

Чи існує канон українського літературного Бароко?

Вступні ремарки, теоретичні засновки та сучасний стан проблеми

Після 1991 р. в країнах Східної Європи, котрі щойно здобули незалежність та декларували свою «західність», дискурс про літературу став неможливий без дискусій навколо літературного канону: одним із головних викликів була деконструкція усталених і, що важливіше, конструювання нових канонів, і це привносило нові парадигми в оцінювання авторів та праць, що виступали в якості носіїв усталеної традиції, та в залучення до нової літературної системи доти вилучених з «офіційного» канону письменників чи то через їхнє перебування на еміграції або «підпіллі», чи через вимушене мовчання під загрозою ув'язнення та переслідувань.

З погляду сучасного літературознавства проблема канону має вирішальну вагу в контексті двох питань: по-перше, як літературний рух впливає на ідентичність певного періоду шляхом розповсюдження та сприйняття «національних» і «наднаціональних» форм літератури обома її «суб'єктами» - автором і «адресатом», а по-друге, як діє методологічний інструментарій переозначення буття «свідомого» суспільства/нації через призму літератури. В обох випадках ідеться про сучасність. Можливість застосування ідеї «канону» стосовно домодерної літератури видається на перший погляд досить простою. Я спробую сфокусувати увагу на кількох елементах, які можуть посприяти виокремленню рамок «канону» української літератури доби Бароко.

Ще з Античності існував «канон» поезії та/або риторичної чи історичної прози, котрий вважали за ідеальну «модель» для *imitatio*¹: цей доволі ригористичний звід правил був обов'язковим для всякого поета чи прозаїка, що

¹ Універсальним взірцем для пізніших пошуків літературних канонів вважають канон александрійської поезії. Не менш парадигматичними для розвитку літератури західного світу були поезія Гомера, риторичні здобутки Цицерона та історіографічна модель Лівія.

прагнув долучитися до високої літературної системи, позаяк перші спроби сформулювати концепт канону в теоретичному плані й «актуалізувати» його практичне застосування у певному контексті припадають аж на XVIII ст. Натомість упродовж XVI-XVII ст. канон формували універсальні й надалі домінуючі моделі класичної та ренесансної риторики і поетики, хоч окремі теоретичні трактати вже почали апелювати до «локальних» (сучасною мовою «національних») ораторів і поетів з метою звеличення власного народу та країни. Якщо ми звернемося до Речі Посполитої і тих літературних систем, що тут функціонували (з українськими теренами включно), то першу спробу прикласти літературний канон до протонаціональної ідентичності зможемо віднайти у своєрідній «енциклопедії» видатних людей Шимона Старовольського – творі «Ekatontas»². Старовольський адаптував до польської культури кількох попередників, знаних італійському та європейському Ренесансові, і заклав «фундамент» для творення польського літературного канону. Своєю чергою, визнаючи «абсолютний» пріоритет Яна Кохановського, але залучаючи декого з-поміж решти польських поетів нарівні із «зірками» європейського Ренесансу, Мацей Казимир Сарбевський заклав «традицію», що лягла в основу польської літературної системи аж до Романтизму (позаяк – *ça va sans dire*³ – Романтизм спирався на цю традицію як у тягlostі, так і у виокремленні).

Цілком інакшою була ситуація східного сусіда України – Московського царства. Хоч у XVII ст. тут фіксують так звану «першу окциденталізацію», проте дуже непросто відрізнити російський «канон» від церковнослов'янського, котрий надалі був прив'язаний до середньовічної синкретичної практики та

² Starowolski, Szymon. *Scriptorum Polonicorum 'Ekatontàs' seu centum illustrium Poloniae scriptorum elogia et vitae*. Frankfurt, 1625; Venetiae 1627 та ін. (див. також: Brogi Bercoff G. *Polonia culta. Szymon Starowolski i nowy wizerunek narodu* // *Pamiętnik literacki*. 1987, t. LXXVIII, z. 2. S. 3-22). Цікавим прикладом валоризації локальної, навіть фольклорної традиції вже у XVI ст. є праця „*De situ Illyriae et civitate Sibenici*” далматинця Юрая Шижгорича (Juraj Šižgorić) (див.: Brogi Bercoff G. *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*. Izabelin, 1998. S. 30-31).

³ Що й зрозуміло (франц.) (прим. перекладача).

релігійно-літургійної форми наднаціональної церковнослов'янської літератури.⁴

У цій розвідці я зосереджуюся на можливості виокремлення літературного канону в українській літературі XVII ст. Якщо польський ерудит Старовольський зміг укласти енциклопедію поетів і письменників включно з польськими та опублікувати її у таких престижних міжнародних центрах XVII ст., як Франкфурт і Венеція, то чи вдасться нам *a posteriori* окреслити українську літературну систему як цілісну структуру, що відповідатиме тому явищу, яке сучасне літературознавство називає «канonom»? І коли такий «канон» існував, то чи можливо виокремити праці поетів і письменників, що виключно та/або зокрема вкладаються у цей «канон»? Якими критеріями нам варто послуговуватися, «конструюючи» український канон ранньомодерної літератури? І чи таке «конструювання» не спричинить «деконструкцію» іншого літературного канону (згідно з принципом, за яким «конструювання» нової нації означає деконструкцію давнішого політичного організму)? Зрозуміло, що у цій розвідці неможливо охопити ані всіх праць та авторів доби Бароко, ані всіх аспектів проблеми. Тож я обмежуся лише максимально важливою вибіркою матеріалу, що аналізуватиметься, і методологічних засад та прийомів його представлення.

У сучасній теорії літератури концепт «канону» пропонує зручну систему класифікації та оцінювання, а також евристичний інструмент для усталення корпусу «робіт, що їх вважають у певній національній культурі за найцінніші та найвидатніші - такі, що ідеально передають цінності, ідеї та переконання даної національної культури». Цей корпус «відповідає „уявленню” про те, що є найціннішим з естетичної точки зору» і виступає «фактором, який забезпечує

⁴ Див. для прикладу: Picchio R. *On Old and New Russian Literature in the Seventeenth century // Freedom and Responsibility in Russian Literature. Essays in Honor of the R.L. Jackson* / Ed. H. Goldblatt. Evanston Ill, 1995. P. 6 - 19, 267 - 273; Brogi Bercoff G. *La cultura letteraria barocca in Russia // Il Barocco letterario nei paesi slavi* / A cura di G. Brogi Bercoff. Roma: NIS, 1996. P. 223 - 260 (див. тут літературу проблеми).

культурну тяглість»⁵ у спільноті, де «функціонує». Така концептуалізація терміну «канон» відкликається до спільноти, об'єднаної модерним усвідомленням національної ідентичності та культури, змодельованим за Романтизму. Постає питання, наскільки можна прикласти даний тип концептуалізації до української літератури доби Бароко – системи, яку обумовлювали домодерні політичні, культурні, лінгвістичні та соціальні чинники. Щойно процитована дефініція Гловінського наштовхує на подальші міркування, що стануть у нагоді для нашого обговорення. Дійсно, формування і сприйняття літературного канону, продовжує він, може зазнавати впливу «соціальних явищ та історичних процесів», а також «модифікацій свідомості, зміни смаку, еволюції сучасної йому літератури, що впливає на формування традиції»⁶. Згаданий тут «смак» є комплексом «преференцій» певної соціальної спільноти в певну епоху, він «не лише впливає на поширення творів у суспільстві, а й спричинюється до їх створення відтоді, відколи постулює щось на кшталт *desideratum*⁷ для митця». Смак є «соціально диференційованим», він співвідноситься із загальним рівнем культури соціальної групи, в якій діє, формуючи літературне життя даного соціуму⁸. Коли застосувати такі нескладні передумови у різних комбінаціях, це дасть змогу дослідити певні характеристики української літератури XVII ст. і як автономну «канонічну» систему, і як частину ширшої системи, що включає в себе сусідні «канони» та ширші «канони» європейської літератури.

Періодові українського Бароко присвячено чимало книжок та джерельних видань, опублікованих ще за часів імперської та радянської Росії, однак досі бракує виразної спроби розглянути українську барокову літературу як систему. З іще меншим успіхом просувається концептуалізація гаданого українського домодерного канону. Тут повчальним виглядає приклад досліджень XIX ст., де «висока» література, театр, народні чи напівнародні традиції і фольклор взагалі

⁵ Głowiński M. *Kanon* // *Słownik terminów literackich*. Wrocław etc., 1998. S. 234.

⁶ Там само.

⁷ Вимоги (лат.) (прим. перекладача).

⁸ Głowiński M. *Kanon*. S. 514 [курсив мій. – Д.ББ].

виступають як окремі царини. Подеколи твори «високої» та «народної» літератур інкорпоровалися водночас і в панправославну церковну, і в імперську культури, або їх розглядали як джерело появи «низьких» жанрів, переважно комедій та ідилічної і сатиричної поезії, а подеколи включали у локальний «сентиментальний» або «курйозний» наратив (те, що вони послужили першоджерелом натхнення для обох «національних» письменників України та Росії – Шевченка й Гоголя, вже є іншим питанням).

Першу спробу побачити в українській літературі складний комплекс творів різних жанрів – високих та низьких, що було обумовлено різноманітністю соціального середовища, яка репрезентувала систему, пов'язану із культурною сутністю вживання назви України, здійснив 1920 р. у Львові Михайло Возняк (попри політику «українізації», три томи його праці побачили світ поза межами Радянської України). Чільне місце бароковому періодові у розвитку української та російської літератур відводив і Дмитро Чижевський⁹. Вплив його концепції на західну науку другої половини ХХ ст. був фундаментальним, тоді як у Радянському Союзі її або ігнорували, або полемічно заперечували.

На початку 1960-х рр. у радянському просторі почали з'являтися «приятно-барокові» інновації, однак найпомітніші праці про українську барокову літературу було написано в Польщі. Тоді як у роботах Іллі Голеніщєва-Кутузова, Д. С. Ліхачова, А. А. Морозова (згадую лише найвпливовіших) російська перспектива залишалася домінантною, Ришард Лужний та його послідовники наголосили на ролі руських авторів у перенесенні до Росії польської ренесансної та барокової спадщини, хоч і вони не зуміли підкреслити українських особливостей їхньої творчості. Польські науковці схилилися радше до виключення українських творів з польського

⁹ Том, який стосується нашого інтересу, був нещодавно опублікований у Німеччині: Voznjak M. *Die Geschichte der Ukrainischen Literatur im 17. und 18. Jahrhundert* / Aus dem Ukrainischen von A.-H. Horbatsch. München, 2001. Англomовні версії праць Чижевського „*History of Russian Literature*” та „*A History of Ukrainian Literature*” вийшли друком, відповідно, у 1960 та 1975 рр., але спиралися на матеріали, опубліковані автором раніше.

канону, навіть коли ті було написано польською. Як ми далі побачимо, така дещо несподівана позиція, імовірно, зіграла позитивну роль у пізнішому формуванні як української, так і польської точок зору.

Упродовж 1980-х і 1990-х рр. зауважуємо справжній бум барокових студій. Російські науковці успішно реконструювали шляхи розвитку та головні прикмети літературного руху в Росії і його зв'язок із руськими традиціями. Перші українські публікації 1990-х заклали початок новому баченню української барокової літератури як цілісної системи, яка впливала зі специфіки соціального та культурного контекстів. Не було забуто й про інтертекстуальні зв'язки з іншими літературами, передусім польською, проте належної уваги цьому не надавалося. Тут не місце для детального розгляду усіх досліджень, зауважу лише, що піонерські праці були опубліковані **Александром** Панченком, **Лидією** Сазоною, Ростиславом Радишевським, Леонідом Ушкаловим та багатьма іншими, чиї імена немає змоги навести повністю¹⁰.

Далі я в оглядовий спосіб зупинюся на тому, як низка явищ української літератури доби Бароко вбирала в себе постійну взаємодію мов, релігійних конфесій, історичних і політичних «векторів», розмаїття соціальних і культурних рівнів, а водночас переплавляла спадщину, що надходила зі Сходу й Заходу.

Вибудовуючи колективну пам'ять: релігійна та панегірична література

¹⁰ Морозов А. А. *Проблема барокко в русской литературе XVII – начала XVIII века. Состояние вопроса и задачи изучения* // Русская литература. 1962, № 3. С. 4-38; Łużny R. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-mohylańskiej a literatura polska*. Kraków, 1966; Лихачёв Д. С. *Барокко и его русский вариант XVII века* // Русская литература. 1969, № 2. С. 18 - 45; Панченко А. М. *Русская стихотворная культура XVII века*. Ленинград, 1973; Сазонова Л. И. *Поэзия русского барокко*. Москва, 1991; Radyszewskyj R. *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*. Т. 1 - 2. Kraków, 1996 - 1998; Ушкалов Л. *З історії української літератури XVII-XVIII століть*. Харків, 1999. Дослідження шкільного театру див.: Lewin P. *Ukrainian Drama and Theater of the 17th-18th Centuries*. Edmonton: CIUS, 2007 (ця праця спирається на традицію школи Ришарда Лужного); та ін.

Аби окреслити ймовірні кордони літературної системи, яку можна було би назвати українською, варто уточнити ті «маркери», що дозволяють вести мову про оприявлення «ідентичності» і в такий спосіб допомагають сконструювати український «канон» XVII-XVIII століть. За культурної ситуації на українських теренах і в тогочасному суспільстві більшість згаданих «маркерів» є прихованими: вони можуть міститися у передмові до читача, опосередковано апелюючи до його ідей, очікувань і релігійної, соціальної та «етнічної» приналежності; вони впливають із соціального середовища адресата «повідомлення» або з риторичного та стилістичного рівня твору, вибору його мови, характеру друку, авторських намірів, змісту, місця і функцій в ієрархії тогочасних цінностей, а також у засобах оцінювання. Моя вибірка прикладів окремих творів, авторів та жанрів, сподіваюсь, сприятиме виокремленню рамок української літературної системи, а також відобразить способи її взаємодії із системами сусідніх літератур – польської та російської, а подеколи й з іншими системами – німецькою, італійською чи загалом системою *respublica litterarum*, яку в європейській класичній, ренесансній та бароковій спадщині було представлено латиною або національними мовами.

Між релігією та історією

Українське XVII століття позначене неабиякою кількістю різномовних творів, що репрезентують різні культурні центри, соціальні середовища та релігійні інституції. Що вказує на їхню приналежність до одного соціуму та відрізняє від сусідніх спільнот? Як вони взаємодіють з аналогічними літературними творами, що були написані сусідами, котрі, до того ж, домінували політично?

«*Paterikon abo żywoty SS. Oycow Pieczarskich*» Сильвестра Косова (Київ, 1635 р.) й «*Teraturgema*» Афанасія Кальнофойського (Київ, 1638 р.), хоч відмінні за рівнем досконалості та методом, є прикладом того ерудитського жанру історичного, церковного й енциклопедичного типу, який широко культивувався у католицьких країнах з метою виправдати очікування Римської

Церкви від Контрреформації, а водночас підкреслити локальне почуття гордості та місіонерські зусилля монаших орденів і шанованих релігійних центрів¹¹. Вибір авторами згаданих творів польської мови пояснюється більш ніж однією причиною. Ішлося про мову освіти й держави в Речі Посполитій, чий «культурний тиск»¹² додатково підсилювали соціальна престижність та літературна вишуканість (останнє обумовлювалося існуванням уже «канонічних» поетів, починаючи від Кохановського). Ця мова забезпечувала «ясність» та «видимість» у важливих соціальних середовищах (польських інституціях), що їх належало переконати в культурній та сакральній «гідності» щойно відновленої Православної Церкви і – через неї – руського соціуму, головню інтелектуальних та церковних лідерів і козацької шляхти як носіїв власного релігійного та культурного коду. Праці Косова й Кальнофойського являють собою досконалий приклад свідомо обраного стрижня релігійних, інтелектуальних та літературних цінностей, спрямованих на виховання «(прото)національної» спільноти. Цьому, зокрема, відповідав і сюжетний вибір Косова - прославити Києво-Печерський монастир не *ex novo*, а спираючись на Київський Патерик, добре знану церковнослов'янську збірку житій монахів, що сягала витокami ще київської традиції XIII ст.

Праця Косова являє собою одне з найраніших свідчень свідомого «привласнення» козацькою «протонаціональною» спільнотою свого історичного минулого. Здійснені автором пошуки історичних коренів у сакральній царині історії функціонально схожі на віднайдення польською ренесансною та іншими західнослов'янськими та європейськими історіографіями античних пращурів (римлян, сарматів, ілірійців, фракійців тощо) і славетних діянь минулого. Ця «мода» згодом знайде чимало

¹¹ Про деякі польські приклади та їх зв'язки із римським прототипом див.: Brogi Bercoff G. *O typologii polskiego piśmiennictwa w XVII wieku na przykładzie historiografii erudycyjnej* // Eadem. *Królestwo Słowian*. S. 156 - 171.

¹² Див.: Martel A. *La langue polonaise dans les pays Ruthènes, Ukraine et Russie Blanche*. Lille, 1938; Brogi Bercoff G. *Plurilinguism in Russia and in the Ruthenian Lands in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. The Case of Stefan Javors'kyj* // *Speculum Slaviae Orientalis. Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. Москва: Новое издательство, 2005. С. 9 - 20.

послідовників у т. зв. козацькій історіографії кінця XVII - XVIII ст., яка провадила лінію політичної тяглості від пізньої Київської до Галицької, а далі до козацької держави. Це спиралося або на ідею «династичного» правонаступництва (скажімо, від Рюрика до Гедиміна та польських королів), або на міфічний сарматський чи хозарський етногенез, що збігається з польським та західним ренесансним історіописанням, де «нації» були представлені або династіями, або політичними утвореннями. Така «зворотня проекція» у міфічне минуле відтворювала різні типи соціальної свідомості, а разом з тим запроваджувала «маркери» протонаціональної ідентичності¹³.

Праці Косова і Кальнофойського, написані раніше, ніж козацькі хроніки, носили церковний характер, суголосний політичній ситуації у тогочасній Україні. Перебуваючи у складі Речі Посполитої, коли частина культурно полонізованої шляхти була ще й військово та політично лояльною до польського короля й державних інституцій, Україна не мала світського політичного центру, який представляв би її як «націю». Цю роль, відтак, грала Православна Церква, що виконувала функції доцентрової сили для більш-менш свідомих носіїв української ідентичності як серед людей вищого статусу, так і серед козаків та інших верств населення¹⁴. Отже, з перспективи призначення, змісту, ситуації, образного ряду та форм вираження твори у цілому релігійного характеру, незалежно від ужитої тут мови, виразно маркували приналежність до особливого набору цінностей, визнаних соціумом, в якому вони «функціонували».

¹³ Див. праці, обговорені у книжці: Brogi Bercoff G. *Królestwo Słowian*, а також перший розділ монографії: Plokh S. *Tsars and Cossacks. A Study in Iconography*. Cambridge Mass., 2002 (особливо с. 10 - 15). Окремі спроби порівняльного характеру також див.: Броджі Беркофф Дж. *Ренесансні історіографічні міфи в Україні // Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура*. Збірник пам'яті Валерії Нічик. Київ, 2005. С. 421 - 435.

¹⁴ Серед найважливіших праць, присвячених цим питанням, див.: Sysyn F. E. *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600 - 1653*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1985; Idem. *The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing: 1620-1690 // Europa Orientalis*. T. 5. Roma, 1986. P. 297 - 302; Plokh S. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. Oxford University Press, 2001. P. 111 - 144; Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст.* К.: Критика, 2002; Drozdowski M. *Religia i Kozaczyzna w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*. Warszawa: Wyd-wo DiG, 2008.

Репрезентована Косовим і Кальнофойським традиція виявилася життєздатною, а її довге тривання було продовжене такими працями 1670-х рр., як *«Небо нове»* Йоаникія Галятовського та *«Руно орошенное»* Дмитра Туптала. На жаль, літературний жанр, присвячений шанованим релігійним центрам і чудотворним реліквіям, на українському матеріалі досліджений мало. Відтак, визначити в ньому «маркери», що вказують на приналежність до українського канону, досить непросто. Еволюція цього жанру та комунікативна ситуація насувають припущення про зв'язок з іншими можливими канонами, зокрема російським та церковнослов'янським. Щодо *«Руна орошенного»*, присвяченого чудотворній іконі Іллінської (Чернігівської) Богородиці, то ця праця являла собою першу публікацію Туптала. Церковнослов'янська в своїй основі, хоч почасти й українізована мова вказує на те, що авторський намір полягав у звертанні передусім до українських, але водночас і до російських та інших православних віруючих. За своєю головною темою цей майстерно скомпонований на замовлення чернігівського архієпископа Лазаря Барановича (і йому ж присвячений) твір глибоко вкорінено у реалії Чернігівської єпархії. Водночас він не менш укорінений у синкретизм української «неосхоластичної» вченості та в українське тогочасне суспільство, на що вказують окремі «чуда» із виразно українськими дійовими особами. Утім, намір патрона й автора був скерований на включення кожного чуда чернігівської ікони у рамки сакральних і старовинних традицій вселенської православної церковної історії. У такий спосіб богородична ікона Іллінського монастиря, а через неї - і єпархія Барановича, отримували священний престиж та історичне міфопоетичне тло, а разом з тим включалися до російської і панправославної системи цінностей.

Поєднання загальноправославної та локальної перспектив, уповні очевидне в *«Руні орошеному»*, було суголосне релігійному та церковному світогляду Барановича, його амбітній антиосманській програмі та бажанню вплинути на царський двір. Подальше «засвоєння історії» приводить до аналогічного висновку: *«Руно орошенное»* пережило багато видань і мало широкий розголос із поступом русифікації аж до останнього видання 1750-х

рр., імовірно, пов'язаного з канонізацією Туптала¹⁵. Праця, таким чином, репрезентувала особливу ситуацію Гетьманату часів Самойловича та Мазепи, коли паралельно побутувало і локальне, і східно-панслов'янське, і панправославне «ситуативне функціонування», і прогресуюча русифікація української спадщини. «Руно», написане сином українського сотника для українського єпископа та його друкарського верстату руською церковнослов'янською, можна в умовному «каноні» української літератури вважати за менш «центральне» явище, ніж давніший твір Сильвестра Косова, хоч той був складений по-польськи¹⁶.

Історія сприйняття «*Руна орошенного*» має свої паралелі також з еволюцією ідентичності автора в діяхронічній перспективі. Після потрясінь 1660-1670-х, упродовж 1680-х і, особливо, 1690-х рр. київські освічені монахи могли почувати себе безпечно у сильному й процвітаючому Гетьманаті, хоч і залежали від Московського патріархату. Вони усвідомлювали власну культурну вищість порівняно з Московією, а протиріччя між релігійним універсалізмом та почуттям регіональної переваги, **незважаючи на конфлікти** київської ученої традиції з московськими патріархами, були радше латентними. Ситуація докорінно зміниться після 1700 р., коли ті самі освічені монахи, уже живучи й працюючи в Росії, відчули, що реформи Петра I стрімко перетворюють їхнє культурне підґрунтя на застаріле, ба навіть цілком «непридатне», і це унеможливило їхню подальшу творчість. Як ми побачимо далі, у перші роки XVIII ст. в листуванні та неофіційному письменстві цих людей домінує почуття «інакшості». Смерть Варлаама Ясинського в 1707 р. стала символічним

¹⁵ Більше деталей, пов'язаних із цією працею, див.: Brogi Bercoff G. *Old and New Narrative: "Runo Oroshennoe" by Dimitrij Tuptalo, Metropolitan of Rostov* // **Старобългарска литература (Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на Красимир Станчев и Александър Наумов Кн. 41-42. София, 2009. С. 359 - 366.** Про канонізацію Дмитра Туптала ширше: Brogi Bercoff G. *La canonizzazione del primo santo del Settecento russo: storia e funzione // Liturgia ed agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del 1. e 2. Seminario di Studio (Analekta Grottaferrata), Roma-Grottaferrata 2000-2001 / A cura di K. Stantchev, S. Parenti. Grottaferrata: Monastero Esarchico, 2007. P. 381 - 393.*

¹⁶ Іконографія деяких видань „*Руна орошенного*” теж надає цікаві вказівки: Plokhy S. *Tsars and Cossacks*. P. 41 - 42, 53.

рубежем¹⁷, що закріпив початок відчуження, котре ми сьогодні можемо розцінити як чергову в часі парадигму оцінювання української специфіки літературної спадщини XVII-XVIII ст. Лазар Баранович уникнув цього досвіду, зате Дмитрій Ростовський (Туптало) випив усю гіркоту наростаючого процесу русифікації (чи «малорусифікації»).

Панегірична література

Панегіричні жанри в українських виданнях домінували: за каталогом Якіма Запаса та Ярослава Ісаєвича, панегірики налічують майже 140 назв, тоді як полемічні праці, другий за представленістю жанр, - лише 50, збірки проповідей 28, агіографія 19. Утім, каталог Запаса/Ісаєвича не дає точного уявлення про диференціацію описаних тут позицій. Окрім типового для радянських часів непрозорого представлення релігійної літератури, великій кількості панегіриків надано сумнівний статус «українських». Тим часом їх було не тільки написано польською, але й замовлено, присвячено та призначено для поширення серед польських реципієнтів. Україна як місце друку тут, імовірно, є слабким маркером «національного канону» навіть за домодерними стандартами.

Утім, багатьом панегіричним працям належить високий статус у визначенні «українського канону» доби Бароко. Кращі з них відомі завдяки типовій для європейського Бароко складній грі слів та зображень; ужиті тут формальні засоби – поділ на «розділи», версифікація, образи, мистецький синкретизм, риторичні та поетичні фігури – спираються на польські моделі із застосуванням усталених правил риторики й поезики, а переплетення біблійних цитат та античних *exempla* поєднує ці твори із загальноєвропейським Бароко та притаманним Речі Посполитій змішуванням християнської і античної символіки. Більш того, віднесення цих творів (та й цілого жанру) до того або

¹⁷ Таирова-Яковлева Т. Г. *Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства»*. Москва - Санкт-Петербург, 2011 (тут добре показано, наскільки переломним став 1707 рік у політичній еволюції Гетьманату).

іншого літературного канону ускладнюється через співіснування внутрішніх різниць всередині самих канонів. Адже, згідно з сучасними дослідженнями, польськомовне панегіричне письменство відзначалося великими локальними відмінностями навіть у рамках того ширшого канону, що його кваліфікують як польський: наприклад, польськомовним панегірикам на литовських теренах Речі Посполитої була властива пишномовна орнаментальність та надзвичайна розлогість¹⁸. Локальна специфіка стає ще помітнішою в українських панегіриках, і то байдуже, якою мовою їх написано: образи, засновані на геральдичних символах, демонструють відчутний зв'язок з реаліями місця та часу; методи друку і гравірування являють собою типовий продукт українських друкарів; поєднання християнських та античних символів є не тільки сталою ознакою, але й виразом специфічного символізму київської побожності та міфології.

Що ж тоді дозволяє називати панегірики XVII ст. саме українськими, а не польськими чи російськими? Можна погодитись із **Мартин** Ердманом, видавцем «*Столпа цнот Сильвестра Косова*» (1658 р.), що специфіка українських барокових текстів полягає радше у їхньому змісті та релігійно-полемічному спрямуванні, аніж у мові чи формальних знахідках, та й вибір мови теж, напевно, був не завжди вирішальним¹⁹. Серед християнських чеснот покійного митрополита автор «*Столпа цнот*»²⁰ підносить передусім терпіння та здатність переконувати інших (тобто риторичні навички), однак найвизначнішою серед його заслуг називає ту, що він «осучаснив» поступ в освіті та релігії самого серця київської традиції: завдяки працям митрополита

¹⁸ Пор.: Niedźwiedz J. *Nieśmiertelne teatra sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII-XVIII w.* Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003. Див. також цікаву пропозицію «внутрішнього компаративістського підходу»: Ziemia K. *Projekt komparatystyki wewnętrznej // Teksty drugie*. 2005, № 72 - 82, 91 - 92. Стосовно декламаторського призначення геральдичної панегіричної поезії див.: Kroll W. *Heraldische Dichtung bei den Slaven*. Wiesbaden, 1986. S. **17 й далі, 107-118.**

¹⁹ Erdmann M. *Heraldische Funeralpanegyrik des ukrainischen Barock. Am Beispiel des "Stolp cnot Syl'vestra Kossova"*. München, 1999. S. 15 passim (Vorträge und Abhandlungen der Slavistik. Bd. 37).

²⁰ Молодий Лазар Баранович як головний автор мав, імовірно, численних колег, що брали участь у «побудові» тексту (пор.: Erdmann M. *Heraldische Funeralpanegyrik*. S. 18 - 19).

був прославлений та визнаний іншими «народ», і це забезпечило найвищу шану і для самого Косова, і для його «руської» країни – навіть вороги визнавали його заслуги. Культура й релігія неподільні, православна *ecclesia* виступає як центр ідентичності, проте автор панегірика прирівнює владу та гідність митрополита до влади імператорів та королів ²¹, себто в опосередкований спосіб наділяє релігійну культуру «політичною» значимістю. У кількох місцях згадано про єдність Києва та «Галицького краю» (с. 96): церковна єдність збігається із (майже) усталеною політичною ідеєю об'єднання українських земель, що живило Україну після Косова аж до кінця мазепинських часів.

У фінальних «тренах» наголошується на ролі Косова не лише як митрополита, але й як патріаршого екзарха. Доволі прикметно, що про екзархат згадано у прикінцевих партіях, які творять «конклюдію»; *ornatus* надає цьому пасажу особливого риторичного пафосу. Найважливішим видається нав'язування до «апостольської» природи Київської церкви, екзархом якої був Косов: граючи на невизначеності взаємин між Константинопольським і Київськими престолами, автор позиціонує «Новий Київський Єрусалим» водночас і як залежний від Константинополя, і як рівний йому. Про Косова сказано, що він посідав «рівноапостольний престол» (с. 98), отже, пропонуються образи-символи Володимира та Константина в якості рівнозначних за статусом ²². Апостольські витоки мали основоположне значення в утвердженні київської Православної Церкви (годі нагадати легенду про п'ятиразове хрещення: перше від св. Апостола Андрія). Сам факт відкликання до середньовічного київського християнства вказує на усвідомлений намір автора легітимізувати давню спадщину українських земель (не менш важливою була реставрація Петром Могилою Десятинної церкви, спорудженої Володимиром) та збігається із майже безперервним опором Барановича спробам підпорядкувати Київську митрополію Московському

²¹ Цит. за: Erdmann M. *Heraldische Funeralpanegyrik*. S. 28 - 29.

²² Ремінісценції з Іларіонового «Слова про закон і благодать» розглянуто: Там само. С. 127.

патріархатові²³. Наведені ознаки тексту щонайвиразніше пасують Барановичу як імовірному (головному?) авторові.

Подібні маркери української специфіки ще раніше було оприявлено у жалобному панегірку *«Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного»*²⁴: той, служачи польському королю, помер 1622 р. від ран, отриманих у Хотинській війні. Панегірик являє собою укладену Касіяном Саковичем збірку коротких віршів, написаних (чи надписаних іменами) київських студентів, синів помітних осіб як світського, так і церковного статусу. Вплив польського віршування та численні античні алюзії вкладають панегірик до рамок ренесансної культури. Топоси й образи відповідають світському характерові головного героя, що надає постаті козацького гетьмана величезної моральної та громадянської значущості. Його чесноти є мілітарними (уміння очільника Війська Запорозького, витривалість у битвах), громадянськими (вірність «батьківщині» й володарю та невтомна активність), релігійними (бездоганна відданість захистові «святої віри» *«од татар поганих і турков»*). Цей ідеальний образ досконалого «лицаря» є дуже схожим на польського «рицаря». Попри це, в постаті Сагайдачного втілено головні моральні й громадянські ідеали українського суспільства: він є оплотом козацького воїнства, без якого Україна би не існувала (с. 221), він належить до шляхетного «насіння» Яфета, його предки ходили як завойовники до Константинополя з «руським монархом» Олегом та були охрещені Володимиром (*«за Олега, росського монархи ... Царград штурмовали ... Їх то продки з росським ся монархою крестили Владимиром»*) (с. 221). Але він не

²³ Про «довге тривання» ідеї константинопольської юрисдикції Київської митрополії див.: Живов В. *Из церковной истории времён Петра Великого*. Москва: Новое литературное обозрение, 2004. Про Барановича: Chynczewska-Hennel T. *Pojednanie polsko-ukraińskie w wierszach Łazarza Baranowicza* // *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa: Semper, 1997. S. 325 - 329; Frick D. A. *Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus* // *Culture, Nation and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600-1945)* / Eds. A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn, and M. von Hagen. Edmonton-Toronto: CIUS, 2003. P. 19 - 56.

²⁴ Цит. за перевиданням: *Українська література XVII ст.* / Ред. О. Мишанич. К.: Наукова думка, 1987.

тільки воїн: у славній Острозькій академії його навчили «доброї православної науки» (*«в науках уцтивих ... в письмі нашом словенськом навикши»*), а відтак, *«не рихло другий такий повстанет Замойський, щоби умів рядити так пюром і войськи»* та розумів важливість королівської підтримки в справах віри (*«І завше з своїм войськом кроля пана просив, аби віру нашу святую успокоїв»*) (с. 231). Не менш важливим є й нагадування про єдність України: безсмертна слава гетьмана триватиме доти, *«поки Дніпр з Дністром многорибнії плинуть будуть»*. Греція прославляє Нестора, Ахіла та Перікла, Троя Гектора, Рим Курція і Помпея, а ми, продовжує автор, маємо пишатися гетьманом, що ліг у цю могилу, захищаючи *«ойчизну»* (с. 234).

Я не заторкуватиму тут дискусійного змісту поняття «ойчизна», але усвідомлення багатовікової культури, суголосної військово-громадянським та релігійним цінностям, є безсумнівним доказом «української природи» панегірика і може бути розцінене як внесок у формування «протонаціональної» ідентичності, що існувала поруч (або всупереч) із політичною лояльністю до Речі Посполитої. Прикмети традиційного стилю зауважуємо у присутності таких деталей, як «сповнені рибою» річки, а проведення паралелей із Грецією, Римом і Троєю нагадує Іларіонове прославляння Володимира в XI ст. Деякі образи натякають на фольклорне походження: наприклад, «німці їдять білий хліб з маслом», тоді як козацький гетьман терпить нестатки й тяжкі випробування війни, або ж відома з багатьох літописів та військових документів метафора битви: коли невірні хотіли снідати чи обідати, козаки стали тими, хто послав їх на обід до царства Плутона (с. 231).

Панегірики на честь Косова і Сагайдачного були написані «простою» мовою. В останній декаді XVII ст. існування розкішного двору Івана Мазепи та його амбіції об'єднати Лівобережжя й Правобережжя у централізованому, дідичному та автономному, Гетьманаті сприяли появі багатьох видатних панегіриків. Вони неймовірно довгі та складні й повняються античними алегоріями та біблійними віднесеннями, однак мовою цих панегіриків уже була не «проста руська», а польська, часто перемішана з латиною.

Звісно, польську мову широко вживали в Україні, хоч і з різними суспільними функціями. Мазепинська культурна й літературна системи являли собою «продукт» двору не менш, ніж Києво-Могилянський колегіум, а існування двору є основоположним для розвитку культури та літератури у домодерному соціумі. Письменство об'єднувала низка загальновизнаних цінностей, серед яких - релігійні, традиційні, громадянські, правничі та військові звичаї, передані кількома поколіннями, а також форми колективної пам'яті, що сягала Середньовіччя та сприймалася більшою частиною світської і церковної еліти як цілісна система співвіднесення. У якості частини тогочасної культури література була багатомовною: оскільки сама система «думала», розмовляла, вчила та спілкувалася чотирма мовами, то цілком природно, що літературний канон виражали ті самі чотири мови. Навіть якщо навчання і культивування «наук у нашому слов'янському письмі»²⁵, як висловився Касіян Сакович, уважали за найвище інтелектуальне досягнення, й більшість полемічних творів було написано більш-менш «слов'янізованою» «простою» мовою, використання кількох мов залишалося сталою ознакою української культури та літератури принаймні до 1720-х рр. Варіативність у виборі й функціях мови залежала від різних чинників, пов'язаних як із типом культурної підготовки кожного автора (його освіти, начитаності, родинних зв'язків), так і зі специфікою комунікації.

У період гетьманування Мазепи головною мовою придворної віншувальної літератури, адресованої новому «володарю», була, звісно ж, польська. Хоч придворне оточення гетьмана розмовляло, поза сумнівом, українською, поети почували себе отримувачами натхнення від Муз, які наділили їх даром описувати вічну славу своїх меценатів. Такий високий обов'язок та приємність потребували використання престижної мови з уживанням адекватних риторичних та поетичних засобів і з апеляцією до цілої мережі класичних міфологічних відсилок, що творили необхідне історичне тло

²⁵ «Наук в письмі нашом словенском навикши» (*Українська література XVII ст.* С. 229). Терміном «словенський» тут охоплено і „просту”, і церковнослов'янську мови.

«сучасній славі». Найвідомішими є імена Яна Орновського та Пилипа Орлика, хоч можна було би додати ще кількох. Окрім людей двору, польською мовою з неменшою легкістю та майстерністю оперували монахи, виховані по польських єзуїтських колегіумах: найпомітнішим серед них був Стефан Яворський, автор довгих і старанно опрацьованих панегіриків на честь гетьмана та митрополита Варлаама Ясинського. Сам Ясинський навчався у Кракові й високо цінував польськомовні панегірики (хоч, спілкуючись із православною паствою, писав свої проповіді «простою» мовою)²⁶. Польська (та частково латина) були також мовою пам'ятки писемності 1708 р., присвяченої митрополитові Йоасафу Кроковському (вона досі практично невідома)²⁷. У такий спосіб польська мова за гетьманування Мазепи набула функціональної значимості й стала свого роду офіційною «церемоніальною мовою» Гетьманату. Це сталося дякуючи персональним уподобанням, а також тому, що тогочасна світська і церковна еліта здебільшого навчалася у польських вищих школах. Утім, уживання польської мови монашою елітою у світських ділянках життя можна розцінити і як симптом «симфонічного» поєднання держави та церкви, що знаходило свій гармонійний прояв у Гетьманаті до 1707 р. (року смерті Варлаама Ясинського)²⁸.

Для церковної мети (релігійна література та проповіді) використовували як церковнослов'янську, так і «просту» мови, натомість уживання польської в

²⁶ Цей унікальний рукопис досі не опубліковано, він очікує на реставрацію вже 20 років. Коли ж надійде час принаймні для створення мікрофільму або сканування на компакт-диск, аби зробити твір доступним?

²⁷ Chmarny Andreas. *Domus sapientiae ... Joasapho Krokowski Archipraesuli Kiiovensi oblata cum Basilicam Adorem reum intraverit*. Київ: Друкарня КПЛ, 1708 (згадується у каталозі Естрайхера (т. 14, № 169), а також у каталозі: Запаско Я., Ісаєвич Я. *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*. Кн. 2, ч. 1 (1701 - 1764). Львів, 1984. С. 24 (№ 843). Див. також: Тітов Хв. *Матеріали для історії книжкової справи на Україні в XVI-XVIII ст. Всезбірка передмов до українських стародруків*. Київ, 1924. С. 533; Маслов С. І. *Каталог ювілейної вистави українського друкарства*. Київ, 1925. № 174).

²⁸ Ширше про цей аспект див.: Brogi Bercoff G. *The Hetman and The Metropolitan. Cooperation Between State and Church in The Time Of Varlaam Jasyn's'kyj // Mazepa e il suo tempo: storia, società, cultura – Mazepa and His Time: History, Society, Culture / A cura di G. Siedina*. Alessandria: Dell'Orso Editore, 2004. P. 417 - 444.

якості придворної можна, очевидно, вважати за маркер української специфіки порівняно з Московією. Лінгвістична ситуація та практика вказують на велику відмінність між владним двором Мазепи та московським царським двором, де польська мова «вийшла з моди» невдовзі після детронізації Софії і падіння Василя Голіцина.

Незадовільний рівень дослідження унеможливорює спробу чіткіше уявити функціональний статус мов, уживаних у Гетьманаті, проте згадані приклади дозволяють зауважити, що в період польського політичного панування найважливіші панегірики писалися «простою» мовою, натомість у часи Мазепи, під московським пануванням, двірське середовище надавало перевагу польській. Важко повірити, що це обумовлювалося лише більшою досконалістю польської у риторичних засобах вираження. Припускаю, що лінгвістичний вибір виражав також бажання відокремити себе від політично домінуючої культури – польської чи, за нових умов, російської. За теперішнього стану досліджень це лише припущення, та воно дивовижно збігається з лінгвістичною ситуацією наших днів, себто виглядає як постійний «маркер ідентичності» української еліти...

Проповіді

Українські автори писали польською протягом усього XVII ст., навіть у XVIII ст. Польська служила мовою соціального та літературного престижу, диференціюючим інструментом не тільки «світського» спілкування, а й релігійної полемічної літератури, спрямованої на ушляхетнення ученістю «істинної віри» та на протиставлення польськомовним опонентам (як, для прикладу, твори Мелетія Смотрицького). Цю мову, починаючи від «Літосу» Петра Могили, вживали навіть для таких важливих царин, як віросповідання та агіографічна поезія (Лазар Баранович). Проповіді, натомість, писалися здебільшого «простою» мовою, або альтернативно - церковнослов'янською. Їх було розраховано на широкий загаль, а відтак – вони мали бути зрозумілими, оскільки пояснювали правила поведінки та опосередковано відбивали

менталітет і звичаї пастви, якій адресувалися. Більшість гомілій, надрукованих у Києві, апелює до тих верств, що являли собою ядро «свідомого» українського суспільства: старшині, освіченим монахам і священикам, городянам, козакам і землевласникам, які ідентифікували себе з ідеєю гетьманщини: «проста» мова була мовою власне цього типу комунікації. Під цим кутом зору варто зауважити різницю між проповідями Йоаникія Галятовського й Антонія Радивиловського, з одного боку, та Лазаря Барановича – з другого. На відміну від перших двох гомілетів, Баранович писав проповіді для царя, де мовою могла бути лише церковнослов'янська, а чесноти й вади класифікувалися на потребу та менталітет людей найвищих рангів «імперського» двору, відданого православним традиціям. Отож серед засобів вираження тут натрапляємо лише на окремі деталі західного барокового походження. Натомість Галятовський та Радивиловський зверталися до суспільства, в якому соціальна стратифікація була набагато диференційованішою, а школи діяли навіть серед нижчих прошарків. На мою думку, те, що проповіді Барановича так і не вийшли друком у Москві, показує, наскільки відмінними були московське та українське суспільства, і то незважаючи на зусилля, докладені Барановичем та Симеоном Полоцьким²⁹.

Агіографічна поезія

Лазар Баранович є однією з найбільш символічних та загадкових постатей у таких питаннях, як: 1) вибір мови суголосно із ситуацією спілкування та 2) можливість атрибуції текстів чи їх авторів до того або того літературного канону/канонів. Чернігівський архієпископ уживав церковнослов'янську мову в проповідях, адресованих цареві, та в інших, менш принципових текстах,

²⁹ „Меч духовний” і „Труби словес проповідних” були надруковані в Києві, відповідно, у 1666 та 1674 рр. Див.: Brogi Bercoff G. *Барокова гомілетика у східнослов'янському культурному просторі* // Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid 10-16 settembre 2008). Firenze: FUP, 2008. Р. 179 - 200 (тут див. бібліографію проблеми); Eadem. *Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси* // *Вереница литер: К 60-летию В. М. Живова* / Отв. ред. А. М. Молдован. Москва: Языки культуры, 2006. С. 327 - 340. Порівняльний аналіз із проповідями Симеона Полоцького („Обед душевный” 1681 р. і „Вечера душевная” 1683 р.) залишається конче потрібним.

пов'язаних із його видавничою діяльністю, тоді як найоригінальніші праці написано по-польськи. Зокрема, відомі збірки віршів Барановича «*Apollo chrześcijański*» (1670 р.) і «*Lutnia Apollinowa*» (1671 р.) укладено польською на засадах віршування, що виразно віддзеркалює учення польського єзуїта Мацея Казимира Сарбевського про концепт у поезії. Попри невисоку естетичну вартість, ці вірші досконало вкладаються у канон польської літератури, а деякі з них навіть увійшли до антології польської поезії³⁰. Пошук в обох збірках маркерів української ідентичності, етнічних перегуків та свідчень приналежності автора до вищого щабля ієрархів Київської митрополії є важливим, але не ключовим. З української перспективи, ба навіть з перспективи польських «канонічних» стандартів, «*Lutnia Apollinowa*» може бути розцінена як річ маргінальна, а її гіпертрофований концептизм нагадує про надзвичайну тривалість і ускладненість барокової традиції східних теренів Речі Посполитої³¹.

Легше знайти місце для збірки «*Apollo chreścijański*», що була опублікована повторно у тому-таки 1670 р. під іншою назвою «*Żywoty świętych*». Є три відмінні версії книжки: перша містить латинські та польські вірші-посвяти, один із варіантів другої дедиковано царю Федору Олексійовичу, а в іншому немає жодних посвят. Це дозволяє зрозуміти наміри автора та призначення праці. Баранович хотів, аби вона увійшла в обіг Речі Посполитої як доказ духовної гідності Києва, його Печерського монастиря та престолу православної митрополії. З другого боку, прагнучи поширити книжку при дворі царя, шанувальника польської поезії та кантів, автор, імовірно, мав на меті пропагування свого утопійного плану спільного, римо-католицького й московського, хрестового походу проти османців.

Пантеон святих, що увійшли в «*Żywoty świętych*», привідкриває і панправославні рамки, й побутування специфічного «київського канону».

³⁰ Helikon Sarmacki. *Wątki i tematy polskiej poezji barokowej* / Wybór i komentarze Andrzej Vincenz. Wrocław etc., 1989.

³¹ Про це див.: Niedźwiedz J. *Nieśmiertelne teatra sławy* (прим. 18).

Серед багатьох святих, що їх поминали за літургійним календарем, особливу увагу приділено київським – Антонію, Феодосію і Володимиру та його синам, а серед святих ієрархів – київським митрополитам Петру, Алексію і Йоні. Враховуючи розлогість та численність апеляцій до св. Йоана Хрестителя, він, схоже, користувався особливим ушануванням. Присутні в праці й «західні» святі - Григорій Великий, Бенедикт Нурсійський та Амвросій. Прикметним видається те, що шанованих у Московії Володимира, Бориса, Гліба та митрополитів Петра, Алексія і Йону визнавала й західна агіологія доби Контрреформації, де вони увійшли до «*Acta Sanctorum*» боландистів³². На мій погляд, такий «склад пантеону» святих мав на меті підкреслити можливість поєднання східної та західної церковних традицій як для спільної священної війни, так і для об'єднання давньої Київської митрополії. На цю єдність, схоже, натякає і підкреслення юрисдикції Константинопольського престолу, який канонізував Петра, Алексія та (частково) Йону, а також очевидний пріоритет Київського митрополичого престолу порівняно з Московським. Варто нагадати, що «*Żywoty świętych*» побачили світ тоді, коли Київська митрополія ще перебувала під зверхністю Константинопольського патріархату. Тож праця Барановича, позірно адресована всій східнослов'янській *ecclesia*, насправді була щільно пов'язана з Києво-Печерським монастирем та культурним простором України – як духовним, так і політичним.

Не менш важливо підкреслити особливості цієї праці в аспекті композиції окремих житій. На відміну від традиційних агіографічних текстів, наративні елементи тут дуже скромні: життя нагадують радше короткі елогіуми із зазначенням «категорій святості»: мученики, свідки, святі священники, апостоли [або «рівноапостоли»], аскети. Хоч уплив Петра Скарги та Лоренцо Сурія не

³² Brogi Bercoff G. *The Utopia of the Ecclesiastical Union in the 18th Century: J.S. Assemani // Filologia e letteratura nei paesi slavi*. Roma, 1990. P. 669 - 679; Eadem. *The Cyrillo-methodian Tradition and the Russian Christianity in the Counter-Reformation // The Legacy of Saints Cyrill and Methodius to Kiev and Moscow*. Thessaloniki, 1992. P. 521 - 534; Eadem. I “*Żywoty Świętych*” di Łazarz Baranowicz // *Scritti in memoria di Andrzej Litwornia / A cura di A. Ceccherelli, E. Jastrzebowska, L. Marinelli, M. Piacentini, A.M. Raffo, G. Ziffer*. Roma-Varsavia: Accademia Polacca delle Scienze (Conferenze, 120), Biblioteca e Centro di Studi a Roma, 2007. P. 81 - 97.

викликає сумніву, однак густе вживання (та зловживання) найсміливіших формальних прийомів (метафор, гри слів, побудови віршів і строф), а також топосів про суєтність земних благ, життя як сон, клепсидру тощо робить «*Żywoty świętych*» якнайтипівішим продуктом т. зв. квітчастого європейського Бароко. Разом з тим, твір демонструє схожість із церковнослов'янською традицією Прологів – збірок коротких віршованих житій, що їх читали в повсякденній літургійній практиці Православної Церкви, починаючи від візантійського Середньовіччя.

Як бачимо, творчість Барановича є безсумнівним доказом складності української культури, її мовного та історичного плюралізму «між Сходом і Заходом», коли вжити відомої формули Ігоря Шевченка. Чернігівський архієпископ якнайкраще репрезентує український літературний та культурний канон, що був водночас частиною і польської, і панправославної літературної традиції, а паралельно відображав специфіку українського шкільництва, літературних смаків, мовного узусу, церковної думки та політичної невизначеності. «Центральність» або «маргінальність» стосовно кожного з трьох згаданих канонів, напевне, можна буде точніше оцінити лише при детальному аналізі кожної з праць Барановича, але в сукупності вони являють собою досконалий взірець українського канону – як втілення ідей та культурних цінностей, переданих різними мовами та різними формальними засобами.

Українська література в польському та російському сприйнятті

Польське літературознавство рідко включало українських панегіристів, богословів, проповідників і полемістів до польського канону. Це означає, по-перше, що зміст творів, трансльовані ними ідеї, ситуації та «набір цінностей», які суспільство Гетьманату визнавало за неодмінні та панівні, суттєво відрізнялися від тих, що шанувалися польською спільнотою, хоч ідея «рицаря» та воєнного і політичного спадку мала дуже подібні базові маркери в українській та польській традиціях Речі Посполитої. По-друге, соціальний тиск

більш розвиненої польської мови не являв собою фундаментальної загрози для розвитку української ідентичності в літературному та цивілізаційному аспектах. Незважаючи на беззаконня та насильство польської сторони, від яких потерпали українці, її культурна та мовна вищість у дійсності не була спрямована на реальне поглинання й асиміляцію української культури, мови та літератури. Польська «відмова» зарахувати польськомовну українську літературу до власної спадщини містить відтінок зверхності, яка може видатися «шовіністичною», але водночас означає, що позиція Речі Посполитої насправді не була «імперіалістичною». Це дозволяло, а в певний неусвідомлений спосіб і сприяло, розвитку громадянського, цивілізаційного та літературного – коли не політичного – самоусвідомлення. Пишучи історію України, цьому варто було би приділяти серйозну увагу, особливо при розгляді розгортання цієї історії під російською домінацією після 1660-х рр.

Взаємини з російським літературознавством видаються складнішими. Тут українське («руське») літературне Бароко традиційно вважають частиною російського літературного дискурсу, і це почасти вірно, коли взяти до уваги те, що вагому частку своїх найважливіших праць українські освічені монахи створили при московському дворі. Зв'язки, що поєднують руську та російську барокові культури, дуже міцні й генетично, і типологічно, адже православ'я служило потужним об'єднавчим чинником попри доктринальні спори між Московським патріархатом та представниками київської традиції. Разом з тим, коли аналізувати окремі твори у загальнішому контексті, питання видається набагато складнішим. Наскільки правомірно відносити проповідь Стефана Яворського «*Виноград Христов*» (1698 р.) або панегірики на честь Івана Мазепи до російської барокової літератури?³³ Не виключено, що ці панегірики й справді мали за мету піднести престиж Мазепи у Москві, а центральною темою такого важливого з-поміж них, як «*Hypromenes sarmacki*» Пилипа Орлика (1698 р.), є прославлення нареченого, Мазепиного племінника Івана

³³ Пор.: Сазонова Л. И. *Литературная культура России. Раннее Новое время*. Москва, 2006 (особливо с. 483 - 518).

Обидовського, як царського стольника. Панегірик Орлика помітно зорієнтований на «російський (імперський) горизонт» і досконало бере до уваги політичну ситуацію реальної (та вочевидь незмінної) залежності гетьманів від царя³⁴. Однак текстуальні та інтертекстуальні зв'язки панегіриків, присвячених Мазепі, з комплексом літературних, соціальних та політичних «маркерів» київської традиції настільки міцні, що включення їх до російського літературного «канону» видається вельми проблематичним. Адже ці твори було написано й надруковано в Україні польською мовою, яка в Гетьманаті циркулювала звично, а в Росії не вживалася. Їх адресовано гетьманові, його дворові та київській церковній і світській спільноті, й спиралися вони на питому для козацької «держави» та більшості суспільства систему цінностей, що не була властивою російській державі, а згодом, у період посилення тиску петровської влади, взагалі набула негативного змісту.

Додам, що, незважаючи на схожість барокової стилістики й топіки по всій Європі, характер російського та українського використання барокових прийомів не є тотожним. У російському випадку «русифікувалася» не тільки мова, а й те, що росіяни віддавали перевагу простішим та лінійним формам, тоді як українці виразно захоплювалися пишномовними, ба навіть екстравагантними формами «квітчастого» Бароко. В українських текстах раз по раз бачимо надлишкове нагромадження метафор та алегорій, що, з одного боку, виокремлює суттєву різницю стилістичного узусу, а з другого - оприявнює відмінність у змісті та формі порівняно з російськими віршами, які частіше спиралися на прості порівняння та характерні «прозорі» цитати зі Святого Письма або інших авторитетних джерел³⁵. Наразі питання залишається відкритим, а його вивчення заслуговує на більшу увагу науковців.

³⁴ Ширше про цей панегірик ~~нирше~~ див.: Броджі Беркофф Дж. *Сакральне і світське весільне красномовство при дворі Івана Мазепи* // *Пилип Орлик: життя, політика, тексти*. Матеріали конференції до 300-ліття Бендерської конституції 1710 р. / Ред. Н. Яковенко. К.: НаУКМА, 2011. С. 80 - 102.

³⁵ На жаль, дослідження цього питання лише починається. Окрім блискучої роботи Л. Сазонової, можу згадати: Cotta Ramusino P. *Un poeta alla corte degli zar. Karion Istomin e il panegirico imperiale*. Alessandria, 2002 (тут приділено багато уваги формальним відмінностям

Схожі міркування насуваються щодо вже згаданої проповіді Стефана Яворського 1698 р.: її було написано й надруковано в Україні церковнослов'янською та «простою» мовою, і адресувалася вона знаті та козакам, присутнім на весіллі племінника та ймовірного спадкоємця Мазепи. Цей твір важко включити до російської барокової літератури, серед іншого, ще й тому, що російська шлюбна церемонія не передбачала весільних проповідей, які залишалися чужими для Російської Церкви принаймні до початку XVIII ст.³⁶ Показово, зокрема, що серед творів Симеона Полоцького весільних проповідей немає.

Самоусвідомлення авторів та його сучасна концептуалізація

Наведені вище приклади не виключають того, що наприкінці XVII – на початку XVIII ст. в Гетьманаті побутував тип літератури з менш окресленими лініями розмежування порівняно з іншими літературними канонами, й «маркери» її специфіки не настільки очевидні. Тексти такого роду написано в основному церковнослов'янською мовою, і мають вони паралітургійний, доктринальний чи девоційний характер та адресуються православним віруючим (і правителям) не лише східнослов'янських теренів, але й у такі краї, як Сербія, Молдова, Румунія, Болгарія. Добре відомо, що ерудовані київські монахи здійснили помітний вплив на розвиток сербської барокової літератури: Мануїл Козачинський, який жив і працював у Сербії, є найкраще знаним з-поміж таких

літературного стилю Каріона Істоміна та італійських прототипів емблематичної літератури. Див. також мій експериментальний аналіз деяких проповідей Барановича та його українського і російського контексту: Brogi Bercoff G. *Барокова гомілетика у східнослов'янському культурному просторі*. (прим. 29).

³⁶ Brogi Bercoff G. *Die Kunst der Variation: zur Barockpredigt in der Ukraine und in Russland // Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag* / A cura di D. Christians, D. Stern, V. Tomelleri. München – Berlin: Otto Sagner Verlag, 2009. S. 375 - 389 (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe, 3); Eadem. *Modele teoretyczne i ich aktualizacja w siedemnastowiecznym kaznodziejstwie na przykładzie Mowy duchownej Piotra Mohyły // Libris satiari nequeo. Oto ksiąg jestem niesyty* / Red. J. Partyka, A. Masłowska-Nowak. Warszawa: Wyd-wo IBL, 2010. S. 55 - 62. Про досить пізні та часткове проникнення руських моделей у російську літературу див. також: Rothe H. *Religion und Kultur in den Regionen des Russischen Reiches im 18. Jh.* Opladen, 1984.

монахів. У 1730-х рр. він організував колегіум у Карловицях, а прославився завдяки написаній ним шкільній драмі про Уроша V. Південнослов'янське історичне письменство теж зазнало впливу київської ученості: Дмитра Туптала наприкінці XVIII ст. шанував та цитував болгарський історик Спиридон Савва. Варто, проте, наголосити, що у XVIII ст. київські барокові взірці циркулювали в православному слов'янському світі вже як частина російсько-слов'янської версії барокової культури, і власне завдяки цьому набули істотної політичної ваги як «носії» антиосманської присутності Російської імперії на Балканах. Адже Україна як окремий регіон на момент поширення своєї культури на південь уже зникла з культурної мапи *Slavia Orthodoxa*, поступившись російській інтерпретації православної слов'янської культури, яка започаткувала панслов'янську імперську ідеологію з політичним підтекстом, що зберігає силу досі.

З другого боку, це не означає, що релігійна церковнослов'янська література була позбавлена специфічних українських «маркерів»: вони оприявнюються на багатьох рівнях – у графічних зображеннях, гравюрах, мові, відлуннях західної культури, стилі, у трьох або чотирьох варіантах інтерпретації текстів, філософському спрямуванні. Проте, хоч свої відмінності є у бароковому письменстві кожної країни (добрим прикладом чого є сербське Бароко - як письменницьке, так і малярське та архітектурне, аналогічно – болгарське Бароко³⁷), не варто забувати, що церковний різновид творчості належав до наднаціонального літературного канону, а його позиція в каноні «національному» могла бути досить мінливою, або й відсунутою на периферію.

В українському випадку найприкметнішою під таким кутом зору є праця Дмитра Туптала «*Житія святих*». Вона цілковито заглиблена у київську традицію вченості та письменства, але її важливість та вплив (до наших днів) на всю *Slavia Orthodoxa* забезпечує їй місце у загальноправославному

³⁷ Павић М., *Историја српске Књижевности барокног доба (XVII и XVIII век)*. Београд, 1970 (особливо с. 260 - 283 і далі); *Il Barocco letterario nei paesi slavi* // A cura di G. Brogi Bercoff. Roma: NIS, 1996.

літературному каноні. Більш того, саме таким був задум автора: у картині світу Туптала, сина козацького сотника, приналежність до української батьківщини аж ніяк не суперечила вищій меті його життя - служінню Богові та єдиній істинній православній вірі й спільноті віруючих. Подвійну «літературну приналежність» можна вважати за «нормальну» для XVII-XVIII ст. так само, як «подвійну ідентичність» (та лояльність) національної свідомості тих часів. Це дозволяє розглядати один і той самий твір з кількох перспектив, аби віднайти в ньому параметри опису та визначити концептуальний «хребет». Адже така праця та її автор можуть поставати і як частина польського, російського чи церковнослов'янського літературного канону, і як елемент панправославного канону або й взагалі загальноєвропейської барокової системи літературних, ментальних, соціальних та комунікативних парадигм.

На завершення: російське літературознавство залучає до російського канону значно більше творів, ніж в аналогічній ситуації з українським бароковим письменством. Це означає, що треба докласти набагато більше зусиль для випрацювання коректної методології та адекватної оцінки як відмінностей, так і часткових збігів між українським та російським канонами. Докази цього наведу в останній частині статті, присвяченій творчості Стефана Яворського і Дмитра Туптала після їх виїзду з України.

Канон і постаті

Відомо, що багато з домінуючих барокових «маркерів» XVII ст. мали своє *longue durée* у XVIII ст.³⁸, однак на 1700 рік припадає реальний зсув у парадигмі й параметрах оцінки українського «канону» та його можливих демаркаційних ліній щодо інших літературних канонів. Наказ Петра I

³⁸ „Історія російської літератури” Чижевського добре розкриває це питання (особливо с. 398 - 429). Його міркування про тяглість між кінцем XVI та XVIII ст. і про рівень засвоєння західних елементів Бароко у Росії залишаються й надалі цікавими (с. 320 - 326, 346 - 357). **Пор. також С. Backvis, Dans quelle mesure Deržavin est-il un baroque?, // Studies in Russian and Polish literature, in honor of Waclaw Lednicki. Edited by Zbigniew Folejewski. The Hague: Mouton, 1962.** Найновіше та найповніше обговорення згаданих проблем міститься у згадуваній вище монографії Л. І. Сазонової.

поставити Стефана Яворського і Дмитра Туптала на два митрополичих престоли в Росії позначає поворотний момент у творчості обох провідних письменників, а з ними – й решти українських інтелектуалів, хоч позірно нічого не мінялося аж до 1708 р.: Теофан Прокопович писав і далі проповіді, трактати й трагікомедію (присвячену Мазепі, *notabene!*); Києво-Могилянський колеґіум, отримавши статус академії, діяв блискуче; Мазепинський двір продовжував функціонувати зі своїми поетами, полковниками та освіченими монахами; мистецтво й архітектура процвітали, як ніколи доти. Погляньмо, однак, на еволюцію літературної творчості двох нових російських митрополитів: їх приклад може слугувати за метонімію долі української барокової культури XVIII ст.

Як ростовський митрополит, Туптало укладав проповіді на головні свята церковного календаря, пристосовуючи свою писемну мову до російського варіанту церковнослов'янської³⁹. Його проповідницька практика була переважно суто церковною, тож її відмінність від гомілій київського періоду виокремити важко, окрім хіба що мови. Варто, проте, зупинитися на цьому періоді життя Туптала детальніше. Він намагався «імплантувати» школу і «трансплантувати» шкільний театр з Києва до Ростова, однак «міністерство» церковних справ урізало фінансову підтримку, тож ці зусилля пішли намарно. В останні роки життя він написав вселенську хроніку, розраховану на те, аби дати священикам, монахам та віруючим базові знання священної історії від акту Творіння до втілення Христа. Цей твір являє собою суміш церковної історії та біблійної екзегези і спирається на римську («*Annales ecclesiastici*» Цезаря Баронія) і фламандську («*Commentarii*» Корнелія а Ляпіде) ерудицію Контрреформації, пізньовізантійські хроніки та східну й західну патристичну традицію. Попри зусилля Стефана Яворського, ані в Москві, ані в Петербурзі ніхто не зацікавився опублікуванням цієї праці. Однією з найкращих робіт

³⁹ Те, з яким акцентом він виголошував свої проповіді, є іншим питанням; надзвичайно цікаво було б дослідити й цей аспект, хоч і малоприступний за браком текстів, написаних Тупталом власноруч.

Туптала стала панегірична проповідь, написана з нагоди смерті Варлаама Ясинського (1707 р.), – її було надруковано аж у XIX ст. Церковні гімни Туптала, хоч і не блискучі в поетичному плані, набули чималого поширення та визна^{ння} як у Росії, так і в Україні, проте його головним творінням залишаються надруковані в Києві **частково** ще за перебування автора в Україні чотири томи «*Житій святих*».

Всі літературні праці Туптала глибоко вкорінені у типово київський синкретизм західної (римської та германської чи фламандської) ерудиції доби Контрреформації, багатий на відлуння *long durée* середньовічної західної спадщини та на слов'янсько-візантійську традицію, представлену Метафрастом, пізніми літописами, «*Четьями Мінеями*» Макарія і патристикою. Західний вплив виступає як домінантний, незважаючи на усталене вживання книжної української чи церковнослов'янської мов⁴⁰, присутність творів Петри Скарги визначальна, а цитати із західних церковних отців є такими ж численними, як і з отців східних. Якщо ми візьмемо до уваги весь набір згаданих вище ознак, то Туптало, поза сумнівом, належатиме українському літературному канонові за походженням, самосвідомістю, освітою, місцем друку і популярністю своїх творів. Важко, проте, оминати його панслов'янську та панправославну значимість як у Російській імперії, так і поза її межами. Після канонізації у 1750-х рр. він став одним із найшанованіших святих Російської Церкви, а його вшанування розпочалося одразу після смерті в Ростові. Безумовно, російська відмова підтримати шкільну й театральну діяльність Туптала і друкувати його праці витворювала прірву між письменником та цільовою аудиторією, тоді як в Україні його сприймали повністю, і то під кожним оглядом. Щоправда, після смерті Петра I, а особливо після воцаріння Єлизавети він став однією з найвідоміших постатей російської культури та домодерної літератури і як святий, і як письменник. Для Росії він

⁴⁰ Прикметно, що Туптало писав більшу частину свого „*Діаріуша*” по-польськи, пор.: Marker G. *A Saint's Intimate Life: The 'Diariusz' of Dimitrii Rostovskii // Everyday Life in Russian History* / Eds. G. Marker and M. Poe. **Bloomington, Indiana: Slavica 2010, S. 127-144.** До листів Туптала ми далі повернемося.

був і залишається Димитрієм Ростовським, а не Дмитром Тупталом. Росія привласнила його. Справедливо це чи ні – інше питання, але в кожному разі це перегукується з «глибокими підвалинами» його особистості: розум і душа Туптала були зорієнтовані на релігійні вартості, а таким цінностям, як держава та нація, у його картині світу відводилося мізерне місце. Він помер, зрештою символічно, у жовтні 1709 р.

Останні роки життя Стефана Яворського мають кілька спільних моментів із долею Туптала, хоч у характері, літературних здобутках та інтелектуальній активності обох були глибокі відмінності. Яворський, уже мешкаючи в Росії та будучи найвищим предстоятелем Російської Церкви (принаймні до середини 1710-х рр.)⁴¹, написав полемічні трактати проти «єретиків», важливу працю про сприятливу нагоду відродження церковної влади, пов'язаної із Константинопольським патріархатом⁴², проповіді на свята літургійного календаря, на хрещення, похорони й дні народження та іменини членів імператорської сім'ї, на ушавлення перемог Петра I та інші політичні події. На початку 1714 р. було створено його головний твір «*Камінь віри*» – перший церковнослов'янський теологічний трактат, скомпонований як опис Таїнств із коментарями. Більш ерудований та обізнаний у філософії, Яворський спирався на той самий тип джерел, що й Туптало: теологію доби Контрреформації (твори Беларміно як головний критерій), східну та західну патристичну літературу, пізню слов'яно-візантійську традицію (утім, досить стримано), а впорядковано все це було за системою західної неосхоластичної філософської логіки. Грубий 1000-сторінковий том так і не був надрукований до його смерті та кончини Петра I.

Натомість за часів свого мешкання у Росії Яворський не написав жодного панегірика у тому стилі, в якому колись писав на честь Мазепи та Варлаама

⁴¹ Він називав себе «екзархом», імовірно, не як «заступник» московського патріарха, а маючи на увазі Константинопольський патріарший престол, найвищий авторитет юрисдикції, та наслідуючи «модель» Київської митрополії (пор.: Brogi Bercoff G. *A Marginal Note on Marginal Notes. The Library of Stefan Javorskij* // *Palaeoslavica*. 2002, t. 10, nr 1. P. 11 - 25; Живов В. *Из церковной истории времён Петра Великого*.

⁴² Живов В. *Из церковной истории времён Петра Великого*.

Ясинського. Хвалебні гіперболи на адресу Петра І фігурують у кількох з-поміж тих його проповідей, що їх російські дослідники називають «похвальныйми словами», проте вони складають лише 10 % проповідницької спадщини Яворського, тоді як решта носить суто церковний характер. **Вони опубліковані тільки частково** й порівняльного аналізу з гоміліями українського періоду життя автора досі не зроблено, проте є ознаки, за якими можна судити про функціональне призначення цих текстів. З рукопису бачимо, що Яворський задумував свою працю передусім як церковний обов'язок та релігійну справу. Що ж до хвалебних проповідей, які кількаразово публікувалися та, бодай поверхово, досліджувалися, то в літературному й інтелектуальному аспектах вони не видаються достатньо показовими. Для прикладу, казання, виголошене у день анафеми Івана Мазепи, є риторично досконалим, але в ідеологічному плані воно щонайменше двозначне: у читача може навіть скластися враження, ніби йдеться радше про уславлення гетьмана, а не про його прокляття, хоч офіційно Яворський і називає його злочинцем («вор»), Юдою та знаряддям диявола⁴³.

Аби належно оцінити величезну проповідницьку активність Яворського та його інтерес до правничих аспектів позиції церкви в державі, необхідно розглядати його вчинки й наміри як цілісну «структуру». Я зосереджуся лише на одному аспекті - монастирі в Ніжині. Звісно, бути радником Петра І у церковних справах⁴⁴ та писати адресовані йому проповіді було досить прибутковою справою для рязанського митрополита. Він, проте, не витрачав грошей на власні потреби, а тим більш на світські розкоші: він фінансував спорудження у Ніжині монастиря, котрий хотів перетворити на центр монастирської освіти - свого роду культурну гавань **для цієї традиції**, яку сам репрезентував та загрозу якій відчував з боку петровської Росії. Досить

⁴³ Див. мою статтю „*Poltava: A Turning Point in History of Preaching*” (буде опублікована в: *Poltava 1709: Revisiting a Turning Point in European History*/ Eds. M Whaley, S. Plokhii).

⁴⁴ Із нотаток Яворського на полях його книжок видно, що він намагався бути «провідником» царя у перші роки свого російського життя, коли молодий Петро І щойно розпочинав реформи (пор.: Brogi Bercoff G. *A Marginal Note on Marginal Notes*).

прикметно, що митрополитові довелося чекати роками, аби здолати опір Петра I своєму намірові виїхати в Україну для освячення нового монастирського храму: видається очевидним, що цар усвідомлював ту ідеологічну загрозу, що становив для його політики Яворський зі своїм оточенням.

Протягом усього російського періоду життя Яворський працював на «священну» мету «свого» монастиря. Перед смертю він хотів відправити туди власну велику бібліотеку й у супровід до книжок написав відому латинськомовну «Елегію» - найпрекрасніший зі своїх творів, плід класичної ліричної спадщини, сповнений античними цитатами з Овідія і Горація, а водночас суголосний православній релігійній традиції. Інших віршів, окрім «Елегії» та двох коротких поезій на смерть Ясинського («*Symbola*» та «*Emblemata*»), Яворський у російські роки життя не створив. Посвяти Ясинському, найімовірніше, задумувалися як епітафії, однак залишилися не опублікованими аж до 1961 р. Ці твори складено церковнослов'янською, проте за стилем та низкою образів вони нагадують поезію київського періоду автора. Врешті, їх адресовано київському середовищу, власному «учителю» й духовному наставнику Яворського, а також найвидатнішим церковним і інтелектуальним авторитетам, яких він визнавав.

Упорядкуємо тепер згадані твори у систему, дозволивши собі вважати їх частиною одного (чи кількох) літературного канону (канонів). Київські праці Стефана Яворського опиняться у самому центрі тієї системи, яку ми можемо називати «українським каноном»: до типових для української традиції тут належать зміст, мова/мови, цільовий адресат і обставини поширення, авторські наміри, ідеологічне та політичне послання, низка образів, обсяги та «квітчастий» бароковий «смак» панегіриків і весільно⁴⁵ проповіді. Водночас немає сумніву, що щільні інтертекстуальні зв'язки вплітають їх у писемну культуру Речі Посполитої, починаючи від польської мови й версифікації та характерного перемішування античної і християнської традицій згідно з

⁴⁵ Важко судити про інші київські проповіді, оскільки їх ще не досліджували.

надзвичайно популярною теорією літератури Сарбевського. На мій погляд, ці українські твори належать рівночасно й до польського канону, хоч посідають у ньому місце периферії. «Найбільш польською» серед праць Яворського є, напевне, поема на хвалу Діви Марії, що датується роками його навчання у єзуїтському колегіумі: автограф цього твору міститься у книзі, яка була придбана Яворським у Польщі, хоч, на жаль, немає надійних доказів того, що він сам уклав текст, а не просто скопіював. З перспективи сучасного стану знань поему можна без вагань вважати за один із численних прикладів тогочасної польської марійної поезії⁴⁶. На противагу цьому, приналежність до російського канону тих праць Яворського, що були написані по-польськи в Україні, видається проблематичною, хоч їх і створено в рамках російської політичної системи з її зростаючою імперською природою та розмахом. Вплив польської культури й мови та мода на них у Москві стрімко занепали упродовж 1690-х. Що ж до латинської мови та поезії, то їх почали запроваджувати в шкільну освіту, але реальний поступ став відчутним лише після прибуття до Санкт-Петербурга Теофана Прокоповича, тоді як доти латину та класичну культуру застосовували здебільшого в якості засобу пропаганди серед європейських держав (утім, подеколи на це натрапляємо й у внутрішній пропаганді - наприклад, тріумфальній архітектурі)⁴⁷.

Невизначеність творів Яворського стосовно «приналежності до канону» починається після його вимушеного від'їзду до Росії. Скажімо, написані ним полемічні трактати можна розцінити як частину тогочасної російської літератури. З другого боку, вони належать і до загального східнослов'янського

⁴⁶ Див. мою публікацію та аналіз тексту в: *Niepublikowany wiersz Stefana Jaworskiego? // Terminus. Kraków, 2004, nr 2. S. 53 - 64.*

⁴⁷ Про уживання латини у Росії див. мою статтю „*Plurilinguism in Russia and in the Ruthenian Lands*”, с. 13 – 19. Щодо пізнішої обізнаності з класикою у Росії див.: Okenfuss M. J. *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia*. Leiden etc., 1995. Р. 93 й далі. Що стосується панегіричної літератури, то український приклад мазепинських часів був, поза сумнівом, найвпливовішим, хоч Прокопович та його колеги, ймовірно, також схилилися до західних моделей (пор.: *Панегирическая литература петровского времени* / Подг. В. П. Гребенюк, ред. О. А. Державина. Москва, 1979; Л. И. Сазонова. *Литературная культура России*. С. 363 - 425).

православного канону, оскільки найстійкішою рисою авторського світосприйняття, схоже, була агресивна антипротестантська позиція, закорінена у православ'ї та додатково зміцнена навчанням у єзуїтів. Проповіді, укладені після 1700 р., надаються на віднесення до російського літературного канону з більшою певністю: їх написано для російських слухачів та в контексті Російської Церкви і держави, до того ж русифікованою церковнослов'янською, що була почасти адаптована, ймовірно, до смаків Петра I задля стислості й зрозумілості⁴⁸. Утім, що показово, сам проповідник власноручно підготував рукопис для можливого надрукування у Києві, а не в Росії (його опублікували тільки частково, й то аж у XIX ст. в Москві⁴⁹). Більш того, таких проповідей ніколи б не написали, ба навіть не уявили би без київської, польської та західної католицької ерудиції. «Підґрунтя культури», з якого виростали проповідники, було привнесене до російської традиції досить пізно і лише частково, тож у Росії XVIII ст. гомілії митрополита Стефана сприймалися без ентузіазму⁵⁰, до того ж місце Яворського у помислах та серці Петра I невдовзі посів Прокопович, а в обох «столицях» ніколи не бракувало противників Стефана. Ці «функціональні» факти не витісняють проповідей Яворського з російського літературного канону, але почасти відсувають їх на периферійну позицію: вони наділені аурую новизни, тінню відчуження від російської літературної системи, до якої проникли в якості складової частини досить пізно. Отож цілковите привласнення гомілетичної спадщини Яворського як «справді російської» припадає аж на XIX ст., і власне відтоді «українськість» цих творів було забуто,

⁴⁸ Брак наукового дослідження, особливо порівняно з проповідями київського періоду, ускладнює судження про це.

⁴⁹ *Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворскаго, преосвященнаго митрополита Рязанскаго и Муромскаго, бывшаго местоблюстителя престола Патриаршаго. Ч. I-III, Москва: Синодальная типография, 1804 - 1805.*

⁵⁰ Як вважають історики, у 1700 р. Петра I настільки вразила проповідь Стефана на смерть генерала Шеїна, що він змусив Яворського залишитися у Москві. Звісно, існували й інші, глибші причини програмових призначень царем українських церковних ієрархів. Однак, незгоди між ним і Яворським невдовзі стали дедалі частішими та жорсткішими – аж до тривалих періодів заборони на проповідування.

натомість православний та імперський компоненти, навпаки, стали підкреслюватися.

Почасти схожій долі зазнав *«Камінь віри»*: цю визначну працю швидко визнали «наріжним каменем» російської та панправославної культури і філософії, а її «українськістю» наукова та громадська думка цілком знехтувала. Вже від кінця XVIII ст. трактат почав функціонувати як перше свідчення «модерної» російської теології і доказ того, що Росія остаточно сприйняла західну культуру, а відтак, отримала право вважатися частиною культури європейської. Переоцінка властивого місця цього твору (сюди можна додати й інші праці, наприклад, *«Літописець»* Туптала) вимагала би чітко визнати – без додавання чи віднімання чогось комусь/від когось, що українська «матриця» та західноєвропейські й польські культурні компоненти відіграли першорядну роль у концепції та в довершеності шедевр Яворського, хоч наміри автора виходили поза рамки своїх питомих культурних коренів, а здобутки належать як російській, так і загальноправославній літературній, філософській і культурній системам.

Доволі цікавою та інтригуючою є історія сприйняття згадуваної вище «прощальної» *«Елегії до книг»*⁵¹. Написана 1721 р. латиною для українських монахів та для інституції, що мала репрезентувати найкраще з української культури XVII ст., поема відразу ж була розцінена в Росії як шедевр власної, російської культури: твір неодноразово перекладали й копіювали по всій імперії. Позаяк латинська традиція після 1720-х рр. прижилася в освічених середовищах російського суспільства, лірична витонченість *«Елегії»* та інтенсивне використання в ній класичних відсилок відповідало очікуванням літераторів і читачів. Водночас поза межами України відчуття «української приналежності» *«Елегії»* було повністю втрачене, тож її можна назвати «російським бестселером» XVIII ст.

⁵¹ Див. аналіз поеми: Либуркин Д. Л. *Русская новолатинская поэзия: материалы к истории. XVII – первая половина XVIII века*. Москва, 2000. С. 121 - 129.

Успіх «Елегії» відображає зародження інтересу до індивідуальних почуттів, адже ця видатна праця дійсно є раннім та рідкісним свідченням ліричного самовираження в літературній традиції Росії та *Slavia Orthodoxa* переддня модерної доби. Тим часом є й інша група текстів, де інтенсивно виражаються почуття, настрої, меланхолія, жаль та ін., на що дуже нечасто натрапиш у домодерній східнослов'янській літературі, особливо російській. Маю на увазі листування українських церковних ієрархів того періоду, коли вони мешкали й працювали у Росії. Листи Дмитра Туптала наразі доступні в новому науковому виданні разом з кількома відповідями Яворського своєму приятелю⁵². Як я вже писала кілька років тому, епістолярний обмін між цими двома чільними постатями подає одне з найвиразніших свідчень їхнього мислення та відчуттів. Збережені листи було написано між 1707 - 1709 рр., і стосуються вони літературних праць, що їх тоді готував Туптало: їхнього жанру та обсягу, можливостей надрукування тощо. Поза тим, у листах виразно проступає занепокоєння й острах перед наростаючим тиском політики Петра I, яка спиралася на модель, рішуче відмінну від київської традиції - зорієнтовану на світське технічне знання та пошук взірців у «справжніх західних» (уже не польській) культурних системах (нідерландській, німецькій, французькій, італійській). Листи Туптала і Яворського були, по суті, літературними творами, де автори й надалі виражали свої почуття та ідеї бароковими засобами за посередництвом класичних чи біблійних цитат, метафоричної мови й символічних образів. Поза тим, вони оповідають про існування світу, відмінного від богословської, гомілетичної, панегіричної та напучувальної писемності. Іронія відіграє тут першорядну роль, самотньо та відчужено проблисуючи в кожному рядку. Листи написано специфічною мішаною мовою, яку Пилип Терновський свого часу назвав «щегольством»⁵³ -

⁵² Федотова М. А. *Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского. Исследование и тексты*. Москва, 2005. С. 132 - 134, 451 - 453.

⁵³ Терновский Ф. *Письма митрополита Стефана Яворского* // Труды Киевской Духовной академии. 1866, I, № 4. С. 538. Яворський писав мішаною мовою до своїх колег у Синоді, аби переконати їх проголосувати за його українських кандидатів (*Описание документов и дел*,

різновидом «лінгвістичного коду», вживаного серед руських інтелектуалів, розкиданих у просторі, але поєднаних спільною культурною та літературною спадщиною і прихованими спільними почуттями. Трьома десятиліттями раніше такий самий багатомовний «код», хоч і менш **складний і менш вироблений**, бачимо в листуванні Симеона Полоцького та Лазаря Барановича. Цього коду не знали російські колеги руських авторів.

Багатомовність була не тільки «внутрішнім кодом» «руської еміграції» XVII-XVIII ст., але й унікальним та ефективним засобом вираження думок і почуттів, які вони ще не вміли передавати інакше. Наведу, для прикладу, лист Дмитра Туптала до ігумена монастиря Святого Духа у Вільнюсі (від 28 грудня 1707 р.):

[...] *Eheu quam levibus pereunt ingentia causis* (Mantuanus). A barziej samego WMM pana **терпенію святому** compatiator, z większym to przewielebności twojej będzie zbawieniem. *Dulcior est fructus per multa pericula ductus* (Cornel. Gal.). **Егоже Бог любить, наказует** [Hebr. 12:6] [...] Wielkie są po prawdzie u świętobliwości Waszey ruiny, tylkoż i u nas nie wiem jeżeli mniejsze. [...] W tym chyba jedynym *differimus* między sobą, że nam б _____ □да от своих, a WWM państwu от чуждых. *Ale nociva a quocunque exercita non sunt iucunda, nec quetque iuvant* [...] Ne dziw temu, czas jest woienny. *Nervus belli pecunia*⁵⁴.

У жодний інший спосіб, окрім як через латинські цитати й польські дидактизми, Туптало не зміг би виразити своєї ледь іронічної позиції щодо нарікань вільнюського приятеля на польське правління. Натомість гідкоту, спричинену утисками влади, що мала би захищати етнічні й релігійні традиції (цар та Російська держава), виражено двома надзвичайно короткими експресивними репліками русько-церковнослов'янською мовою, уміщеними серед польських та латинських фраз і цитат.

Ще один приклад елегантної словесної гри та інтелектуального порозуміння бачимо в легкому перемиканні коду із церковнослов'янської на латину, коли Яворський вдається до концепту «іронії»: у церковнослов'янській

хранящихся в архиве Св. Правительствующего Синода. Т. 1. СПб, 1869. № CCCCLXXIV, XLVI).

⁵⁴ Федотова М. А. *Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского*. С. 135, 137-8, 161-162, 252 [**підкреслення мої**. – Д.ББ.].

бракує потрібного слова, й тоді він уживає латину, **продовжує цитатою з Цицерона**, але в моралізуючій прикінцевій фразі (хоч і надалі дещо іронічно) резюмує по-церковнослов'янському:

Аще бых не ведал, яко сицево именованіе от любленія происходит, непшевал бых быти *ironiam, simili illi, ubi lupus ovium pastor appellatur: o praeclarum ovium custodem lupum. но понеже любве закон ...*⁵⁵.

А тепер спробуємо примістити ці листи до котрогось зі згаданих вище канонів. Листування не призначалося для публікації, воно слугувало засобом приватного спілкування між освіченими індивідами, які наслідували «інтернаціональні» риторичні правила, передбачені для епістолографії: вишукану простоту, помірне оздоблення цитатами та розмовний реєстр експресії (лист – це завжди напівдіалог), в якому дозволено вживати макаронізми. Під цим кутом зору дані листи можна розглядати як частину загальноєвропейського «гуманістичного канону», де польська та латина, або латина, французька чи фламандська мови широко вживалися такими видатними «взірцями», як, відповідно, Ян Кохановський та Юст Ліпсій. Поверхом нижче від західної традиції можна помістити польсько-руську традицію, до якої з повним правом та обґрунтовано належить віднести наші листи, беручи до уваги походження й освіту авторів, передбачений для листування «внутрішній» обіг, мішану мову (ймовірно, це відображало й розмовний узус), цитати з античних Овідія, Горація, Вергілія, Марціала, із «новочасного» Ліпсія або з інших «неотериків», із ранньохристиянських отців Церкви Августина та Амвросія чи решти східних та західних духовних авторитетів - окрім постійно вживаних Євангелія, Книги приповістей Соломонових та Псалтиря. Як бачимо, в ідеальному українському каноні листи посідають центральне місце.

Насувається питання, наскільки можливим є їх включення до російського «канону». Припускаю, підстав для ототожнення з російською літературною системою тут, скоріш за все, немає. Хоч написані в Росії, ці листи, проте, не

⁵⁵ Терновский Ф. *Письма митрополита Стефана Яворского*. С. 548.

призначалися для когось ще, окрім адресата та його найближчого оточення⁵⁶, а також відображали низку цінностей, вповні усталених на батьківщині авторів, тоді як їхнє ставлення до російського оточення, в якому вони мешкали, було негативним. Це, проте, ще не є *per se* достатнім «маркером» для виключення згаданих листів із російської літератури. Йдеться лише про масштаб відчуженості, яку автори почували до середовища, в котрому мусили жити, але були позбавлені можливості виразити набір цінностей, притаманний їхньому рангові, освіті, етичним принципам, традиційній спадщині та особистим почуттям.

Кілька висновків

1) Українська література XVII – початку XVIII ст. має низку особливостей, що дозволяють «читати» її як «життєздатну» систему. Можна говорити про існування канону, вкоріненого в час і суспільство, де він функціонував, здатного розвиватися та еволюціонувати в нову, модерну систему, вбираючи в себе нові лінгвістичні коди, жанри, ідеї, літературні засоби, соціальні функції та міжнародні тенденції. Маркувальні та демаркаційні лінії українського канону визначити з достатньою чіткістю важко: внутрішні складнощі (багатомовність, сильна диференціація у соціальному тілі України, історичний безлад, брак двору поза мазепинськими часами – надзвичайно пружними та значимими, але надто короткотривалими) роблять теоретичну концептуалізацію системи «канону» нелегкою справою. Велику роль у цьому мало би відіграти вивчення націотворчих тенденцій. Донедавна українське письменство розглядали як периферійний прояв польської літератури, частину літератури православно-російської церковнослов'янської чи цілком російської, або й просто як «носія» чи «передавача» моди та риторичних правил, що

⁵⁶ Особливим випадком є лист, написаний Яворським у грудні 1721 р. до своїх українських приятелів із новоствореного Священного Синоду, де Стефан пропонував кандидатури митрополитів та рекомендував своїх протеже для обрання у Синод. Тут ужито мішаної мови «домашнього середовища» - ідеального засобу спілкування, що відображав розмовний узус та «приватний» жаргон людей, які належали до однієї політичної та культурної «партії».

надходили з європейського Бароко через Польщу до Росії. З такої перспективи українську літературу зазвичай вважали «периферійною» відносно польської та «підлеглою» щодо російської. Брак доступних видань українських творів суттєво погіршує стан справи.

Утім, запропонований мною аналіз, як видається, уможлиблює новий погляд на різницю у ставленні польської та російської «літературної самосвідомості» до українського барокового письменства. Несхильність польської літературної свідомості та її критичної концептуалізації включати польськомовну українську літературу до власного канону, ймовірно, посприяла творенню, консолідації та концептуалізації української літературної системи вже у XVI-XVII ст., а роль поштовху відіграли розбіжності в релігійній та соціальній ідентичностях. На противагу цьому, зближення з російською політичною, культурною та соціальною системами стрімко оприявило «включеність» до неї української літератури вже напередодні падіння Мазепи. Релігійні та етнічні «братні» зв'язки, спільна церковнослов'янська мовна спадщина, провідна роль церкви та її еліти, брак світської освіти, уся сукупність постійно наростаючого російського імперського етатизму – все це легко призвело до перекреслення самого існування української літературної системи. Перекреслення, що протривало аж до 1991 р. та й досі залишається не подоланим.

2) Коли ми визнаємо, як я постулюю, існування українського «канону» вже у XVII ст., нам слід також визнати, що цей «канон» був багатомовним. Це перетворює компаративний та інтертекстуальний аналіз українських творів у порівнянні з сусідніми літературними системами (польською та російською, але також білоруською і литовською) на ключовий та неунікнений. Важливо нагадати й те, що багатомовність являла собою «нормальну» умову існування будь-якої тогочасної літератури, адже кожна літературна система в Європі XVI-XVIII ст. була щонайменше двомовною. Явище крос-лінгвістичної творчості добре відоме у «пограничних» суспільствах, головню у Центрально-Східній Європі, аж до Романтизму, а французька мова як домінантна та

інтернаціональна наприкінці XVIII ст. не витіснила латини й національних мов. Сучасні літературні та лінгвістичні методології заперечують належність багатомовних текстів такого роду винятково до національного канону, натомість це не перешкоджає їх включенню - як частини – до інших систем, або й наднаціональних систем.

3) Багатомовність, множинність «ідентичностей» та «приналежностей», *progranicze*, інтертекстуальність – це важливі компоненти сучасного дискурсу в літературі та літературознавстві. Як і будь-яку іншу, українську літературну систему та її «канон» неможливо коректно дослідити без врахування генетичних та типологічних зв'язків із сусідніми літературами, причому саме поняття «сусідства» може охоплювати будь-яку з літератур, що мала більш-менш тісні контакти з українським письменством та його «акторами», у тому числі «реципієнтами». Разом з тим, враховуючи сучасне специфічне становище України та її культури, не варто нехтувати (або й прямо відкидати, що досі трапляється) пошуком та описом, із застосуванням відповідних методів, особливостей української літератури як автономної системи, керованої власними «правилами гри», що відображали своєрідну систему цінностей і були занурені у власний історичний та соціальний контекст. Це стосується пізньоренесансної та барокової літератури не менше, ніж сучасної. Це також охоплює середньовічне та передгуманістичне письменство, хоч у цих випадках належить послуговуватися відповідними методами й різноманітними підходами.

4) Коли ми розглядаємо ключові переходи у становленні модерної української літератури та її власної ідентичності, Романтизм та модернізм мають пріоритетне значення⁵⁷. Проте й барокова доба, гадаю, була не менш вирішальною, на що вказує вибух інтересу до Бароко впродовж останнього тридцятиліття. На підтвердження цього додам два міркування. Упродовж XVII ст. було зібрано докупи й складено доти розпорошені елементи колективної

⁵⁷ Вже не обговорюючи питання нової української мови – теми, котра може завести нас надто далеко, тож наразі ми приймемо її «на віру».

пам'яті, яка між XII - XV ст. зазнала кількох мовних, культурних, політичних і соціальних зрушень. Саме тоді «корисні» частковості почали змикатися й випрацьовувати власну значимість. Супутні обставини цього процесу дозволили витворити «канон» пам'яті та обумовили появу низки праць, визнаних за найцінніші для певного соціуму. Не менш важливим є те, що такі праці у поєднанні зі сформованою ними «пам'яттю» стали, за визначенням Ґловінського, «фактором, що забезпечує культурну тяглість». Тарас Шевченко не існував би без козацького міфу (та цілої культурної системи навколо нього), але те саме можна сказати про сучасне письменство. Адже не випадково, що велика частина літератури незалежної України черпає повною жменею з глибоких коренів барокової традиції - від низки образів та риторичних прийомів до грайливого опрацювання тем, сюжетів, символів, характерів і стилів. Або ще: як можна відірвати модерну та сучасну любов української літератури до гротеску й химер (та кітчового розмаїття!) від схожих проявів, що домінували у традиції XVI-XVII ст.?

Підсумую тим, що український канон у XVII-XVIII ст. вже існував з усіма видимими маркерами та лініями розмежування, що він був ключовим у творенні модерної та сучасної літератури і їхніх канонів, що це відіграло важливу роль у розвитку колективної пам'яті, утвердженні визнаних цінностей, смаків та горизонтів авторських і читацьких очікувань, у континуїтеті культури та ідентичності. Нашим обов'язком є продовжити роботу з українською літературою XVII-XVIII ст., котра являла собою поліфункціональну й полісемантичну сукупність творів, форм та ідей і котру лише віднедавна почали визнавати за систему з власною автономією та гідністю.

Переклад з англійської Олександр^и Федорко