Праведних людей робить міцнішими та загартовує їхню віру, а грішних, навпаки, ослаблює. Бог посилає випробування, щоб вогнем випалити гріхи. «А ми маємо скарб цей у посудинах глиняних, щоб велич сили була Божа, а не від нас» (2 Кор. 4:7). Автор пояснює, що таким скарбом є наука євангельська, яку ми носимо в глиняних начиннях, тобто в нашому тілі, яке є вмістилище душі, своєрідним посудом для неї. Метафора посуду символізує людину як те, що можна наповнити: «Збаномъ называється каждый ч[е]л[о]в[ѣ]къ»⁶⁷⁵.

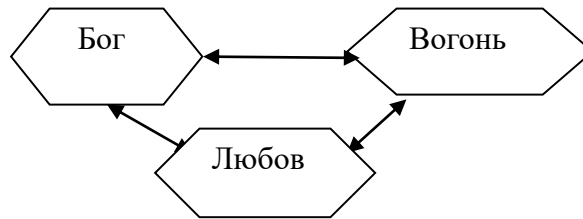
Мотив перетворення заліза і глини спроектований на життя світу, в якому грішні люди мають владу над справедливими. А в останній день настане зміна: праведні люди матимуть владу над грішними. Проповідник наголошує, що в останній день, день приходу Христа – убогі багатих, вірні невірних і праведні грішних не будуть боятися, як боялися тут, на землі, а будуть судити їх і панувати над ними. Галятовському притаманна барокова антитестика між праведними і грішними людьми з тими наслідками, які їх чекають після смерті.

II. Вогонь набуває значення *любви*, яку Богородиця зберігала у своєму серці. Автор постійно повертається до центральної лінії проповіді, акцентуючи, що Пречиста Діва зважила той вогонь, бо завжди носила його у своєму серці:

⁶⁷⁵ Там само. С. 400.

«огнемъ называється й любов»⁶⁷⁶. Метафізична сутність ототожнення вогню і любови увиразнюється у винятковій любові та добрих вчинках Богородиці. До того ж вона не вчинила жодного гріха і саме тому зробила те, що не під силу іншим – зважила вогонь. І якщо вогонь є любов'ю, то Богородиця знає вагу істинної любові до Бога.

III. Нарешті, третє й основне значення вогню: «Бог є любов» (1 Ів. 4:8). Такий багатозначний символ можна пояснити наступним чином:



Ці три поняття пов'язані кількома інтерпретаціями і в своєму колообігу не мають кінця: кожен з наведених образів символізує Бога. На підтвердження своїх слів Йоаникій Галятовський розповідає біблійну історію про те, як ізраїльтяни збудували для Бога оселю. А Бог дав їм вогонь з неба і сказав, щоб той вогонь завжди горів в оселі на вітарі та щоб ніколи не погасав.

Оселя, за Йоаникієм Галятовським, людина побожна: «бо якъ в прибытку Б[о]гъ мешкал, так и в добром ч[е]л[о]в[ѣ]кѹ мешкает»⁶⁷⁷. Вітвар порівнюється з людським серцем: «бо на олтарѣ завше горѣл огонь і нѣгды не угасаль, так в с[е]рдцѹ ч[е]л[о]в[ѣ]чом завше сѧ мает знайдовати любов, и нѣгды не мает оугасати»⁶⁷⁸. Оселя й вітвар – символи праведної людини, у серці якої живе Любов, яка є Богом. На *віттарі* серця кожен з нас завжди має запалений вогонь. Метафори оселі й вітваря визначають серце праведної людини як начиння, вмістилище для Бога.

Зважаючи на те, як Галятовський, з метою увиразнення, конкретизує абстрактні поняття, цю метафізичну метафору Пречистої Богородиці – оселі для Ісуса Христа, можна інтерпретувати двома способами:

⁶⁷⁶ Там само. С. 368.

⁶⁷⁷ Там само. С. 369.

⁶⁷⁸ Там само.

- Вогонь любові завжди горів у серці Діви Марії, тому вона є оселею, на вівтарі якої завжди палає той вогонь.
- Пресвята Богородиця, мати Ісуса Христа, стала на певний час оселею для Сина Божого. Цей момент присутній і в другій проповіді на Покрову: «Пречиста Діва вчинила милосердя над Христом, бо прийняла Його до себе і в своєму животі дала Йому оселю»⁶⁷⁹.

Виміряй подув вітру

У наступному підрозділі проповіді в образі вітру постає життя світу, як сказано у Книзі Йова: «Пам'ятай, що життя моє – вітер» (Йов. 7:7). Вітер синонім мінливості, непевності людського життя. Як вітер буває різний: іноді теплий, іноді холодний – так і людське життя пронизує бароковий мотив *vanitas*: «Сьогодні людина весела – завтра сумна, сьогодні щаслива – завтра нещасна, сьогодні тріумфує – завтра ламається»⁶⁸⁰. На підтвердження своєї тези про непередбачуваність змін автор згадує кілька прикладів зі Старого Завіту, якими пояснює, що й тут існує певна закономірність. Зло, яке чинили королі, повернулося до них і змусило страждати так, як страждали через них інші: що він людям чинив, те і йому люди учинили (Суд. 1: 5–7). На основі прикладів автор робить висновок про потребу добрих вчинків і сердечної любови. Повертаючись до основної теми, проповідник знову наголошує на досконалості Пречистої Діви, що проявлялася в добрих справах і в побожному житті, мета якого – життя вічне.

А втім, кожен символ у Галятовського набуває кілька значень. «А що вітер вони засівають, то бурю пожнуть» (Ос. 8:7). В авторському контексті вітер інтерпретується як земна, світська слава: «котрую хто до с[е]рдця свого припускаєть и в ней сѧ кохаєт, той в с[е]рдцѹ своємь сѣєть вѣтеръ»⁶⁸¹. Сильний вітер, тобто вихор символізує гнів Божий: «вѣхорь ярости Г[о]с[по]дна

⁶⁷⁹ Там само. С. 391.

⁶⁸⁰ Там само. С. 370.

⁶⁸¹ Там само. С. 372.

изийдетъ»⁶⁸². У цьому наростанні значень, де кожне попереднє підсилює наступне, постає тривимірна інтерпретація образу: вітер – мінливість; вітер – слава, що швидко минає; вихор, сильний вітер – Божий гнів.

Нарешті з вітром пов'язаний образ диму: «Кто вѣтровѣ служит, тому дымом платат»⁶⁸³. Звідси людина, яка прагне слави і хоче, щоб її усі люди знали, отримає вічні муки. Галятовський згадує слова Івана Богослова: «А дим їхніх мук підійматиметься вічні віки» (Об. 14:11). Цитата повертає увагу до першої метафори – вогню, бо саме взаємодія вогню і вітру викликає дим, а хто служить славі – буде горіти у вогні. Отже, проповідник говорить про вогонь як про справедливу Божу кару для грішних людей.

Пречиста Діва, підсумовує Йоаникій Галятовський, виміряла вітер минулої слави, земної й короткочасної, яка помирає разом з людиною, остерігалася такої слави, а добрими вчинками й чистотою своєї душі прагнула слави небесної й вічної. Таким висновком проповідник застерігає слухачів від турбот про земне й наголошує на потребі дбати про майбутню небесну славу.

Поверни день, який вже минув

В останньому підрозділі проповіді Галятовський закликає згадувати добродійства Божі у днях, які вже минули: від дитячих років – аж понині. І за ті добродійства треба дякувати Богові й хвалити Його. У назві цієї частини – парадоксальна метафора, проте біблійними прикладами автор стверджує слухність і змістовність своїх слів.

Галятовський згадує, як Бог сказав євреям святкувати три свята: Пасху, П'ятдесятницю і Кучки. За словами проповідника, «повернути назад день минулий» означає згадати гріхи, якими ми образили Бога в усі минулі дні, від дитячих років і дотепер. Усвідомлення гріхів викликає жаль і каяття, бо коли людина грішить, тоді «до с[е]рдця свого грѣхи вливаєт, якъ воду до начина, а гды сповѣдаєтсѧ, выливает з с[е]рдця своего грѣхи»⁶⁸⁴. Автор знову

⁶⁸² Там само.

⁶⁸³ Там само. С. 373.

⁶⁸⁴ Там само. С. 376–377.

повертається до образу серця – вмістилища. Так, проповідь торкається у своїй основі трьох стихій – вогню, повітря й води.

Йоаникій Галятовський розгортає також метафізичну метафору *одягу*. Він згадує старозавітню історію, як Бог з'явився ізраїльтянам на горі Сінай і сказав їм випрати свій одяг: «І промовив Господь до Мойсея: «Іди до людей, і освяти їх сьогодні та завтра, і нехай вони виперуть одіж свою» (2 М. 19:10). «Цим одягом є сумління наше. Бо як одяг чисте тіло прикрашає, так і сумління – чисту душу. І якщо ми виперемо той одяг у сльозах, плачучи над гріхами і сповідаючись від них, то з'явиться нам Бог на горі Небесній. Там завжди будемо Його бачити і жити разом із Ним»⁶⁸⁵. Автор закликає до сповіді, щоб очистити душу від гріхів і одягнути її у чисте сумління. Тільки так людина зможе піднятися до Бога й досягнути Царства Небесного. Випраний одяг символізує навернення. Щоб досягнути Небесної Слави – потрібно зодягнутися у Христа: «Бо всі ви, хто охрестився в Христа, одягнулися в нього» (Гал. 3:27).

Йоаникій Галятовський розповідає про християнську Соломонову церкву, у якій було дванадцять мідяних волів, які тримали на собі *мідяне море*. У тому морі священники вмивали руки, коли мали приступати до віттаря і служити службу. Дванадцять волів – це дванадцять апостолів. «дванадцат волѡв мѣднѡх предназначили дванадцѡти Ап[о]с[то]лѡв, бо якъ волы сѹт pracowитыи, так и Ап[о]с[то]лы працювали по свѣту ходячи и проповѣдѹючи слово Б[о]жое»⁶⁸⁶. Метафора *моря* символізує очищення людської душі від земних гріхів: як священники умивали руки перед службою, так і ми повинні умити душу перед Богом. Тому саме апостоли, які служили Ісусу Христу і любили Його усім серцем – проповідували Слово Боже. Вони навчали людей робити тільки добрі вчинки, любити одне одного, закликали до каяття, до очищення душ, щоб постати перед Господом Богом такими, які могли б досягнути вічного життя.

⁶⁸⁵ Там само.

⁶⁸⁶ Там само. С. 378.

Звільнення від гріхів – у пості, молитві, поклонах, служіння Богу, добрих справах, що завершує свята сповідь, Галятовський порівнює гріхи з єгипетською неволею: «І тепер людину, яка висповідалася з гріхів своїх, – Бог звільнив із єгипетської неволі. Нехай вона не повертається більше до Єгипту, до перших своїх гріхів. Бо якщо почне знову той гріх чинити, з якого вже висповідалася, того Бог покарає вічною смертю і не буде він бачити вічного життя»⁶⁸⁷. Тобто сповідь передбачає не лише звільнення від гріхів, але й усвідомлення джерела їхнього виникнення та їхнього запобігання: «Мова віри, як і кожна людська мова, буде доти сповненою сенсу мовою, а не ідеологією, доки висловлюватиме дійсність і підтверджуватиметься цією ж дійсністю»⁶⁸⁸.

Конклюдія

Закінчує Йоаникій Галятовський свою проповідь невеличким висновком, власне, конклюдією (лат. conclusion) – третьою й останньою частиною казання: коротко пригадує, про що мовилось у нарації, водночас, підштовхуючи до наслідування добрих прикладів зі своєї промови. А найголовніший висновок «Казання на Покрову Пресвятої Богородиці» – потреба славити найсильнішу жінку – Пречисту Діву, Матір Христову: вона зробила те, чого не може вчинити жодна людина – *зважила вогонь, вимірля подув вітру та повернула назад минулий день*. Три головних акценти теорії риторики: логічний, символічний та емоційний⁶⁸⁹ – представлені у наративних аргументах проповіді з метою переконування.

3.4. Біблійна перспектива у проповідях Йоаникія Галятовського: способи цитування Святого Письма

Йоаникій Галятовський – один із тих небагатьох українських проповідників, який уводить у свої твори розмаїття небіблійних прикладів. «Начитаність Галятовського» стає характерною ознакою проповідника, на що

⁶⁸⁷ Там само. С. 380.

⁶⁸⁸ Каспер В. Ісус Христос. Київ 2002. С. 15.

⁶⁸⁹ Korolko M. Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa, 1990. S. 133.

звертає увагу Михайло Возняк: «на краях листків повно назв прочитаних книжок римських класиків, духовних письменників III – XI віків, багатьох західноєвропейських схоластичних письменників XII – XV віків. Особливу велику начитаність виявив Галятовський в європейській богословській і історичній літературі XVI – XVII віків, а також показав широку знайомість з польською літературою, головню історичною»⁶⁹⁰. Серед усіх прикладів у проповідях Галятовського дослідник виокремлює «Велике дзеркало» і мандрівні оповідання⁶⁹¹.

Наталя Яковенко справедливо називає Йоаникія Галятовського людиною «багатьох книг», до того ж різножанрових: богословських, історичних, житійних, проповідницьких, збірок чуд й античних анекдотів, енциклопедій тощо⁶⁹². Проте всі можливі приклади Галятовського відіграють другорядну роль у відношенні до Святого Письма, цитатами з якого наповнені його казання.

Для розуміння біблійного тексту, автор ретельно добирав конкретні приклади-концепти, оскільки проповідь формується «під впливом двох традицій – риторичної й біблійної»⁶⁹³. Зрештою у богословській літературі вони сплітаються, утворюючи біблійну риторичку, що найяскравіше можна спостерігати у проповідництві, де цитати зі Святого Письма творять інтертекстуальну дійсність нового тексту.

Біблійна канва проповідей Йоаникія Галятовського вказує на традиційність його мислення і, водночас, оригінальність. Перший критерій стосується мови біблійних цитат, другий – їх художнього обрамлення. Щодо мови, то у казаннях Галятовського можна виокремити чотири різновиди цитування Святого Письма:

- 1) цитати церковнослов'янською мовою без змін;

⁶⁹⁰ Возняк М. Історія української літератури. Том 2. Перша частина. Львів, 1921. С. 326.

⁶⁹¹ Там само. С 325.

⁶⁹² Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. С. 97.

⁶⁹³ Сухарева С. Риторичний простір польськомовної прози XVII століття [текст]: монографія. Луцьк, 2015. С. 84.

- 2) разом із церковнослов'янською проповідник подає переклад староукраїнською книжною мовою;
- 3) повністю або частково наводить власний переклад цитати;
- 4) переказує зміст цитати⁶⁹⁴.

Основою для Йоаникія Галятовського був церковнослов'янський текст Острозької Біблії, хоча й цілком можливо, що проповідник мав нагоду працювати з католицьким текстом Святого Письма, який на той час був відомий у Києво-Могилянській академії у польському перекладі Біблії (1599 р.) Якуба Вуйка⁶⁹⁵. З художньо-естетичного погляду, цитування Святого Письма у казаннях Галятовського здійснюється кількома способами.

1. Цитати з посиланням на джерело. Вони розсіпані у тексті проповіді та містять поклики із зазначенням книги і номера глави Біблії на маргінесах. Наприклад, “Рим: ві”: «Молю оубѡ вас братіє щедротами Б[о]жіими, представите телеса в[а]ша жертву живу, с[вя]ту, бл[а]гоугодну Б[о]гови»⁶⁹⁶. Зазначену цитату віднаходимо у новозавітній книзі “Послання св. Апостола Павла до римлян” 12, 1: «Тож благаю вас, браття, через Боже милосердя, – повіддавайте ваші тіла на жертву живу, святу, приємну Богові». У випадку біблійної цитати-епіграфа посилання подане у тексті одразу після цитати. Як у старозавітному епіграфі із “Пісні над піснями” «Казання на Ведення Пресвятої Богородиці»: «Кто сеа приникающи яко оутро, добра яко Луна, избрана яко С[о]лнце. Пѣсне: \tilde{s} »⁶⁹⁷, – «Хто це така, що вона виглядає, немов та досвітня зоря, прекрасна, як місяць, як сонце – ясна» (Пісн. 6, 10).

2. Цитати без посилання на маргінесах, але зі словами в тексті, які вказують на того, хто промовляє: «так мовит Ап[о]с[то]ль Павелъ: Єлици въ Х[рист]а кр[е]стимтеса, въ Х[рист]а ѡблекостеса»⁶⁹⁸; «бо ви всі, що в Христа

⁶⁹⁴ Чепіга І. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Йоаникій Галятовський. Ключ розуміння*. Київ, 1985. С. 47–48.

⁶⁹⁵ Там само. С. 48.

⁶⁹⁶ Там само. С. 18–19.

⁶⁹⁷ Ключ разумѣнія. С. 401.

⁶⁹⁸ Там само. С. 312.

охрестилися, у Христа зодягнулися» (Гал. 3, 27), – або із вказівкою на книгу Апостола: «для того мовит Ап[о]с[то]ль Павель до Тимофіа: «Постражди яко добръ воинъ Х[ристо]въ»⁶⁹⁹; «А ти терпи лихо, як добрий вояк Христа Ісуса!» (2 Тим. 2, 3). Сюди належать також усі цитати зі Псалмів, які виглядають так: «для того мовит Псалмиста: «С[о]лнце позна запад свій»; «для т[о]гѡ мовит той же псалмиста: Восіа с[о]лнце, и собращася»⁷⁰⁰.

Сюди належать і слова Ісуса Христа: «Такъ мовиль самъ Х[ристо]с: Д[у]хъ естъ Б[о]гъ, и А[н]гг[е]ль тежъ естъ Д[у]хъ» [с. 19]; «Бѡ мовиль Х[ристо]с: Ищѣте прежде ц[а]рствіа Н[е]б[е]сногѡ и сіа вса приложатса вамъ»⁷⁰¹; «такъ будетъ Х[ристо]с на страшномъ судѣ до людей справедливыхъ мовит: Приидѣте бл[а]гословенніи Ѡ[т]ца моего наследуйте уготованное вамъ ц[а]рство ѡт сложеніа міру»⁷⁰²; Архангела Гавриіла: «Д[у]хъ С[вя]тый найдетъ на тѡ, и сила вышнѡгѡ ѡсѣнит тѡ»⁷⁰³; а також старозавітні цитати, в яких промовляє Бог: «Такъ мови самъ Б[о]гъ: Растѣтеса и множѣтеса и наполнѣте землю, и обладайте єю»⁷⁰⁴.

3. Переказ цитати чи певного сюжету з посиланням на джерело, які Галятовський зазвичай скорочував до одного речення: «За Іезекіи К[о]рола І[зра]илскогѡ вернулося с[о]лнце назад, на десѡт лѣнѣй зегаровыхъ, бо на зегару тѣнь вернулася на десѡт лѣнѣй, и ажъ на десѡтой лѣнѣи стала»⁷⁰⁵. У Старому Завіті: «І сказавъ Іезекія: «Легко тѣни похилитися вперед на десять ступенів; ні, – а нехай тѣнь вернется назад на десять ступенів!» І кликнув пророк Ісаія до Господа, і Він завернув тѣнь на ступеняхъ, де вона спускалася на ступені Ахазові, на десять ступенів...» (2 Цар. 20: 9–11).

У «Казанні на В'їздъ Господній», переказуючи зміст історії про те, як самаряни не приймають Ісуса (Лк. 9: 51–56): «Кгды пришоль Х[ристо]с до

⁶⁹⁹ Там само. С. 172.

⁷⁰⁰ Там само. С. 178.

⁷⁰¹ Там само. С. 53.

⁷⁰² Там само. С. 52.

⁷⁰³ Там само. С. 313.

⁷⁰⁴ Там само. С. 69.

⁷⁰⁵ Там само. С. 174.

єдного села самарійського и не принали єго там люде, на той чась два Ап[ос]толове Іаковъ и Іоан, хотѣли казати жебы огонь зступил з Н[е]ба, и спалив тоє село, и мовили до Х[рист]а: Г[оспод]и хоцещи ли речева да огонь снїдетъ с Н[е]б[е]се и потребить ихъ», – дослівно цитує слова Ісуса Христа: «але Х[ристо]с зганил тоє Ап[осто]ломъ мовачи до нихъ: невѣста коєго д[у]ха єста вы. Синъ бѣ Ч[е]л[овѣ]ч[ес]кїй не прїйде душъ ч[е]л[овѣ]ч[ес]ких погубит, но сп[а]сти»⁷⁰⁶.

Святе Письмо відіграє роль головного текстотворчого матеріалу проповідей Йоаникія Галятовського. Основою стає біблійна цитата-епіграф, що виражає і тему, і структуру викладу. Так, друге «Казання на Успіння Пресвятої Богородиці» містить епіграф: «Знаменїє велїє явисѧ на Н[е]б[е]си, Жена ѡблачена въ С[о]лнце, Луна под ногама єѧ, и Вѣнецъ ѡт двоюнадесѧт звѣздъ на главѣ єѧ»⁷⁰⁷; «І з'явилася на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір» (Об. 12, 1), – детально пояснений у нарації. Тут проповідник називає дванадцять зірок, із яких Пречиста Дїва зробила собі корону.

Отож текст розростається на основі навіть не усієї новозавітної цитати, а лише її частини: «Вѣнецъ ѡт двоюнадесѧт звѣздъ на главѣ єѧ». Увагу привертає авторська інтерпретація кожної зірки-цноти, з яких Пречиста Дїва зробила собі корону: «бо якъ звѣзды н[е]бо, так цноты д[у]шѹ ч[е]л[о]в[ѣ]чѹю здобѧтъ»⁷⁰⁸. У процесі їхнього тлумачення, з'являються маловідомі космічні світила: Фосфорус, Гесперус, Арктус (Небесний Віз), Орїон, Офіхус, Нодус Целестїс (Небесний Вузол), Комета, Спїка (Колос), Лїра (Лютня), Амальтея, Кассіопея, Андромеда. Зважаючи на властивості названих зірок, автор добирає відповідні тлумачення для кожної з них. Інтертекстуальна синхронізація біблійних і небіблійних прикладів актуалізується як взаємодія абстрактного з конкретним, духовного з тілесним, Божого з людським: «Якщо герменевтика

⁷⁰⁶ Там само. С. 130.

⁷⁰⁷ Там само. С. 311.

⁷⁰⁸ Там само. С. 313.

занурена у священні тексти, то риторика повинна виносити на їх поверхню результати свого занурення»⁷⁰⁹.

Так, перша зірка Фосфорус є орієнтиром настання дня і ночі. Пречиста Діва показала: «гды ноч старог[о] закону мѣл пречъ оуступити, д[е]нь нового закону хрїстїанскогѡ мѣл наступити»⁷¹⁰. Ніч і день порівнюються зі Старим і Новим Завітами як перехід від темряви до світла. Серединність Пречистої Діви між двома Законами відкривається в її образі: з одного боку – Вседіви, а з іншого – Матері Ісуса Христа. Відтак уподібнення Богородиці до зірки, яка показує, коли настане день, а коли ніч – звертає увагу на її ролі у майбутній славі.

Символіка чисел у проповідях Йоаникія Галятовського – не виняток, а радше закономірність, про що зауважує Наталія Яковенко: «дивну схильність вибудовувати ледь не для кожного сюжету пропорційні числові співвідношення прикладів»⁷¹¹. Справді, структурно-композиційна особливість його казань – ділити текст на семантичні сегменти як це відбувається у проповіді «На Успіння Пресвятої Богородиці».

Святе Письмо уможлиблює розвиток проповідей Йоаникія Галятовського в метатекстуальній площині, у якій тлумачення біблійних книг веде до пізнання Бога. У казаннях цей процес регулюється під час взаємодії розумового та чуттєвого початках, водночас: «все наше пізнання походить від відчуття»⁷¹². Звідси схильність автора до передання духовних істин через «тілесні» метафори – ті, які людина може уявити, а тоді вже осмислити неосяжність їхнього вияву, оскільки «метафора об'єднує розум і уяву»⁷¹³. Лакофф і Джонсон зазначають, що «метафора є одним із найважливіших інструментів для часткового розуміння того, що не можна зрозуміти повною мірою: наші почуття,

⁷⁰⁹ Криса Б. Пересотворення світу. Українська поезія XVII – XVIII століть. Львів, 1997. С. 100.

⁷¹⁰ Ключ разумїня. С. 314.

⁷¹¹ Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. С. 99.

⁷¹² Св. Тома з Аквіну. Сума Теології. Львів, 2011. С. 31.

⁷¹³ George Lakoff and Mark Johnsen. *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press. 2003. S. 193.

естетичний досвід, моральні практики та духовну свідомість»⁷¹⁴. В аспектах метафоричного розуміння виокремлюється «творча раціональність» (*imaginative rationality*)⁷¹⁵ як здатність до пізнання через діалектичну подібність, на чому базується метафорична система проповідей Йоаникія Галятовського.

Трапляється, коли одна й та сама біблійна цитата стає епіграфом для двох проповідей, як у випадку казань на Обрізання Христове: «Коли ж виповнилось вісім день, щоб обрізати Його, то Ісусом назвали Його» (Лк. 2, 1). Новозавітна цитата визначає тему проповіді. Тематичний дискурс розгортається навколо тлумачення імен Ісуса Христа, як це відбувається ав першому казанні. У вступі Галятовський зазначає те ім'я, яким Сина Божого нарекли при народженні – Ісус і послідовно, у нарації, розмірковує над іншими. Так з'являється п'ять Його імен: «Я Той, що є», Господь Саваоф, Схід, Альфа і Омега, Ісус, Христос. Кожне з них містить аргументовані пояснення зі Святого Письма.

Перше ім'я «Я Той, що є» (2 М. 3, 14). Спочатку автор апелює до старозавітних прикладів, згадуючи при цьому слова пророка Михея: «А ти, Віфлеєме-Єфрате, хоч малий ти у тисячах Юди, із тебе мені вийде Той, що буде Владика в Ізраїлі, і віддавна постання Його, від днів віковічних» (Мих. 5, 1). Покликаючись на біблійні твердження, проповідник формує власні: «Бо Х[ристо]с завше былъ предъ вѣки посполу з Б[о]гомъ СѦ[т]цем, и не было жадного часу, и жадной мѣнѹти, которого бы часу, и которой бы мѣнѹти, Х[ристо]с не мѣл быти з Б[о]гомъ СѦ[т]цем»⁷¹⁶, – які суголосні до слів Апостола Івана: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» (Ів. 1,1). Розуміння Христа як Слова в Галятовського пояснено, з одного боку: «тоє Слово есть иншаа персона нежели СѦ[те]ць», – а з іншого: «тоєжъ Слово, едно и не роздѣльное Б[о]з[е]ство маеть з СѦ[т]цем и Д[у]хомъ СВЯТЫМЪ»⁷¹⁷.

⁷¹⁴ Ibidem. S. 193.

⁷¹⁵ Ibidem. S. 193.

⁷¹⁶ Ключ разумѣнія. С. 36.

⁷¹⁷ Там само. С. 37.

Отже, ім'я «Я Той, що є», тобто Суший. Ім'я Бога, означене дієсловом, яке «передбачає самостановлення»⁷¹⁸ – визначає дієву сутність Христа, що є повсякчас. Його тривання не обмежене часом: Він був, є і буде. Пізніше цю тему проповідник продовжує, називаючи Сина Божого «Альфа і Омега», себто Початок і Кінець, де доповнює роздуми про вічне тривання Христа та про Його безкінечність. Загалом, кожне з імен скріплене цитатами Святого Письма, на основі яких Галятовський виокремлює п'ять найважливіших. Усі вони – втілення Бога в Його Сині.

Цікаво, що в другому «Казанні на Обрізання Господне» проповідник повертається до імені Ісуса, що означає Збавитель. І перераховує вісім імен людського збавлення (відкуплення): вічне життя, слава, спокій, радість, царство, корона, динар, вечеря. Увагу привертають біблійні притчі – ілюстрації для деяких назв: Радість – “Притча про гостей весільних” (Мт. 22: 1–14); Динар – “Притча про робітників у винограднику” (Мт. 20: 1–16); Вечеря – “Притча про багату вечерю” (Лк. 14: 16–24).

Авторське тлумачення притч спрямоване пояснити значення збавлення, у якому захована таємниця людського спасіння: «Бо ми починаємо розуміти слова Бога набагато краще, коли «шукаємо в них самих себе», тобто застосовуємо їх до власного життя»⁷¹⁹. Так, радість збавлення виявляється у весіллі: «Радіймо та тішмося, і даймо славу Йому, бо весілля Агнця настало, і жона Його себе приготувала» (Об. 19, 17). Звідси “Притча про гостей весільних”, яку Йоаникій Галятовський спочатку переказує: «Ц[а]рѣ еден оучинил с[и]нови своєму веселе, а гды пришол ѿгладат сидачих, ѿбачил там ч[е]л[овѣ]ка не мѣючого шаты веселнои, и мовил до нуг[о]: Друже како виїде сѣмо неимый ѿдѣаніа брачна: потым мовил до слуг своїх: свазавше єму рүцѣ и нозі, возмѣте єго и воверзѣте во тмү кромѣшнүю, тү будеть плачь и скрежеть

⁷¹⁸ Фрай Н. Великий код: Біблія і література. Львів, 2010. С. 48.

⁷¹⁹ Вилкен Р. У пошуках обличчя Божого: Ведення у богослов'я ранньої Церкви. Львів, 2015. С. 92.

зубом»⁷²⁰. А тоді пояснює значення аналогій: цар – Бог Отець, який підготував весілля на землі для свого Сина Ісуса Христа; весільна одежа – добрі вчинки.

Градація імен Сина Божого та збавлення репрезентує трансцендентну модель, де Бог Отець й Ісус Христос, надають цілісності життю людини, осягненої в розумінні метафізичної причини. Кожне з імен втаємничує в собі «пошук остаточних причин або першоначала»⁷²¹. Однак герменевтика біблійного тексту передає сенс метафізичного буття за допомогою мовних кодів – послань⁷²², тлумачення яких здійснює проповідь.

Казання Йоаникія Галятовського – це пошук тих ключів, які відкривають неосяжність Бога через Його Одкровення, оскільки: «Богопізнання ініціює сам Бог»⁷²³. У Святому Письмі закладений такий досвід, який уможлиблює зустріч з Богом, тобто «досвід Бога»⁷²⁴. Проповіді відіграють роль каналу передавання передрозуміння, що у своїй структурі має кілька горизонтів розуміння біблійного тексту. Перший з них заглиблений у первинне розуміння тексту Святого Письма; другий є осмисленням у метатекстуальній площині герменевтики, репрезентуючи авторські пояснення Біблії; третій – горизонт розуміння бароковим читачем проповідей Галятовського, яке трансформується й досягається теперішнім реципієнтом в умовах сьогодення.

3. 5. Метафізичний вимір у казаннях Йоаникія Галятовського

Казання зі збірки «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського настільки відображують оте «буття загалом»⁷²⁵, наскільки воно апелює до пізнання *a priori*⁷²⁶. Наближення до чуттєвого пізнання здійснюється через здатність подразнювати і реагувати на цей подразник. Проповіді Йоаникія Галятовського – приклад того, як матеріальні видимі речі є прототипом духовних чеснот.

⁷²⁰ Ключ разумѣнія. С. 51.

⁷²¹ Мондін Баттіста. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика. Жовква, 2010. С. 8.

⁷²² Там само. С. 16.

⁷²³ Вилкен. Р. У пошуках обличчя Божого: Ведення у богослов'я ранньої Церкви. Львів, 2015. С. 37.

⁷²⁴ Черський о. Януш (Йоаникій). Методологія досліджень Нового Завіту. Львів, 2017. С. 181.

⁷²⁵ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 18.

⁷²⁶ Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. Вид. 2-ге, уточн. і доп. Харків, 2018. С. 10.

Утримуючись не на матеріальних речах, які можна чітко побачити і впевнитись у їхній реальності, метафізичний образ світу провадить до того, що існує по інший бік цих речей – незримого, несотвореного «буття істинно суцього»⁷²⁷.

Представлена тема – спроба наближення до філософських підвалин у казаннях «Ключа розуміння», до пізнання тієї першопричини, яка визначає «суть буття»⁷²⁸ в Богові, виявляючись у тлумаченні Святого Письма. Осягнення метафізичного виміру набуває повноти в системі двох протилежних підходів, які доповнюють один одного. З одного боку, логічного, побудованого на емпіричному спостереженні й досвіді, з іншого – ідеалістичного, що передбачає сходження зі шляху «пізнання чуттєвого до пізнання надчуттєвого»⁷²⁹.

Слід сказати, що риторика барокового тексту відображає «становлення Буття у Слово», надаючи такому твору «особливої раціональності»⁷³⁰. Чи не найкраще це явище можна спостерігати у проповідях, де кожний аргумент спрямований до розуміння Божої істини.

Проповіді Йоаникія Галятовського є яскравим відблиском його світорозуміння, яке значною мірою сформувалось із допомогою античної філософії. Звідси «Казання на Воздвиження Чесного Хреста» складене на основі вчення Арістотеля про чотири причини⁷³¹, «без которыхъ нѣчого на свѣтъ не можетъ сѣ стати». Перша – «чинача». Нею є Бог, Який сотворив увесь світ. Друга – «матеріална», з якої утворюється якась річ. У людини – це тіло. Третя – «Формална, котра дає ист[и]ност вшелакой речи». У людині нею є «д[у]ша розумна». І остання, четверта причина – «Финална, конечна, для которой яка реч стаєтсѣ»⁷³², яка дана для того, щоб хвалити Бога на землі, а потім жити з Ним на Небі. Фінальна причина – це і смерть, оскільки є закінченням (фіналом) земного життя і звідси – початком вічного життя.

⁷²⁷ Арістотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Москва, 1976. С. 6.

⁷²⁸ Там само. С. 70.

⁷²⁹ Кант І. Прологмени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. Вид. 2-ге, уточн. і доп. Харків, 2018. С. XV.

⁷³⁰ Ушкалов Л. В. Література і філософія: доба українського бароко. Харків, 2014. С. 241.

⁷³¹ Арістотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. Москва, 1976. С. 70.

⁷³² Ключ разумѣнія. С. 465 – 471.

Кожна з цих причин у проповіді пояснена через похвалу Хресту: «можемо Кр[е]сть с[вя]тій хвалити от причины чиначеи, бо Кр[е]сть оучинилъ самъ Х[ристо]с, латво тоє зрозумѣемо, гды Х[ристо]с уродилсѧ в Вифлеомѣ, на той час показала сѧ звѣзда на повѣтру, котраѧ трох Ц[а]рей провадила до Вифлеому, на той звѣздѣ было дитѧтько малое з Кр[е]стом, кто ж то оучинил Кр[е]сть на звѣздѣ? Самъ Х[ристо]с оучинилъ? Даючи знати же мѣль на Кр[е]стѣ умерти за грѣхи людскіи»⁷³³. Хрест на «звѣздѣ» стає символом Хрестового розп'яття вже в час Його народження і, водночас – знаком людського спасіння.

Мета істинного життя в тому, щоб досягати цього спасіння ще будучи на землі. Проповіді «Ключа розуміння» пронизані сотеріологічними мотивами, які набувають винахідливих інтерпретацій або з'являються у традиційних образах. У «Казанні на Богоявлення Господне» тлумачення семи церковних сакраментів (хрещення, миропомазання, євхаристія, покаяння, священство, шлюб, помазання) здійснюється з погляду матерії, форми й пожитку. Таким способом письменник пояснює моральний сенс кожного сакраменту. Зокрема, сакрамент Хрещення – таємниці, які «суть знаки видомии, ласки Б[о]жеи невидимой, бо през Сакраментѧ, през Тайны невидимо Б[о]гъ ласку свою на д[у]шу н[а]шу вливаєт»⁷³⁴. Цитата мимовільно відсилає до твердження Томи Аквінського про те, що «Бог перебуває в усіх речах, і до того ж – внутрішньо»; присутній у всіх речах як причина «всілякого буття»⁷³⁵.

Інтерпретація трискладової структури сакраменту (матерія, форма й пожиток) також нагадує вчення Арістотеля про причини (три з них) – матерію, форму та мету⁷³⁶, тобто фізику тіл, метафізику сутностей і того третього, куди/задля чого вони рухаються. В Арістотеля цією метою є благо, в Йоаникія – пожиток, як наближення до спасіння. Так, у Хрещенні: матерія – вода, форма –

⁷³³ Там само. С. 465 – 466.

⁷³⁴ Там само. С. 59.

⁷³⁵ Св. Тома з Аквіну. Сума теології. Львів, 2011. С. 88.

⁷³⁶ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Москва, 1976. С. 70.

слова, пожиток – воля від первородного гріха: «И то пожитокъ кр[е]щенїа, бо яко Д[у]хъ с[вя]тый зишоль з Х[рист]а в постатѣ голубиной; гды Х[ристо]с кр[е]стилса, в рѣцѣ Іорданской, так и тепер который ч[е]л[овѣ]к кр[е]ститса, на того Д[у]хъ с[вя]тый сходитъ невидимо и мешкаеть в с[е]рдцу егѡ»⁷³⁷.

Метафізичний вимір у світогляді Галятовського проектує сотеріологічний сенс майбутнього воскресіння у *надії*, яка, завдяки пориву: «невтримно прагне переступити (transcender) через конкретні об'єкти, на які вона спочатку начебто спрямована»⁷³⁸. У текстах «Ключа розуміння», переступаючи через плинність – надія підносить людину до омріяного Сіону. Відтак, вже у цих «конкретних об'єктах» відбувається єднання з Христом, земна дійсність є прообразом Царства Небесного, бо: «як на небі, так і на землі». Слова з молитви «Отче наш» стають для Йоаникія Галятовського осердям у його герменевтичній концепції тлумачення Святого Письма. Звідси префігураційні мотиви в його проповідях вибудовують опозицію – первородного гріха і народження Христа, тобто Старого і Нового Завітів.

Тема «Казання на В'їзд Господній» зосереджена на контрасті двох «дочок»: Сіонської й Вавилонської. Початкова новозавітня цитата: «Не бійся, дочко Сіонська! Ото Цар твій іде» (Ів. 12, 15), – відкриває Божий промисел, який стверджується в силі любові й благодаті. Пояснення: «Царемъ естъ Х[ристо]с Збавитель нашъ»⁷³⁹, – продукує тлумачення «Сіонської дочки», яка має кілька значень: єврейська синагога, Свята Церква й християнський народ, кожна вірна й побожна душа, Пречиста Діва. Поруч з цим, протиставлення – «Вавилонська дочка» як образ хаосу та непорядкованості земного буття, означає місто Вавилон і теперішній світ.

Надалі увага в проповіді спрямована на два питання. Перше: *чому потрібно боятися «Сіонській дочки?»*, супроводжується поясненням: «гды до ней Х[ристо]с Ц[ар]ъ н[а]шъ приходить, если хочемо тоє зрозумѣти; маємо

⁷³⁷ Ключ разумѣнія. С. 61.

⁷³⁸ Марсель Г. Homo viator. К.: видавничий дім «КМ Academia», Універ-ке вид-во «Пульсари», 1999. – с. 40.

⁷³⁹ Ключ разумѣнія. С. 113.

вѣдати же перед тымъ Б[о]гъ часто са людемъ показоваль, але кому колвекъ показалса, мусѣв са той ч[е]л[овѣ]кѣ лакати»⁷⁴⁰. Йдеться не про страх смерти як такий, а про «чуттєвий страх перед смертю», який може бути подоланий «уявленням про чуттєве збереження»⁷⁴¹. У «Казанні на В'їзд Господній» відбувається «переживання крайньої ситуації»⁷⁴² на прикладі старозавітних образів: Ноя, якому Бог об'явився у Великому потопі; пророків – Мойсея (2 М. 19: 16) – у вогні на горі Сіон; Іллі (1 Цар. 19: 11–12) – з вогнем і сильним вітром; Єзекеїля (Єз. 1: 4–28) – на тріумфальному возі, запряженим чотирма Херувимами; Даниїла – «показалса Б[о]гъ з тысячми тысячъ, из тмами тем А[н]гг[е]лѣв Воѣновъ н[е]б[е]сныхъ»⁷⁴³. Екскурс у минуле старозавітних подій стає передбаченням есхатологічного майбутнього. Застереження боятися останнього дня, коли прийде Христос судити живих і мертвих, супроводжується описом пекла та увагою до мук грішних.

Мотив «вирішального випробування»⁷⁴⁴, наперед визначений та стверджений смертю та воскресінням Христа – відкриває перспективу спасіння вже зараз: «тепер ласки ваши зрозумѣте, для чого не кажуть лакатиса цорцѣ сіонской гды до ней Х[ристо]с приходит»⁷⁴⁵. Перемігши смерть, воскреслий Христос приходить до людей не зі страхом смерти, а з миром і любов'ю. Звідси друге питання: *чому не потрібно боятися «дочці Сіонській?»*, коли до неї приходить Христос – супроводжується шістьма відповідями-причинами. Тон тексту поетично-зворушливий, побудований на антитезах до попередніх (старозавітних) причин. Відтак Христос йде до нас:

I. Не зі страшним потопом, «не з водами великими, и не з дожчами гвалтовными, котры свѣтъ затопають, але идеть до насъ, з слезами обфитыми, котры трикротъ плачучи за грѣхи наши выливаеть»⁷⁴⁶.

⁷⁴⁰ Там само. С. 118.

⁷⁴¹ Ясперс К. Психологія світоглядів. Київ, 2009. С. 243.

⁷⁴² Там само. С. 245.

⁷⁴³ Ключ разумѣнія. С. 120.

⁷⁴⁴ Каспер В. Ісус Христос. Київ, 2008. С. 129.

⁷⁴⁵ Ключ разумѣнія. С. 123 – 124.

⁷⁴⁶ Там само. С. 124.

II. Не з вогнем, «от которогѡ куритса гора сінайская, и выходит дымъ як з печи з Горы сінайской, идетъ до насъ не з блискавицями, не з громами и не з страшнымъ голосомъ трубнымъ, але идетъ до насъ з вдачнымъ спѣванемъ, Сѡсанна...»⁷⁴⁷.

III. Не зі сильними вітрами, «котрыи гѡры ворочають и камѣна крушат, але идет до нас з квѣтучим[и] и с пахнучими рожками Финиковыми»⁷⁴⁸.

IV. Не з тьмою «и не з [д]ванадцатма Легеѡнами А[н]гг[е]ловъ Рыцерѡвъ небесных, але идет до нас з дванадцатма Ап[о]столами покорним[и] и тихими»⁷⁴⁹.

V. Не на Херувимських возах – триумфуючих і озброєних, «не на Лвахъ, не на Тыгрисах, не на Єлефантах, але идет до насъ на покорной Ослицы»⁷⁵⁰.

VI. Не для того, щоб судити живих і мертвих чи щоб карати вічною смертю, а для того, щоб Його всі судили, «жебы сам терпѣл мукѡ ганебную и см[е]рть поднал ѡкрутную на кр[е]стѣ за грѣхи наши»⁷⁵¹.

Досконалий послух Ісуса Христа, мотивований генезою Божої кари, стремить до очищення від первородного гріха. Метафізика часу спричинює «полісемантичну рецепцію»⁷⁵²: з погляду минулого, переживання теперішнього й надії майбутнього. Прикметно, що в проповіді не йдеться про земний час, а відтак – про земну реальність, натомість відчуття «причетности до потаємної реальности»⁷⁵³ спрямовує до сотеріологічного майбутнього. Передбачені смерть і воскресіння Божого Сина трансформували картину «внутрішньої свідомості часу»⁷⁵⁴: надія вічності світлом Христовим засліплює страх смерти. Так співвідношення контрастів: боятися – не боятися «Сіонської дочки»,

⁷⁴⁷ Там само.

⁷⁴⁸ Там само. С. 125.

⁷⁴⁹ Там само.

⁷⁵⁰ Там само.

⁷⁵¹ Там само. С. 126.

⁷⁵² Ісіченко І., архієп. Історія української літератури: епоха Бароко: XVII – XVIII ст. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. С. 31.

⁷⁵³ Яковина О. Метафізика в поезії: Україна XVII століття. Львів, 2010. С. 151.

⁷⁵⁴ Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. Київ, 2002, 2009. С. 52.

спрямовує до питання: чи потрібно боятися Христа, коли Він приходить у метафізичний вимір людської віри? «Дух Божий покликає дух людини через внутрішній світ, співіснування, жертвність і самотрансцендентність до участі у божественному житті»⁷⁵⁵.

В іншому казанні – «На Успіння Пресвятої Богородиці» Йоаникій Галятовський говорить про з'явлення Пречистої Діви побожній людині перед смертю. *Тема смерти* на метафоричному рівні трактується як вечір: «вечером називається кінець житія людского»⁷⁵⁶. Закінчення людського життя знаменує про початок іншого життя – Божого. А Пресвята Богородиця «взметъ нас з собою до Н[е]ба»⁷⁵⁷.

Однак під кінець проповіді з'являється більш детальна інтерпретація смерті. Ствердження: «трожаа єсть см[е]рть», опосередковане трьома її системними рівнями. Першою смертю помирає тіло: «тѣло оумираєть, гды д[у]ша ѿ него ѿходить»; другою – душа: «д[у]ша оумираєть, гды ласка Б[о]жаа ѿ неї ѿдалаєтса»; третьою – уся людина: «гды ѿ свѣта ѿдалаєтса чи свѣтом згоржаєт»⁷⁵⁸. Ієрархічна структура смерті зумовлена вибором випробування у земному житті. Від цього залежить, що помре – тіло, душа чи людина у своїй єдності. І якщо першою смертю помирають усі люди, а другою лише грішні, що стає зрозумілим в есхатологічному ключі, то третя смерть, якої зазнають законники й пустельники – зовсім не означає, що у ній помирають тіло і душа. Навпаки, такої смерті досягають ті, хто віддаляються від світу в духовному піднесенні до Бога: «оны сѹть правдиве оумерлыми, бо сѹть распаты свѣтовѣ, и свѣт имъ єст распаты[й]»⁷⁵⁹. Приклади Діви Марії й апостола Павла доводять, що їхня смерть це оновлене життя з Христом – «закономірний перехід до вічності»⁷⁶⁰.

⁷⁵⁵ Там само.

⁷⁵⁶ Ключ разумѣнія. С. 316.

⁷⁵⁷ Там само. С. 317.

⁷⁵⁸ Там само. С. 330.

⁷⁵⁹ Там само. С. 331.

⁷⁶⁰ Криса Б. Пересотворення світу. Українська поезія XVII – XVIII століть. Львів, 1997. С. 24.

Плинний характер поцейбіччя постійно наповнюється невичерпною енергією непорушного потойбіччя. Звідси Йоаникій Галятовський розвиває *тему людського тіла* – випаленого з глини глека: «крушѣм и мы збанки глинанни; тѣла свои, которыи сѹт з глины оучиненыи». А поряд з'являються образи свічки й вогню: «Мѣймо в памати своєї свѣчу запаленую, ог[о]нѣ вѣчний пекельный, который грѣшным людем естѣ наготованый»⁷⁶¹. Запалена свічка зберігає пам'ять, оскільки її вогонь є знаком цієї пам'яті про потойбічне і водночас про «вічний вогонь пекельний», що сконцентровує увагу на грішних, для яких цей вогонь стає «пекельним». Адже відомо, що для праведних вогонь завжди є любов'ю, Божою любов'ю.

Божа Премудрість урівноважує видиму та метафізичну реальності в надії майбутнього, що «розташована в рамці випробування, з яким вона не просто співвідноситься, а являє істинну відповідь буття на нього»⁷⁶². Світосприйняття Йоаникія Галятовського сконцентроване на перемозі добра і любові. Натомість зло для нього, як і для св. Томи Аквінського, Кирила Транквіліона Ставровецького та ін. – лише відсутність добра, недолік, який можна прибрати, а радше, порожнеча, яку можна заповнити: «Збаномѣ называеѣтся каждый ч[е]л[овѣ]къ»⁷⁶³.

Процес випалювання глини в «Казанні на Страсті Христові» також співвідноситься з *метафорою цегли*: «Цеглою называеѣтся каждый ч[е]л[овѣ]къ, бо цеглу з глины робать, и ч[е]л[овѣ]къ з глины естѣ оучиненый»⁷⁶⁴. Порівняння з цеглою наближує до розуміння людини, буття якої проминає в процесі цього «випалення», унаслідок чого, м'яка глина твердне від вогню. Приймаючи Божу любов, людина здійснює «стрибок *metá*», розуміючи, що «цей світ ще не є все»⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ Ключ разумѣнія. С. 233.

⁷⁶² Марсель Г. Homo viator. Київ, 1999. С. 37.

⁷⁶³ Ключ разумѣнія. С. 400.

⁷⁶⁴ Там само. С. 152 – 153.

⁷⁶⁵ Мондін Б. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика. Жовква, 2010. С. 8.

Шлях осягання істини завжди незавершений, але її передусе відкритість серця, у яке прийде Христос. З цього погляду – «замкнуте серце» те, яке переповненого гріхами. До такого серця Христос не приходять. Утім існує момент, коли людина апробує себе в Богові: «кто зась сповѣдаєса грѣхов своихъ? Которыми образилъ Б[о]га, и перестает грѣшити и покутует за тоє, той отворает Х[ристо]вѣ двери до с[е]рдца своегѡ, и Х[ристо]с до с[е]рдца егѡ приходит и мешкает там в немъ»⁷⁶⁶. Продовженням тексту стає попередньо пояснена новозавітна цитата: «Ось Я стою під дверима та стукаю: коли хто почує мій голос і двері відчинить, Я до нього ввійду, і буду вечеряти з ним, а він зо Мною» (Об. 3, 20). Як наслідок цього приходу, відбувається обдарування людини Христом: «и придет Х[ристо]с до с[е]рдца нашего, и будетъ в нем яко ц[а]рь в палацу коштовном мешкати»⁷⁶⁷.

Христос наповняє людину, як начиння – порожні глиняні глеки: «начинамъ новымъ естъ Тѣло Х[ристо]во»⁷⁶⁸. Цитуючи Новий Завіт: «Майте сіль у собі» (Мр. 9, 50), проповідник пояснює: «Солю естъ наука добра»⁷⁶⁹. Сіль-Христос запобігає псуванню людської душі, так само як звичайна сіль не дозволяє зіпсуватися продуктам харчування. В інших проповідях, «На Страсті Христові» та «На Преображення Господнє» – порівняння з хлібом: «Хлѣбом называєтса Тѣло Х[ристо]во»⁷⁷⁰; «Хлѣбом называєтса Х[ристо]с, бѡ мовиль азъ есмь хлѣбъ животный сходай с Н[е]б[е]се, гды теды Хр[и]ста на Кр[ис]тѣ прибито, на той час вложено древо въ Хлѣбъ егѡ»⁷⁷¹.

Отже, з погляду метафізики, надія «як спогад про майбутнє»⁷⁷² переносить тілесність із плинної теперішности чуттєвого в систему сотеріологічної перспективи надчуттєвого.

⁷⁶⁶ Ключ разумѣнія. С. 126.

⁷⁶⁷ Там само. С. 126–127.

⁷⁶⁸ Там само. С. 81.

⁷⁶⁹ Там само.

⁷⁷⁰ Там само. С. 147.

⁷⁷¹ Там само. С. 275–276.

⁷⁷² Марсель Г. Homo viator. Київ, 1999. С. 64.

Метафізика Йоанікія Галятовського у своїй основі суголосна з філософськими поглядами Арістотеля, з якими проповідник був добре ознайомлений і часто покликався на його праці. Глибший зв'язок між ними відчитується у способі пізнання буття сущого, що увиразнюється у комунікації зі «світом речей». У проповідях «Ключа розуміння» практично кожна матеріальна річ видимого світу говорить про ті таємничі сутності, які не можна ні побачити, ні відчутти. З неабиякою винахідливістю проповідник пробуджує розуміння «буття у Слові», надаючи перевагу конкретним метафорам і раціональним аргументам.

Висновки до розділу 3

Герменевтична цілісність проповідей Йоанікія Галятовського – результат глибинних пошуків Бога в зовнішньому світі речей. Здатність проводити асоціації між Творцем та створеним і раціонально обґрунтовувати цей зв'язок у дискурсі барокової літератури є проявом таланту автора «Ключа розуміння».

Аналіз казань Галятовського висвітлює його творчу манеру, яка, увібравши попередні контексти, розвиває й поглиблює традиції проповідництва. У тлумаченні Святого Письма Йоанікія Галятовського Всесвіт є доказом проявлення Божого задуму.

Риторична стратегія Йоанікія Галятовського відповідає на запити тогочасного культурно-освітнього кола Києво-Могилянської академії – повернення до класичних зразків античності та впливи західноєвропейського способу мислення. Мета риторики, як мистецтва переконування – піднесення сенсів тлумачення Святого Письма на рівень розуміння. У цьому плані Галятовський розвиває теорію «літературної композиції»⁷⁷³ тексту проповіді та демонструє її на практиці.

⁷⁷³ Дільтей В. Виникнення герменевтики. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник.* Київ, 1996. С. 38.

Особливості композиції казань «Ключа розуміння» зумовлені злагодженою системою правил, які включені в структуру твору. Так, в ексордіумі проповідник привертає увагу слухача/читача вже з перших рядків – темою-епіграфом та комунікативними рішеннями; у нарації – за допомогою прикладів, переконує у правдивості тлумачення Святого Письма; у конклюдії контакт з реципієнтом ґрунтується на міметичній схильності людини до Божих справ і моральності душі.

Екскурс у метафізичний вимір казань Йоаникія Галятовського передбачає сходження до світу надчуттєвого через логічні судження та емпіричні знання, які, за І. Кантом, походять від досвіду⁷⁷⁴. Прикметно, що межа, яка пролягає між світом ідей та світом речей у проповідях досить розмита, що зумовлено мотивом взаємоперехідності часу і вічності, тобто зустрічі людини і Бога в художньому світі літературного твору.

Особливе місце в проповідницькій спадщині Галятовського займає богородичний цикл казань, у якому проповідник робить вагомий внесок у маріологічну тематику української літератури. Образ Пресвятої Богородиці постає в дивовижному вимірі барокових метафор. Мотив незвичайної жінки – Пречистої Діви представлений у проповідях Йоаникія, а згодом в оповіданнях про чуда Богородиці у праці «Небо нове», які подекуди автор використовував як ілюстративний матеріал для своїх казань.

⁷⁷⁴ Див. Кант Іммануїл. Критика чистого розуму. Київ, 2000. С. 39.

ВИСНОВКИ

Творчість Йоанікія Галятовського репрезентує в українській літературі феномен барокової проповіді як провідного літературного жанру XVII століття. Культура проповідництва виявляє духовну тяглисть традиції, що простежується в авторитеті Святого Письма. Жанрові модифікації проповіді відбивають світоглядну концепцію епохи.

Вивчення традиції відкриває джерела української барокової проповіді, її духовну основу Передання, заснованого на Божому Об'явленні та його книжному втіленні, у Святому Письмі. Невід'ємним джерелом традиції стає антична мудрість, перенесена у вимір християнської культури як Софія Премудість. Звідси концепція *translation studii*: «Стародавня Греція – Візантія – Україна» відкриває характерні модуси мови, змісту і форми давньої української проповіді.

Цікавим є те, що киеворуська література припадає на період європейського середньовіччя й розвивається в час найбільшого розквіту західної схоластики та діяльності Ансельма Кентерберійського, Джованні Бонавентури, Томи Аквінського, які постулюють раціональність у пізнанні Бога. А втім, з поглядами західних мислителів ні Іларіон, ні Кирило Турівський не були ознайомлені.

Раннє українське проповідництво базується на візантійській гомілетичі й водночас виявляє наскрізний мотив «розумної душі», що прочитується у творах тих же Іларіона та Кирила Турівського, а особливо виразно – у ранньобарокових повчаннях Кирила Транквіліона Ставровецького та в проповідях зрілого бароко – Йоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазяря Барановича.

Вплив західної культури в проповідництві другої половини XVII ст. демонструє відмінність у способах цитування і в біблійній інтерпретації, що зумовлено великою кількістю інтертекстів, які барокові проповідники подавали як аргументи (докази) у тлумаченні Святого Письма. Звідси, в екзегезі Йоанікія

Галятовського, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, Дмитрія Туптала, поруч із біблійною, простежується й антична префігурація.

Контекст українського проповідництва виявляє несподівану внутрішню динаміку традиції, яка переступає власні межі у творчій свободі автора. Модель барокового світогляду проникає в гомілетику, змінюючи структурні особливості жанру проповіді. Першим таким бароковим проповідником і реформатором жанру є Кирило Транквіліон Ставровецький. Його збірка повчань «Учительне Євангеліє» виявляє ознаки протестантських та католицьких впливів західної гомілетики, які автор переносить у художню дійсність своїх проповідей.

Зразки греко-слов'янської проповіді, які були прикладами для наслідування, вже не відповідали творчим запитам барокового письменника. Через призму авторських інтенцій, Кирило Транквіліон переходить межу між двома, східним і західним, горизонтами проповідництва, що відбивається в ранньомодерному характері його повчань. Творча здатність Ставровецького демонструє культурний синтез православ'я й католицизму.

Кирило Транквіліон починає прокладати шлях до нового типу проповіді, а Йоаникій Галятовський утверджує барокову картину світу і тексту. З одного боку, Галятовський продовжує справу Кирила Ставровецького, а з іншого, виразно демонструє оригінальність власного підходу, власний рівень творчої свободи.

Літературний канон барокового проповідництва другої половини XVII століття формується в середовищі могилянських проповідників, сучасників Йоаникія Галятовського – Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, а також Дмитрія Туптала і Стефана Яворського. Роль Києво-Могилянської академії в розвитку українського проповідництва зумовлена її високим культурно-освітнім рівнем. Досвід прочитання курсів в академії демонструє засвоєння теорії західної гомілетики. Утім детальний порівняльний аналіз

проповідей названих авторів відкриває в кожного відмінні особливості стилю, що говорить про багатогранність барокової гомілетики.

Найближчими до стилю казань «Ключа розуміння» Йоаникія Галятовського в цьому колі є проповіді Антонія Радивиловського, що простежується в риторико-герменевтичній стратегії їхніх творів. Проте на літературному рівні вони репрезентують оригінальну манеру проповідництва. Натомість «слова» Лазаря Барановича виявляють більше відмінностей у зіставленні з проповідями його учнів – Йоаникія та Антонія, зокрема в мові, прикладах та деяких засобах риторичного переконання. Чернігівський владика промовляє передусім до освіченого адресата, у той час, як Галятовський і Радивиловський – до ширшого кола людей. Водночас їхні проповіді відкривають семантичну подібність.

У каноні зрілого проповідництва другої пол. XVII ст. твори Дмитрія Туптала помітно віддаляються від казань Йоаникія Галятовського, порушуючи композиційні правила, подані в «Науці», а проте зберігають барокові ознаки риторичного переконування, наближаючись до проповідницького стилю Кирила Транквіліона Ставровецького. Натомість проповідь «Виноград Христов» Стефана Яворського виявляє схожу манеру тлумачення з казаннями Галятовського.

Отже, барокова проповідницька література виразно демонструє певний рівень “творчої свободи”. Про це свідчить збірка «Ключ розуміння», у якій кожна конкретна метафора втаємничує розуміння Божих ідей. Пояснення духовного через конкретне – важливий аспект барокової гомілетики, що дає підставу відчитати концептосферу твору та особливості герменевтичного підходу проповідника. Тлумачення Святого Письма органічно поєднує інтелектуальний досвід пізнання з мотивом наслідування Христа. Принцип розумної віри, який починає проглядатись у ранній українській проповіді та проходить крізь творчість Кирила Транквіліона – знаходить у проповідях Галятовського практичне висвітлення в системі його прикладів. Відтак західна

традиція розвиває в проповідників схильність до раціоналістичного мислення та систематичного пояснення.

Герменевтична модель чотирьох сенсів виявляє перевагу духовного методу інтерпретації – в алегоричному, моральному й аналогічному сенсах. В ієрархії тлумачення Святого Письма буквальний сенс стає початковим, а в проповідях Галятовського не завжди обов'язковим. Біблійна герменевтика казань «Ключа розуміння» перенесена в художній світ літературного твору, в якому важливу роль відведено метафорі, демонструє співдію біблійних та художніх образів.

Попри незмінність авторитету Святого Письма та текстів Святих Отців, книжність барокового проповідника постає не лише на основі цих джерел: творча лабораторія Йоаникія Галятовського є результатом різнорідних текстів і контекстів – філософських, літературних, агіографічних, апокрифічних, мітологічних, природознавчих, астрономічних, історичних, які в риторичній перспективі автора «Ключа розуміння» завжди набувають нового й зазвичай духовного сенсу тлумачення. Інтегрування в інтерпретаційну модель проповіді широкого спектру інтертекстів, які відіграють роль доказових аргументів, виражає інтенційну функцію твору. Питання авторських трансформацій «матерії» в текстове полотно казань – одне з ключових у перспективі подальшого дослідження збірки «Ключ розуміння».

Герменевтичний контекст збірки «Ключ розуміння» виражений у двох аспектах: зовнішньому (логічному) та внутрішньому (метафізичному). Перший можна пізнати за допомогою досвіду, який походить з емпіричного знання/споглядання. Натомість внутрішній аспект, навпаки, виявляється в апіорних знаннях (*a priori*), які переступають за межі будь-якого людського досвіду, виходячи з основи трансцендентного.

У пошуку слів, якими зможе “досягнути іншого” метафорична стратегія Галятовського ґрунтується на сприйнятті щоденного людського досвіду як проявлення невидимих підвалин Божественної дійсності, що є, власне,

християнським варіантом ключового принципу античної риторики – пояснювати невідоме через відоме.

Йоаникій часто промовляє до читача мовою концептуальних метафор, що особливо простежується в богородичному циклі казань «Ключа розуміння». На основі біблійного наративу, проповідник проектує власний маріологічний сюжет тлумачення образу Вседіви-Неба.

Так, збірка «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського демонструє художнє переосмислення жанру проповіді та дає підстави говорити про значні виклики традиції. Дослідження літературної вартости «Ключа розуміння», закодоване в образному світі барокової проповіді – відкриває нові горизонти розуміння давньої літератури та естетичне відчуття слова, яке в Галятовського заглиблене в метафізичний вимір літературного твору.

У рецептивній перспективі авторські інтенції відкривають біблійний текст до подальшого розвитку та збагачення змісту. У герменевтиці Галятовського міфологічний та літературний дискурси зливаються в авторській спробі міфотворення, що найкраще демонструє алегорична інтерпретація. Поєднання усної форми Святого Передання і писаного тексту Біблії у збірці “Ключ розуміння” підкреслює первинний теологічний аспект герменевтики, перенесений на літературний рівень “герменевтичної свідомості” Йоаникія Галятовського.

Крізь перспективу духовного тлумачення і розуміння як поліфонічного оркестру біблійних та художніх метафор і символів, які можна порівняти з видимими інструментами, а метафізичний вимір проповідей – з невидимими звуками, автор складає симфонію герменевтичного розуміння. І справді, специфіка жанру барокового проповідництва передбачає спорідненість герменевтики тексту та риторики “живого” слова, тобто – письма і мовлення.

Отже, збірка “Ключ розуміння” Йоаникія Галятовського в контексті українського барокового проповідництва репрезентує до того часу не висловлені особливості жанру, які розвивають традицію. Поєднання у казаннях

Ґалятовського новаторських елементів його творчої манери та тяглости біблійного Передання допомагає поглянути на традицію проповідництва як на цілісність у перспективі широкого поля прочитання дискурсу літературного стилю письменника.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник, 3-е видання. Київ, 2007. 650 с.
2. Аврелий Августин. О свободе воли. *Антология мысли* (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25– 65.
3. Алексеенко Н. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі. Харків, 2001. 21 с.
4. Античні поетики, Київ, 2007. 170 с.
5. Античные риторики / под. ред. А. А. Тахо-Годи. Москва, 1978. 351 с.
6. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. Марії Зубрицької. Львів, 1996. 633 с.
7. Арндт Г. Становище людини / перкл. з англ. Марія Зубрицька. Львів, 1999. 254 с.
8. Аристотель. Риторика. *Античные риторики*. Москва, 1978. С. 15–164.
9. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. Москва, 1976. 550 с.
10. Арістотель. Нікомахова етика / перкл. з давньогрецької Віктор Ставнюк. Київ, 2002. 105 с.
11. Арістотель. Поетика / перекл. зі старогрецької Борис Тен; вступна стаття і коментарі Й. У. Кобова. Київ, 1967. 130 с.
12. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. Монографія [у надзаг.: Львівська медієвістика. Вип. 2] / За ред. проф. Богдани Криси. Львів, 2008. 180 с.
13. [Баранович Лазар]. Меч духовный. Київ: тип. Печер. Лаври 1666, 464 с. з грав.
14. [Баранович Лазар]. Трубы словес проповѣдных. (Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври), 1674. 10+403+4 арк.

15. Бартоліні М. Г. «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди / перекл. з італ. Київ, 2017. 157 с.
16. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ, 2012. 408 с.
17. Баумейстер А. Чи актуальна сьогодні схоластична філософія? URL: <http://andriibaumeister.com/?p=1128> (дата звернення: 10.11.2019).
18. Бергсон А. Вступ до метафізики (Фрагменти). *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* с. 62.
19. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Перекл. І. Огієнка. Київ, 2011. 1151 с.
20. Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Перекл. о. Іван Хоменко. Рим, 1963. 352 с.
21. Біда К. Іоанікій Галятовський і його «Ключь Разумѣнія», Рим 1975, 524 с.
22. Біла А. Символізм: Наукове видання. Київ, 2010. 271 с.
23. Білоус П. Історія української літератури XI – XVIII ст. Київ, 2009, 424 с.
24. Білоус П. Літературна медієвістика. Вибрані студії: у 3-х томах. – Т. 2: Художній світ давньої української літератури: Ізборник / Петро Білоус. Житомир, 2012. 428 с.
25. Білоус П.. Жанр «Слова» в літературі Київської Русі. *Медієвістика*. Збірник наукових статей. Випуск 2, Одеса, 2000. С. 3– 14.
26. Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць. [У надзаг.: Львівська медієвістика. – Вип. 3]. Львів, 2010. 328 с.
27. Боецій С. Розрада від філософії; пер. з лат. Андрія Содомори; вид. 2-ге, випр. і доп. Львів, 2020. 208 с.
28. Бонавентура. Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я / пер. з лат., вступ, коментарі Ірина Піговська. Львів, 2014. 170 с.

29. Броджі-Беркофф Дж. Чи існує канон українського літературного бароко? *Український гуманітарний огляд*, 2020. Вип. 16–17. С. 9–54.
30. Брок С. Світле око: духовний світогляд святого Єфрема Сирійського / перекл. з англ. Оксана Лука; наук. ред. Тарас Тимо. Львів, 2017. 176 с.
31. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Пер. з нім. Київ, 2012. 272 с.
32. Вилкен Р. Л. У пошуках обличчя Божого: Ведення у богослов'я ранньої Церкви / пер. з англ. Тарас Тимо. Львів, 2015. 320 с.
33. Возняк М. Історія української літератури (XVI – XVIII віки). Том II. Перша частина. Львів, 1921. 416 с.
34. Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім. Володимир Кам'янець. Львів, 2007. 232 с.
35. Галета О. Від антології до онтології: антропологія як спосіб репрезентації української літератури кінця XIX – початку XXI століття: монографія. Київ, 2015. 640 с.
36. Гарднер Л. На сторожі істини. Тверезий погляд на докази [переклад О. Кросбі, Ю. Гузюк]. Київ, 2020. 168 с.
37. Герменевтика і проблема літературознавчої інтерпретації. Монографія / за ред. Романа Гром'яка. Тернопіль, 2006. 286 с.
38. Гірняк М. Феноменологічна концепція Романа Інгардена в контексті теорії літературної комунікації. *Studia Ingardeniana. T. 2. Poetyka tekstu literackiego [TeKa Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych. T. VI]*. OL PAN, 2011. С. 22–31.
39. Гнатишак М. Історія української літератури. Книжка перша. Прага, 1941. 132 с.
40. Грушевський Михайло. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Т 3. Київ, 1993. 285 с.

41. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ, 2002, 2009. 356 с.
42. Гадамер Г-Г. Істина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. пер. з нім. О. Мокроквальський. Т 1. Київ, 2000. 464 с.
43. Гадамер Г-Г. Істина і метод. Герменевтика II: доповнення. Т 2. Київ, 2000. 478 с.
44. Гадамер Г-Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори / Пер. з нім. Київ, 2001. 288 с.
45. [Галятовський Йоаникій]. Казаня приданыи до книги. Ключь разумѣнія. Названои. (Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври 1660). 451 арк.
46. [Галятовський Йоаникій]. Ключ разумѣнія священником законным и свѣцким належачі (Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври 1659) / Костантин Біда. Йоаникій Галятовський його «Ключь Разумѣнія». Рим: Український Католицький університет, 1975). 524 с.
47. [Галятовський Йоаникій]. Ключ разумѣнія священником законным и свѣцким належачій... Второе Тѣпомь издаса сіа Книга (Львів: Друкарня Михайла Сльозки, 1663). 248+141 арк.
48. [Галятовський Йоаникій]. Месія правдивый. (Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1669). XII+429+5 арк.
49. [Галятовський Йоаникій]. Небо новое з новыми звѣздами сотворенное, то ест Преблсвенная Два Мрїя Бца з чудами своими, Могилев, М. Вошанка, 1699.
50. Гетс Т. «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського: герменевтика назви і теорія чотирьох змістовних вимірів тексту. *Літературознавчий дискурс від бароко до постмодернізму: Колективна монографія* / упор., наук. ред. Н. Левченко. Київ-Люблін-Харків, 2020. С. 158–179.
51. Давня українська література / за ред. М. С. Грицяя, Київ: Вища школа, 1989. 413 с.

52. Декарт Р. *Метафізичні розмисли* / перекл. з франц. З. Борисюк та О. Жупанського. Київ, 2000. 304 с.
53. Джиджора Є. *Гімнографія Київської Русі XI – XIII сторіч: структурне ціле канону мінейного циклу*. Одеса, 2018. 480 с.
54. Дільтей В. *Виникнення герменевтики. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. Хрестоматія: Навч. посібник. Київ, 1996. С. 33–51.
55. Дмитро Туптало. “Руно орошенное” (Підготовка тексту, передмова та коментарі Олександра Тарасенка). *Сіверянський літопис*, 2009. № 2–3, С. 3–50.
56. Довга Л. *система цінностей в українській культурі XVII ст. (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля)*. Львів, 2012. 343 с.
57. Довгалевський М. *Сад поетичний*. Київ, 1973. URL: <http://litopys.org.ua/dovg/dovg.htm> (дата звернення: 10.11.2019).
58. Еко У. *Поетика відкритого твору. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* за ред. Марії Зубрицької. Львів, 1996. С. 406–420.
59. *Енциклопедичний словник класичних мов* за ред. Л. Л. Звонської – 2-ге вид. випр. і допов. Київ, 2017. 552 с.
60. *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший*. Київ, 2009. 576 с.
61. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. Том другий*. Київ, 2011. 488 с.
62. Єфремов С. *Історія українського письменства*. Київ, 1995, 688 с.
63. Жуковський А. *Петро Могила й питання єдності церков*. Київ, 1997. 304 с.
64. Забужко О. *Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період*. Київ, 2020. 192 с.
65. Захара І. *Лекції з історії філософії*. Львів, 1997. 398 с.
66. Захара І. *Стефан Яворський*, Львів, 1991, 112 с.

67. Зубрицька М. Homo legens: читання як соціокультурний феномен. Львів, 2004. 352 с.
68. Зьомек Єжи. Методологічні проблеми історико-літературного синтезу. *Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина XX – початок XXI ст.* / Упоряд. Б. Бакули; За за. ред. В. Моренця; Пер. з польськ. С. Яковенко. Київ, 2008. С. 56–86.
69. Ісіченко І., архієп. Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзорної труби» Касіяна Саковича, Харків, 2017. 440 с.
70. Ісіченко І., архієп. Духовні виміри барокового тексту. Харків, 2016. 560 с.
71. Ісіченко І., архієп. Золотоустий поліщук. *Турівський Кирило. Молитви і повчання* / пер. із церковносл. Д. Сироїд. Львів, 2021. С. 5–21.
72. Ісіченко Ігор, архієп. Києво-Могилянська колегія як центр розвитку українського барокового письменства. *Наукові записки*. Том 176. Філологічні науки, 2015. С. 3–6.
73. Ісіченко І. Конотаційна перспектива євангельського тексту в пасійних проповідях Антонія Радивиловського. *Слово і Час*. №2. 2017. С. 54–68.
74. Ісіченко І., архієп. Історія української літератури X – XVI ст. Ораторська й учительна проза. *Курси лекцій*. URL: <https://sites.google.com/site/abpihorisichenko/home> (дата звернення: 3.04.2020).
75. Ісіченко І., архієп. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII – XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів: Святогорець, 2011. 568 с.
76. Ісіченко І., архієп. Проповідь на Великдень. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=JE55tkcJfMk&list=UU0j-Hzu5LvbkESTbo1nOQnQ&index=9> (дата звернення: 12.04.2020).
77. Ісіченко Ігор, архієп. «Руно орошенное» в метафоричній стратегії свт. Димитрія Туптала. *Сіверський літопис*, 2020, №2. С. 211–223.

78. Історія української літератури: у 12 томах / за редакцією В. Дончика. Т. 1. Давня література (X – першої половини XVI ст.) / наукові редактори Ю. Пелешенко, М. Сулима. Київ, 2013. 840 с.
79. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ, 2000. 504 с.
80. Кант І. Прологмени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. Вид. 2-ге, уточн. і доп. / пер. з нім., вс. стаття, комент. і прим. Віталія Терлецького. Харків, 2018. 284 с.
81. Каспер В. Ісус Христос / пер. з нім. Н. Вельбовець. Київ, 2008. 424 с.
82. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2: Мифологическое мышление. Москва. 2002. с.
83. Кемпійський Т. Наслідування Хреста. Пер. на укр. д-р Й. Боцян. Львів, 2015. 312 с.
84. Кентерберійський А. Монологіон. Прослогіон. Пер. з лат. Ростислав Паранько, вступна стаття, коментарі Андрій Баумейстер. Львів, 2012. 286 с.
85. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII – XVIII ст.: Енцикл. Вид. / Упоряд. З.І. Хижняк; За ред. В.С. Брюховецького. Київ, 2001. 367 с.
86. Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого / Упоряд. Богдана Крися, Дарія Сироїд, Львів, 2017. 328 с.
87. Кирило Транквіліон Ставровецький. Учительне Євангеліє; пер з ц.-сл. Б. Крися, Д. Сироїд, Т. Трофименко. Львів, 2014. 680 с.
88. Ковалів Ю. Літературна герменевтика. Монографія / КНУТШ / Київський університет. Київ, 2008. 240 с.
89. Ковалів Ю. Проблеми і перспективи літературознавчої герменевтики. Луцьк, 2009. 40 с.

90. Кого наслідували українські проповідники XVII ст. – греків, римлян чи поляків? / упор. архієп. Ігор Ісіченко. *Наукові записки НАУКМА*. Т. 176. Філологічні науки (літературознавство), 2015. С. 31–35.
91. Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века. Москва, 1999. 189 с.
92. Корзо М. Православная проповедь в Речи Посполитой XVII в.: некоторые наблюдения. *The Orthodox Sermon in the Polish-Lithuanian Commonwealth of the 17th Century: Some Observations*. Slovène, 2017, №2. С. 578–596.
93. Костомарів М. Галятовський, Радивиловський і Лазар Баранович. *Історія України в життєписах визначніших її діячів* / пер. О. Барвінського. Львів, 1918. С. 357–387.
94. Крекотень В. Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики XVII ст. Київ, 1983. 407 с.
95. Крися Б. Кирило Транквіліон Ставровецький: дорога до себе. *Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології*. Вип. VII. Чернігів, 2019. С. 39–8.
96. Крися Б. Метафізичні мотиви в українських віршах кінця XVI – 30-их років XVII століття. У *ПОШУКАХ ЄДИНОЇ ОСНОВИ: Метафізичний спектр українського письменства XI–XVIII століть* : зб. наук. праць [у над загал.: Львівська медієвістика. – Вип. 6]. Львів, 2020. С. 81–91.
97. Крися Б. Пересотворення світу. Українська поезія XVII – XVIII століть. Львів, 1997. 215 с.
98. Крися Б. Проблема авторства в Кирила Транквіліона Ставровецького. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого* / Упоряд. Богдана Крися, Дарія Сироїд. Львів, 2017, С. 94–113.
99. Крися Б. *Проповідник Слова Божого. Вступне слово* / Кирило Транквіліон Ставровецький. *Учительне Євангеліє*; пер з ц.-сл. Б. Крися, Д. Сироїд, Т. Трофименко. Львів, 2014. С. 7–8.

100. Криса Б. Різдвяні та великодні вірші в українській поезії XVII – XVIII ст. *Записки НТШ. – Т. ССХХІ: Праці філологічної секції*. Львів, 1990. С. 33–46.
101. Курціус Е Р. Європейська література і латинське середньовіччя / перекл. з нім. Анатолій Онишко. Львів, 2007. 752 с.
102. Лаба В. Патрологія, життя, письма і вчення Отців Церкви / укл. о. Йосип Дашкевич. Рим, 1974. 552 с.
103. Левицький Я., о. Перші українські проповідники і їх твори. Рим, 1973. 188с.
104. Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі: монографія. Харків, 2018. 392 с.
105. Левченко Н. Автор чи екзегет: проблема творчості в давній українській літературі *Літературознавчий дискурс від бароко до постмодернізму: Колективна монографія* / Упор., наук. ред. Н. Левченко. Київ–Люблін–Харків, 2020. С. 212–236.
106. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. / пер. з франц. Яреми Кравця. Львів: Літопис, 2007. 350 с.
107. Літературознавчий словник-довідник / за ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. Київ, 2007. 751 с.
108. Лозовицький В. Богословсько-догматична складова змісту давньоруської церковної літератури. *Християнська традиція Київської Русі: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (19.05.2015)*. Луцьк, 2015. С. 115–127.
109. Лосев А. Диалектика мифа. Москва, 1930. 397 с.
110. Лосев. А. Коментарии указатели. *Античные риторики*. Москва, 1978. 352 с.
111. Макаров А. Світло українського бароко. Київ, 1994. 288 с.

112. Максимчук О. Мотив пошуку коханого у проповідях Антонія Радивиловського і діалогах Григорія Сковороди. *Переяславські Сковородинські студії*. 2013. Вип. 2. С. 66–71.

113. Максимчук О. Топос весняного оновлення в українських проповідях XVII ст. (на матеріалі текстів Кирила Транквіліона Ставровецького й Антонія Радивиловського). *Magisterium*. 2012. Вип. 48: Літературознавчі студії. С. 7–3.

114. Марсель Г. *Homo viator* / пер. укр. В.Й. Шовкуна. Київ, 1999. 320 с.

115. Маслов С. И. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность: опыт ист.-лит. монографии / вступ. ст. В. И. Кречотень. Київ, 1984. 245 с.

116. Маслов С. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI і першій половині XVII ст. *Українська література*, 1943. №12. С. 100–119.

117. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. Київ, 1983. 234 с.

118. Матушек О. Ідентичність українського проповідника другої половини XVII століття. *Spheres of culture*. Volume XIII. Lublin, 2016. С. 43–50.

119. Матушек О. Освіта у біографії Лазаря Барановича. *Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології*. Вип. VII. Чернігів, 2019. с. 49–59.

120. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. 360 с.

121. Мейзерський В.М. Філософія и неориторика. Київ, 1991. 192 с.

122. Мондін Баттіста. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква, 2010. 284 с.

123. Монтень М. Проби / пер. З франц. Анатолія Препаді, Харків, 2012. 445 с.

124. Наливайко Д. Спільність і своєрідність: Українська література в контексті європейського літературного процесу. Київ: Дніпро, 1988. 395 с.
125. Наливайко Д. Українські поетики й риторики доби бароко: генеза і типологія літературно-теоретичного мислення. Наливайко Д. *Теорія літератури й компаративістика*. Київ, 2006. С. 139–161.
126. Нарис Історії середньовічної (схолястичної) філософії / Й. Сліпий; зібрані о. д-р І. Хома, о. д-р І. Музичка. Т. 15. Рим, 1991. 181 с.
127. Німчук В. Хрестоматія з історії української мови X – XIII ст. Київ – Житомир, 2015, 349 с.
128. Новак А. Традиційні теми повчань для священників у Євангелії учительному. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого* / упоряд. Богдани Криси, Дарії Сироїд. Львів, 2017. С. 125–142.
129. Огиенко И. И. Научные знания в «Ключе разумения» Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII-го века. Варшава, 1910. 32 с.
130. Огоновській О. Історія літератури руської. Ч. I. Львовь, 1887. 426 с.
131. Окопень-Славінська А. Теорія висловлювання як основа комунікативної теорії літературного твору. *Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина XX – початок XXI ст.* Київ, 2008. С. 110–26.
132. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / пер. Г. Теодорович. Львів, 2001. 184 с.
133. Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVII вв. Ленинград, 1926. 176 с.
134. Петрушенко В. Людина і знання: епістемологічна складова філософської антропології. *Філософські науки*. Vol. 3, No. 1, 2017. С. 67–72.

135. Пилип'юк Н. “Просфонема” у світлі гуманістичної думки Європи у XVI ст. *ΠΡΟΣΦΩΝΗΜ: текст і контекст*: зб. наук. Праць. Львівська медієвістика. Львів, 2013. Вип. 4. С. 5–26.
136. Пінкерс С. Т. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. Пер. з фр. Київ, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2013. 606с.
137. Попов В. Ю. Антична ідеологія та патристична екзегеза тотожності / монографія. Донецьк, 2011. с. 264.
138. *ΠΡΟΣΦΩΝΗΜΑ*: Текст і контекст: зб. наук. пр. [у надзаг.: Львівська медієвістика. Вип. 4] / за заг. ред. Б. Криси. Львів, 2013. 328 с.
139. Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах: том перший. *Про риторичне мистецтво. Різні сентенції* / пер. з латинської. Київ, 1979. 512 с.
140. [Радивиловський Антоній]. Вѣнец Христов. Київ: тип. Печер. Лаври, 1688. 543 арк.
141. [Радивиловський Атоній]. Огородок Маріи богородици розмаитими цвітами словес на празники господскія богородичны и проч. Київ: тип. Печер. Лаври, 1676. 1128 арк. з грав.
142. Рікер Поль. Конфлікт інтерпретацій. *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* за ред. Марії Зубрицької, Львів, 1996. С. 227–242.
143. Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / За ред. Марії Зубрицької. 2-ге вид., доповнене. Львів, 2001. С. 305– 23.
144. Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*. Praha, 1963. Roč. XXXII. – Seš. 2, s. 141–175.
145. Святий Августин. Сповідь / пер. В. С. Бойка. Харків, 2012. 346 с.
146. Святий Тома Аквінський. Компендіум теології. Пер. з лат. В. Котусенко, І. Піговська, А. Поляк. Київ, 2011. 423 с.

147. Святий Тома з Аквіну. Сума теології. Пер. з лат. П. Содомори. Львів, 2011. 520 с.
148. Святитель Димитрий Ростовський (Туптало). Руно орошенное. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/runo-oroshennoe/#0_2 (дата звернення: 14.10.2020).
149. Сивокінь Г. Давні українські поетики. 2-е вид., з додатками. Харків, 2001. 167 с.
150. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії: Монографія. Вінниця, О. Власюк, 2009. 239 с.
151. Сироїд Д. Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького: досвід прочитання. *Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць*. [У надзаг.: Львівська медієвістика. – Вип. 3]. Львів, 2010. С. 178–188.
152. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків, 2016. 1400 с.
153. Скочиляс І. Київська митрополія і руське культурно-релігійне оновлення. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого* / Упоряд. Богдани Криси, Дарії Сироїд. Львів, 2017. С. 11–26.
154. Славінський Я. Аналіз, інтерпретація та оцінювання літературного твору. *Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* / Упоряд. Б. Бакули; За заг. ред. В. Моренця; Пер. з польськ. С. Яковенко. Київ, 2008. С. 87–109.
155. Слово о Законі і Благодаті» митрополита київського Іларіона середини ХІ ст. у списку ХV ст. *Хрестоматія з історії української мови Х – ХІІІ ст.* / за ред. Василя Німчука. Київ – Житомир, 2015. С. 33–40.
156. Співак В. В. Філософські погляди Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури ХVІІ століття: монографія. Чернігів, 2018. 328 с.
157. [Ставровецький Транквіліон, Кирилл]. Євангеліє учительное. Рохманів 1619, 691 арк. 178 лл.

158. [Ставровецкий, Кирилл Транквиллион]. Зерцало богословии. Почаїв: Друкарня монастиря, 1618. 29 лл. нн., 79 лл.
159. Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики професоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. 346 с.
160. Стратий Я. Концепція чуттєвого пізнання Інокентія Гізеля в контексті схоластичної філософської традиції. *Theatrum Humanae Vitae. Студії на пошану Наталі Яковенко*. Київ, 2012. С. 389–401.
161. Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури. *Слово і час*. 2007. № 12. С. 3–14.
162. Сулима В. Біблія і українська література: навчальний посібник. Київ, 1998. 400 с.
163. Сумцов Микола. Іоанникій Галятовській (К истории южно-русской литературы XVII века). *Киевская Старина*. Київ, 1884, січень, с. 183–204, березень, 83 с.
164. Сухарева С.В. Риторичний простір польськомовної прози XVII століття [текст]: монографія. Луцьк, 2015. 370 с.
165. Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина XX – початок XXI ст. / Упоряд. Б. Бакули; За заг. ред. В. Моренця; Пер. з польськ. С. Яковенко. Київ, 2008. 531 с.
166. Трофимук М. Латиномовна література України XV–XIX ст.: жанри, мотиви, ідеї: монографія. Львів, 2014. 380 с.
167. Трунте Гартмут. Бог і Його творіння. *Кирило Транквіліон Ставровецкий – проповідник Слова Божого* / Упоряд. Богдани Криси, Дарії Сироїд. Львів, 2017. С. 242–321.
168. [Туптало Дмитро]. Руно орошенное / вид. – 2-е., Чернігів 1689.
169. Турівський Кирило. Молитви і повчання / пер. із церковносл. Д. Сироїд. Львів, 2021. 192 с. (серія «Джерела християнського Сходу»).

170. Ушкалов Л. Світ українського бароко / філологічні етюди. Харків: Око, 1994. 112 с.
171. Ушкалов Леонід. Література і філософія: доба українського бароко. – 2-ге вид., стер. Харків, 2019. 416 с.
172. Ушкалов Леонід. Ловитва невловимого птаха: життя Григорія Сковороди. Вид. 2-е. Київ, 2017. 368 с.
173. Ушкалов Леонід. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків, 2001. 218 с.
174. Федорак Назар. Вінець і вирій українського бароко. Сім наближень до Григорія Сковороди. Харків, 2020. 172 с.
175. Фізіолог. Слово о сказание о зверех и птахах. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr48.htm> (дата звернення: 18.11.2021).
176. Філософський енциклопедичний словник. Київ, 2002. 742 с.
177. Фрай Н. Великий код: Біблія і література / перекл. з англ. І. Старовойт. Львів, 2010. 362 с.
178. Франко І. Із секретів поетичної творчості. Зібрання творів: у 50 т. К, 1981. Т. 31. С. 45–119.
179. Франко І. Карпаторуська література XVII – XVIII віків. *Карпаторуське письменство XVII – XVIII вв.* Львів, 1900. С. 1–22.
180. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Зібрання творів: у 50 т. Т. 41. Київ, 1984. С. 194–471.
181. Франко І. Характеристика руської літератури XVI–XVIII століть. *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.* / Відп. ред. Олекса Мишанич. Київ, 1993. С. 342–372.
182. Франко Іван. Данте Аліг'єрі. Характеристика середніх віків. Життя поета і вибір із його поезії. Львів, 1913. 246 с.
183. Холмський І. Історія України. Нью Йорк, 1971. 370 с.
184. Чапля О. Риторична стратегія «Слова про Закон і Благодать» митрополита Іларіона. Сіверянський літопис. 2020, №3 (153). С. 157–163.

185. Чепіга І. «Ключ розуміння» Іоанікія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Іоанікій Галятовський. Ключ розуміння*. Київ, 1985. С. 5–51.
186. Черський о. Януш (Йоанікій). *Методологія досліджень Нового Завіту / переклад з польської Андрія Шкраб'юка*. Львів, 2017. 208 с.
187. Чижевський Д. І. *Історія української літератури*. Київ, 2003, 568 с.
188. Чижевський Дмитро. *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага, 1931. 176 с.
189. Чижевський Дмитро. *Український літературний барок. Нариси. Частина перша*, Прага, 1941. 72 с.
190. Чижевський Дмитро. *Фільософія Г.С. Сковороди*, Варшава, 1934. 233 с.
191. Шевчук В. *Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVIII ст.: у двох книгах. Книга 1. Ренесанс. Бароко*. Київ, 2004. 401 с.
192. Шевчук В. *Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVIII ст.: у двох книгах. Книга 1. Ренесанс. Бароко*. Київ, 2005. 729 с.
193. Щурат Василь. *Українські жерела до історії філософії: Історико-фільософський начерк*. Львів, 1908. 32 с.
194. [Яворський Стефан]. *Виноград Христов*, Чернігів, 1698, 263 арк.
195. Яковенко Наталя. *У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Галятовського*. Київ, 2017. 704 с.
196. Яковина О. П. *Метафізика в поезії: Україна XVII століття*. Львів, 2010. 215 с.
197. Ясперс Карл. *Психологія світоглядів / З нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук*. Київ, 2009. 464 с.
198. Яус Ганс Роберт. *Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика; з німец. перек. Роксолана Свято і Петро Тарашук*. Київ, 2011. 624 с.

199. Brogi Berkoff, Giovanna. The sermons of Antoni Radzyvylov'skyj: history, culture, mentality. *Theatrum Humanae Vitae. Студії на пошану Наталі Яковенко*. Київ, 2012. С. 414–424.
200. George Lakoff and Mark Johnsen. *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press. 2003, 276 s.
201. Korolko M. *Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa, 1990. 224 s.
202. Kuczyńska M. Cyryl Trankwillion Stawrowiecki w dialogu z Europą. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого / Упоряд. Богдана Криса, Дарія Сироїд, Львів, 2017. С. 54–77.*
203. Kuczyńska M. *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659)*. Szczecin, 2004. 324 s.
204. Lakoff G. and Johnsen M. *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press. 2003. 276 s.
205. Lichański Jakub Z. Retoryka w trzech odsłonach: filologia – filozofia – MTS (medicine, technologies, sciences). *Forum Artis Rhetoricae*, nr 1, 2018. S 41–69.
206. Nowak A. Z. *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*, Krakow, 2017. 426 s.
207. Nowak A. Z. Rola kazań żałobnych w ruskim odrodzeniu cerkiewnym (Rzeczpolita w XVII w.). *Dialog z Tradycją, t. 6: Dawna i współczesna kultura funeralna*, 2017. 369–382 s.
208. Panuś K. Fenomen kaznodziejstwa miejskiego. *Terminus*. R. XI (2009) z. 1–2 (20–21). S. 113–130.

209. Ricoeur P. Sentinel of Imminence. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* / André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998. S. 165–83.

210. Ricoeur P. Thinking Creation. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* / André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998. S. 31–67.

211. Siwek G. Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej / O. Gerard Siwek CSsR. Kraków, 1992. 216 s.

212. Slavia, časopis pro slovanskou filologii. Praha, 1963. Roč. XXXII. – Seš. 2. S. 141–175.

213. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* / André LaCoque and Paul Ricoeur; Translated by David Pellauer, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998. 462 s.

ДОДАТОК

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Бомко Л. Проповідь Йоаникія Галятовського «На Покрову Пресвятої Богородиці» як зразок барокової маріології. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Київ, 2018. Вип. 1 (28). С. 13–16.
2. Бомко Л. Проповіді на Стрітєння Господнє Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського: порівняльний аналіз. *Наукові записки національного університету «Острозька академія»*. Острог, 2018. Вип. 4 (72). С. 140–143.
3. Бомко Л. Страсті Христові у проповідях Йоаникія Галятовського та Лазаря Барановича. *Сіверянський літопис. Науковий журнал*. Чернігів, 2020. Вип. 3 (153). С. 164–173.
4. Бомко Л. Жанрові особливості української барокової проповіді. *Слово і Час*. 2022. №1 (721). С. 69–81.

Статті, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

5. Бомко Л. Проповіді на Різдво Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського: порівняльний аналіз. *Актуальні проблеми сучасної української медієвістики*. Чернігів, 2019. Вип. VII. С. 87–94.
6. Бомко Л. Образ раю у «Казані на Благовіщення Пресвятої Богородиці» Йоаникія Галятовського. *Текст і образ: актуальні проблеми історії мистецтва*. Київ, 2019. Вип. 2 (8). С. 44–50.
7. Бомко Л. Метафізичний вимір у проповідях Йоаникія Галятовського. *У пошуках єдиної основи: Метафізичний спектр українського*

письменства XI – XVIII століть: зб. наук. праць [у надзаг.: Львівська медієвістика]. Львів: АРТОС, 2020. Вип. 6. С. 101–108.

8. Бомко Л. Герменевтика дому в Йоаникія Галятовського та Григорія Сковороди. *Григорій Сковорода у сучасному багатомірному світі*. Збірник тез VIII Міжнародної науково-практичної конференції. Львів, 2022. С. 24-27.

Статті у наукових періодичних виданнях інших держав

9. Бомко Л. Йоаникій Галятовський в дискурсі барокового проповідництва. *Spheres of culture*. Lublin, 2019 Vol. XIX. S. 12–19.

Відомості про апробацію результатів дисертації:

Результати дослідження апробовані у виступах на:

XVI Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA» (Львів, 20 квітня, 2018 р.) – усна доповідь.

Четверта всеукраїнська наукова конференція аспірантів та студентів «Актуальні проблеми сучасної української медієвістики» (Чернігів 27–28 квітня 2018 р.) – усна доповідь.

Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми (до 170-річчя заснування кафедри української словесності у Львівському університеті)» (Львів, 4–6 жовтня, 2018 р.) – усна доповідь.

XVII Всеукраїнська наукова конференція «VIVAT ACADEMIA»: «Старе і нове» в сучасній філологічній науці» (Львів, 19 квітня, 2019 р.) – усна доповідь.

IV Всеукраїнська наукова конференція аспірантів та студентів «Актуальні проблеми сучасної української медієвістики» (Чернігів, 3–4 травня, 2019 р.) – усна доповідь.

VI Міжнародний науково-практичний семінар: «Текст і образ: особливості взаємодії між наративом та візуальністю» (Київ, 18 жовтня, 2019 р.) – усна доповідь.

Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Львів, 7 лютого, 2019 р.) – усна доповідь.

XVIII Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA» («Я на сторожі коло їх поставлю слово» (Львів, 2020 р.) – усна доповідь.

Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Львів, 7 лютого, 2020 р.) – усна доповідь.

Міжнародна наукова конференція «Образ Богородиці в Україні XVI – XVIII століть (Львів, 15–16 жовтня, 2020 р.) – усна доповідь.

Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Підсекція української літератури) (Львів, 3 лютого, 2021 р.) – усна доповідь.

XIX Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA» «Аристократка українського духу (до 150-річчя від дня народження Лесі Українки)» (Львів, 16 квітня, 2021 р.) – усна доповідь.

Всеукраїнська наукова конференція “Інтелігент старої дати”: до 140-річчя від дня народження Михайла Возняка (Львів, 11 листопада, 2021 р.) – усна доповідь.

Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (Підсекція української літератури) (Львів, лютий, 2022 р.) – усна доповідь.

Міжнародна наукова конференція “Рефлексії про Григорія Сковороду в XXI столітті (Харків, 22–23 вересня 2022 р.) – усна доповідь.

VIII Міжнародна науково-практична конференція “Григорій Сковорода у сучасному багатовимірному світі” (Львів, 16 листопада, 2022 р.) – усна доповідь та опубліковані тези.