

**УКРАЇНСЬКА БАРОКОВА  
ПРОПОВІДЬ: МОВНИЙ СВІТ І  
КУЛЬТУРНІ ВИТОКИ**

**Київ  
2013**

УДК 811.161.2'373  
ББК 81.411.1-3  
З-49

Рецензенти:

доктор філологічних наук, професор А. К. Мойсієнко;  
доктор філологічних наук, професор М. М. Торчинський;  
доктор філофських наук, доктор богослов'я, професор С. Р. Кияк

Рекомендовано до друку вченою радою Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини (протокол № 5 від 17 грудня 2012 року).

Відповідальний редактор: М. Я. Плющ, доктор філологічних наук, професор

**Зелінська, О. Ю.**

З-49 Українська барокова проповідь: мовний світ і культурні витоки : монографія / Оксана Юріївна Зелінська. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. –... с.

У монографії розглянуто мовні особливості української барокової проповіді та встановлено джерела її розвитку на тлі барокової культури в Україні XVII ст., визначено роль народнорозмовного джерела в мовній тканині гомілійних творів, проаналізовано специфіку лексичного складу, охарактеризовано художньо-стилістичну систему.

Для мовознавців, літературознавців, усіх, хто цікавиться проблемами української культури та словесного мистецтва.

УДК 811.161.2'373  
ББК 81.411.1-3  
© Зелінська О. Ю., 2013

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	4
БАРОКОВА ПРОПОВІДЬ У КОНТЕКСТІ СЛОВЕСНОГО МИСТЕЦТВА В УКРАЇНІ XVII СТОЛІТТЯ .....	12
1.1. Бароко як стиль мистецтва в Україні XVII ст. ....	12
1.2. Проповідь як жанр релігійної літератури .....	23
1.3. Особливості барокової проповіді як жанру ораторсько-проповідницької прози.....	29
1.4. Барокова проповідь та проблеми спадкоємності літературних мов .....	42
СТРУКТУРНО-СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ БАРОКОВОЇ ПРОПОВІДІ .....	49
2.1. Особливості мовної організації вступної та висновкової частин проповіді .....	51
2.2. Особливості мовної організації основної частини барокової проповіді .....	66
2.3. Засоби логічного членування основної частини проповіді .....	77
2.4. Способи передачі чужого мовлення у проповідницькому творі.....	88
2.5. Звертання у структурі барокової проповіді.....	97
2.6. Мовні засоби створення директивності проповіді .....	113
ЛЕКСИЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА ГОМІЛІЙНИХ ТЕКСТІВ БАРОКОВОГО ТИПУ .....	127
3.1. Релігійна та морально-етична лексика у мовній тканині проповіді .....	130
3.2. Сільськогосподарська лексика .....	160
3.3. Медична лексика.....	171
3.4. Філологічна та термінологічна лексика інших тематичних груп.....	180
3.5. Народнорозмовна лексика в мовній тканині проповідницького твору .....	193
3.6. Онімний світ проповідницького твору .....	201
3.7. Робота над словом як вияв бароковості проповідницького мистецтва .....	236
РОЛЬ БАРОКОВОЇ ПРОПОВІДІ У РОЗВИТКУ ВИРАЖАЛЬНИХ ЗАСОБІВ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ.....	251
4.1. Антоніми як мовний засіб реалізації барокової образності в гомілійних творах.....	251
4.2. Синонімія в барокових проповідях .....	262
4.3. Компаративні тропи як вияв барокового мовомислення українських проповідників .....	274
4.4. Специфіка епітетів у барокових проповідях .....	313
4.5. Прислів'я, приказки та афоризми у проповідях.....	333
ВИСНОВКИ .....	348
СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ ДЖЕРЕЛ ДОСЛІДЖЕННЯ .....	354
СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ ЛЕКСИКОГРАФІЧНИХ ПРАЦЬ .....	359
ЛІТЕРАТУРА .....	361

## ВСТУП

З'ясовуючи специфіку розвитку української літературної мови, лінгвісти велику увагу приділяли і приділяють пам'яткам ділової мови, справедливо вважаючи, що саме вони виразно ілюструють становлення української літературної мови на народнорозмовній основі. Механізм взаємодії книжних і народнорозмовних елементів вивчають значною мірою на фонетичному, граматичному, а також лексичному рівні, меншою мірою описано стилістику (крім ділових документів) писемних пам'яток української мови. Проте доробок українських книжників є багатограним і, крім ділового, представлений численними творами інших жанрів.

Об'єктивне висвітлення характеру взаємодії української книжно-писемної та народнорозмовної мови і пов'язаної з ним проблеми спадкоємності старої і нової літературної мови можливе за умови лінгвістичного аналізу різножанрових творів на різних мовних рівнях.

Останні десятиліття ХХ – початок ХХІ століття позначено посиленням зацікавленням українських лінгвістів до наукової, науково-богословської, полемічної, поетичної спадщини минулого, до тих авторів, які були творцями вітчизняної культури у ХVІІ – ХVІІІ ст. (Л. Андрієнко, Н. Бабич, Т. Вільчинська, Л. Гнатюк, І. Гуцуляк, Г. Наєнко, О. Ніка).

Важливий етап у розвитку української літературної мови – ХVІІ ст. Він відомий як епоха панування в Україні загальноєвропейської культури бароко, що спричинило буйний розквіт словесного мистецтва. Оцінюючи роль цього періоду в історії мови, В. Передрієнко зазначив: «Періодові другої половини ХVІ – ХVІІІ ст. належить особливе місце в історії української літературної мови: з одного боку він завершує тривалу попередню давньо- і староукраїнську епоху, а з другого – його можна розглядати як підготовчий етап мовного переходу до національної доби ... це доба, позначена розбудовою літературної форми існування української мови, її нормуванням на основі живого народного мовлення, інтенсивним жанрово-стильовим розвитком» і виразно акцентував,

що саме культура бароко має концептуальне значення для вивчення літературної мови [Передрієнко 2009, 71, 73]. Однак барокова писемність, представлена численними жанрово-стилістичними різновидами прозових і поетичних літературних творів, ще не повно проаналізована мовознавцями і відповідно не знайшла належної оцінки тієї ролі, яку виконувала у процесі формування української літературної мови.

Багато науковців одностайні в тому, що за радянських часів гальмування в Україні досліджень барокової культури було зумовлено ідеологічними причинами. Письменник В. Шевчук констатує, що серйозні та поважні вчені змушені були розглядати історію словесного мистецтва з позицій кон'юнктурних ідеологічних дефініцій свого часу, а, за словами І. Ісіченка, «звернення до проблем бароко загрожувало спростуванням базових міфів совєтської моделі історії української культури», виявляло реальну присутність української культури в європейському контексті [Ісіченко 2010, 27]. І. Іванько вказав, що результати багатьох досліджень барокового письменства об'єднані спільним висновком про його безнадійну схоластичність, відірваність від життя і навіть реакційність. Такі висновки зумовлені пошуками елементів реалізму у творах, що постали на інших естетичних засадах [Іванько 1987, 3]. Водночас В. Шевчук визнає, що бароко було десятки років під твердим табу не тільки через заборону, але й через несприйняття. У ХІХ ст. до бароко ставилися як до віджилих, смішних і нецікавих словесних забавок [Шевчук 2004, 9, 10]. Літературознавець В. Кречотень пов'язує цей факт із тривалим гіпнозом наукового авторитету дожовтневих дослідників, котрі оцінювали його негативно. На ідеологічних причинах неуваги до барокової творчості українських митців акцентує і зарубіжна дослідниця Джованна Броджі Беркофф [Броджі 2008, 181].

Як відомо, справжнім зачинателем вивчення українського бароко став Дмитро Чижевський, науковий доробок якого довгий час був незадіяний на ниві вітчизняної науки. Д. Чижевський відкрив феномен українського бароко у православно-слов'янському світі, розкривши його культурно-історичний

простір, першим об'єднав вияви барокового стилю в українському літературному житті, сформував концепти, що належать до фундаментальних у сфері барокових студій, довів, що зі стилем бароко пов'язано уся ідеологія XVII століття [Мишанич 2003, 17; Наливайко 2004, 31; Ісіченко 2010, 27]. У радянський період вагомий внесок у вивчення українського барокового мистецтва здійснили літературознавці І. Іваньо, В. Кречотень, Д. Наливайко, Р. Радишевський. Праці названих дослідників та студії інших науковців увійшли до колективного збірника «Українське літературне бароко» (К., 1987).

Нині українська наука має в своєму арсеналі численну кількість праць, присвячених бароковому мистецтву. З часу утворення України як незалежної держави барокове мистецтво є об'єктом зацікавлень багатьох учених, що працюють у царині гуманітарних наук, – філософів, мистецтвознавців, філологів, істориків.

У філології писемність бароко стала предметом особливої уваги літературознавців, результати досліджень яких нині презентовано ґрунтовними науковими розвідками: монографіями, статтями, кандидатськими і докторськими дисертаціями (С. Бабич, Б. Бодрак, К. Борисенко, І. Ісіченко, В. Кречотень, Б. Криса, Л. Ушкалов, Т. Левченко, О. Матушек та ін.). Творчість українських письменників епохи бароко є також предметом посиленого зацікавлення філософів (В. Горський, Л. Довга, М. Кашуба, В. Нічик, М. Ольховик та ін.). Безпрецедентною стала поява у 2004 році двотомного видання «Українське бароко» (Харків), що вміщує фундаментальні дослідження українських науковців, присвячених бароковому мистецтву: словесному, музичному, малярському, а також аналіз філософського підґрунтя та менталітету українського бароко. На жаль, мовознавство у цій книзі представлено тільки однією працею – розвідкою В. Німчука про українську лексикографію [Німчук 2004]. Отже, наукових досліджень про барокове мистецтво в сучасній науці вже є чимало, проте у царині філології більшість з них – це літературознавчі студії.

Вивчаючи барокове мистецтво у літературознавчому аспекті, науковці, природно, менше звертають увагу на мову барокових творів, хоча оригінальність, самобутність, національна специфіка літературного бароко виявляється насамперед у тому, що словесне барокове мистецтво значною мірою витворювалося, крім латинської, польської, і тогочасною українською літературною мовою. Суттєвим є те, що бароко – це період, коли в мовній свідомості українського народу формувалася ідея рівноцінності рідної мови з мовами «високого рівня гідності» – здатними служити мовою церкви, суспільства і літератури, що було співзвучним з аналогічними процесами в Європі [Добосевич 2004, 32; Гнатюк 2010, 79]. Яскравий доказ усвідомлення важливості того, якою мовою будуть написані літературні твори знаходимо в одного з видатних барокових поетів Івана Величковського. У передмові до книги «Млеко» митець декларує, що підготувати її саме мовою руською, його спонукали патріотичні почуття: «...нѣкоторые значнѣшие штуки поетицкіе руским язиком виразити, не з якого язика на рускый онде переводячи, але власною працею моею ново на подобенство составляючи, а нѣкоторые и цѣле на русские способы винайдуючи, которие и иншим язиком анѣ ся могут виразити...на оздобу отчизни нашеи и утѣху малороссійским сином еи, звлаща до читаня охочим и любомудрим» (Величк., 70 – 71) [Маслов 1972, 10]. На цьому акцентувала Б. Криса, високо оцінюючи талант давньоукраїнського поета: «Величковський творить практичну поетику ілюструючи можливості української мови і свої власні» [Криса 1995, 25]. Тільки окремі літературознавці наголошують на специфіці мови барокових творів, зокрема В. Кречотень зазначав: «Українські поети свідомо вступали у змагання з бароковими поетами інших європейських країн. Вони мали на меті утвердити рівноправність рідного письменства, розкрити можливості рідної мови і пов'язаної з нею версифікаційної техніки» [Кречотень 1993, 60]. Отже, саме українська мова барокових творів, поряд з іншими важливими чинниками, дозволяє констатувати існування національного літературного бароко, через те барокова писемність заслуговує і на докладне лінгвістичне опрацювання.

Однак у лінгвістичних студіях словесне мистецтво бароко досі не знайшло всебічного висвітлення. На необхідності вивчення стилю бароко з лінгвістичного погляду акцентує В. Передрієнко, зазначаючи, що мовні засоби стилю бароко були об'єктом уваги тільки в окремих статтях [Передрієнко 2009, 73]. Крім того, відзначимо, що більшість мовознавців, які досліджували бароко, основну увагу приділяли саме поезії як головному репрезентанту барокового мистецтва, втіленого у слові.

Україномовна поезія доби Бароко стала об'єктом лінгвопоетичного аналізу у статтях І. Чепіги, В. Колосової, в статтях та дисертації Л. Андрієнко «Генега метафори бароко». Поезії українського Бароко присвятила дисертаційну роботу «Мовостиль українського поетичного бароко» і низку статей І. Гуцуляк. Авторка на матеріалі україномовної поезії кінця XVI – середини XVII ст. дослідила лінгвальну природу тропів і стилістичних фігур, їх семантику і структуру, а також особливості стилістичного використання у барокових текстах. Вагомим внеском у лінгвістичне вивчення культури бароко стала монографія Л. Гнатюк «Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції» (К., 2010), присвячена мові творів письменника, що були «знаковим завершальним явищем української барокової культури».

Менш дослідженими серед барокового спадку лишаються прозові твори, з-поміж яких проповідницьким приділено зовсім незначну частку уваги, хоча літературознавці наголошують, що жанр проповіді був домінантним в українській літературі XVII ст. Д. Броджі Беркофф вважає, що причини цього стану речей різні: це і повторюваність проповідей, дотримання у них риторичних норм, численні, біблійні і патристичні згадки, що утруднюють читання, і навіть великий обсяг збірок проповідей та обмежений доступ до них у бібліотеках. Однак сьогодні, акцентує дослідниця, науковці виразно усвідомлюють те, що збірки проповідей містять вельми цінні свідчення найрізноманітніших аспектів культури тієї доби і мають високий літературний рівень та важливий філософський зміст [Броджі 2008, 180]. Найважливіше



місце серед них належить проповідям нового типу – бароковим. Проповіді, які кваліфікують як барокові, – це модифікований жанр, що сформувався у XVII ст. під впливом європейської естетики бароко. Барокові казання виходять за рамки традиційної проповіді, що існувала з часів прийняття християнства і метою якої було тільки тлумачення євангельського тексту. Барокову проповідь, незважаючи на її природну релігійну спрямованість, відносять до художньої літератури. Це зумовлено надзвичайно великим світським елементом та її високим художнім рівнем, зверненням до проблем сучасності, що надавало їй, за свідченням В. Кречотня, крім естетично-художньої вартості, культурної та політичної ваги.

Вагомий внесок у лінгвістичне вивчення барокових проповідей зробила І. Чепіга: вона підготувала до видання твори одного з найвизначніших представників барокового мистецтва І. Галятовського – книгу «Ключ розуміння» та подала загальну характеристику мови його творів, окреслила основні ознаки барокової проповіді у статті «Початки барокового проповідництва в українському письменстві», а також проаналізувала передмови і післямови до українських стародруків як жанр, що презентує барокову прозу.

Мовознавець О. Купчинський здійснив ґрунтовний лінгвістичний аналіз барокової проповіді М. Смотрицького і зазначив, що вивчення мови екзегемно-гомільної літератури, зокрема й такого жанру як проповідь, є актуальним завданням як історії літератури, так і мовознавства [Купчинський 2001, 219]. На актуальності цієї проблеми наголошує також О. Ніка, пов'язуючи висвітлення зв'язку стильової специфіки та дифузії проповіді порівняно з іншими жанрами і стилями (передусім Учительними євангеліями та полемікою) у староукраїнській мові з питаннями історії літературної мови [Ніка 2012, 251].

Окремих мовних рис проповідницьких творів торкалися В. Денисюк, Л. Костич, Т. Таран-Майданович. Однак названих лінгвістичних студій ще замало для того, щоб усебічно з'ясувати мовознавчі аспекти українського

словесного мистецтва бароко, оцінити роль барокової проповідницької спадщини у розвитку української літературної мови.

Сучасні українські лінгвісти активно вивчають особливості мови проповідей, створених українськими діячами протягом XIX – XXI ст. (З. Куньч, І. Павлова, О. Петришина, В. Яригіна). Проте жанр проповіді один з презентативних різновидів писемної творчості, який зберігає історичну тяглість до сучасного періоду. Виразно акцентував на цьому Л. Полюга уже в заголовній частині статті «До джерел українського красномовства в релігійній проповіді (Іларіон – Галятовський – сучасність)», зазначивши, що корені національної релігійної проповіді сягають часів Володимира і розвивалися упродовж століть, зберігаючи і удосконалюючи національні традиції [Полюга 2000, 444–448]. У зв'язку з цим вивчення мови проповідей актуалізує проблему спадкоємності старої і нової літературної традиції, що неодноразово порушувалась в українському мовознавстві та до сьогодні залишається дискусійною.

Матеріалом цього дослідження слугували проповідницькі твори українських діячів, що полишили свій слід у різних сферах духовного життя України: Петра Могили, Мелетія Смотрицького, Захарія Копистенського, Іоаникія Галятовський, Антонія Радивиловського, Ігнатія Старушича, Дмитра Туптала та ін.

Ще одним малодослідженим жанром староукраїнської писемності є передмови / післямови до українських стародруків, – самостійні літературні твори, що своїм змістом і стилістикою наближаються до панегіриків, проповідей та полемічно-публіцистичних творів. Назва *передмова* не відповідає сучасному сприйняттю цього поняття, хіба що за місцем розташування у книзі. Цей жанр якісно розвинувся під впливом культури бароко. Передмови являють собою початок світської літератури масового призначення. Розвиток жанру передмови проходив під впливом соціально-політичного і культурного життя в Україні, вони є літературно-писемним явищем із численними морально-естетичними завданнями (І. Чепіга). Названі українські проповідники

П. Могила, З. Копистенський, І. Галятовський, А. Радивиловський та ін. були водночас і авторами багатьох передмов, тому ті передмови, які за жанрово-стилістичними характеристиками наближаються до панегіричних проповідей також включено до джерельної бази дослідження.

Отже, основним матеріалом дослідження стали збірники проповідей І. Галятовського «Ключ розуміння», А. Радивиловського «Огородок Марії Богородиці», «Вінець Христовий», проповіді, що не увійшли до друкованих збірок, окремі проповіді П. Могили, М. Смотрицького, З. Копистенського, К. Старушича, а також панегіричні передмови до тогочасних книг.

У книзі на позначення проповідницького твору як синонімічні уживаються назви *проповідь, гомілія, казання*.

# БАРОКОВА ПРОПОВІДЬ У КОНТЕКСТІ СЛОВЕСНОГО МИСТЕЦТВА В УКРАЇНІ XVII СТОЛІТТЯ

## 1.1. Бароко як стиль мистецтва в Україні XVII ст.

Епохою Бароко називають «історичний відтинок у минулому українського письменства, протягом якого в літературній практиці та в масовій художній свідомості домінують стиль бароко та визначені ним естетичні критерії сприйняття й оцінки тексту» [Ісиченко 2010, 27]. Період бароко, розквіт якого в Україні припадає на XVII ст., науковці оцінюють як одну з найвизначніших епох в історії української культури. Промовисту характеристику дав йому П. Кононенко: «Бароко – важливий етап всієї загальнолюдської культури XVI–XVIII ст. Український народ бароко знову вийшов на рівень світової культури, і перед людством засяяла планета його духовного відродження» [Кононенко П. 1991, 91]. Філософ В. Горський пов’язує появу бароко з бурхливими змінами в суспільному й релігійному житті: «суперечлива взаємодія на ниві української культури *Slavia Ortodoxa* і *Slavia Latina* зароджують нову хвилю в літературі і мистецтві, що репрезентує новий значний етап в історії культури» [Горський 2005, 55]. Характеризуючи добу Бароко, науковці акцентують на тому, що це доба, коли розгорнулися інтеграційні процеси континентального масштабу, що охопили різні ділянки духовної діяльності, і проявилися не тільки в мистецтві й літературі, але в усіх сферах духовного життя: філософії, науці, історіографії, педагогіці, як у Європі, так і в Україні. Водночас, як зауважує Д. Наливайко, бароко поєднує в собі і стиль, і художній напрям, і літературно-мистецьку епоху, воно стало універсальною категорією художньої творчості, що обійняла всі її рівні: світосприйняття, ідеї, семантику, поетику, тому кваліфікує бароко як культурну епоху [Наливайко 2004б, 9, 10]. С. Кримський особливо наголошував на тому, що формування барокової культури пов’язане з духовним становленням української нації та є суттєвим складником процесу переробки українцями світового досвіду на власній етнічній основі, створення національної іпостасі «історичного універсуму» [Кримський 2004, 23].

«Бароковий універсалізм» як у культурно-історичній площині, так і в художньому мисленні, набуває засадничих рис стосовно української етноментальності в цілому [Ольховик 2005, 3]. Науковці одностайні в тому, що бароко пронизало усі сфери духовної й матеріальної діяльності, ставши своєрідним способом мислення, світобачення, самоусвідомлення, що промовисто втілено у словосполученні *людина бароко*. Для належної оцінки барокової спадщини принциповим є усвідомлення природи тогочасної художньої творчості, яка кардинально різниться із сучасними критеріями. І. Іваньо доводить, що вона насамперед полягала вишуканому наслідуванні попередників, у тонкощах тлумачення традиційних відомих образів, метафор, алегорій, символів. «Наскільки сучасна естетична свідомість вимагає від художника самостійного неповторного бачення світу, настільки естетика бароко вимагала поваги до до традицій, певного трафарету думки, почуттів, ситуацій» учений підсумовує, що мистецтво бароко слід розглядати відповідно до ідеологічних та естетичних запитів свого часу [Іваньо 1987, 7].

У розвитку мистецтва бароко в Україні І. Ісіченко виокремлює три етапи та окреслює їх загальні риси. Перший період дослідник називає періодом *раннього бароко*, який охоплює першу третину XVII ст. Новий стиль починає домінувати в полемічній прозі, в риторичній культурі, в панегіричній поезії, водночас зауваживши, що засвоєння елементів стилю бароко відбувається вже з середини XVI ст. і простежується у творах Герасима Смотрицького й інших представників Острозького гуртка книжників, у творчості Івана Вишенського.

Другий – це період *«зрілого бароко»*. Він, за оцінкою науковців, став найбільш плідним, коли українська література найповажніше у своїй історії була репрезентована в європейському цивілізаційному просторі. І. Ісіченко вважає, що «зріле бароко» починається з приходом на київську митрополичу кафедру Петра Могили (1633), ім'я котрого часом поширюється на увесь період («могилянське бароко»). На цей час припадає діяльність потужних і різнобічно обдарованих талантів – Лазаря Барановича, Іоаникія Галятовського, Дмитрія Туптала. Ментальність їхнього середовища була позначена загальнодержавним

патріотизмом, лояльністю до монаршої влади, тонким відчуттям європейського контексту, відкритістю до використання богословської та літературної спадщини латинського Заходу, послідовним прагненням захистити українську культурну ідентичність від асиміляційних процесів. Універсалізм художнього мислення мотивує динамічний розвиток жанрів, що забезпечують різні сфери естетичних потреб і передбачають опрацювання широкої палітри тем і мотивів. Поряд із полемічною прозою, що переживає своє піднесення з кінця XVI ст., стрімко розвиваються ораторська, історична, агіографічна.

Наступний період – це *пізнє бароко*, що триває з 10-х до 90-х рр. XVIII ст. Це час, позначений, за висловом, І. Ісіченка, похмурим відбитком перетворення Московського царства на Російську імперію, забороною публікації нових оригінальних книг і зведенням діяльності Київської та Чернігівської друкарень до перевидання творів, апробованих у Москві, витісненням з ужитку української мови та звичної української версії церковнослов'янської мови. Дослідник зауважує, що ліквідація традиційних інститутів Гетьманщини й помісного устрою Київської митрополії радикально змінили контекст літературного життя на підросійській Україні, в мережі літературної комунікації втратили визначальну роль офіційна школа, друкарня, Православна Церква [Ісіченко 2010, 28–29].

Водночас загальноновизнано, що бароковість української культури не завершується окресленими хронологічними рамками. Сучасні науковці одностайні у висловлюваннях, що бароко як ніякий інший стиль продовжує себе в наступних епохах. Його риси на рівні світогляду, культурної рефлексії, семіозису і текстової організації, форми його естетичного сприйняття прослідковуються більшою чи меншою мірою в українському мистецтві, особливо словесному, аж до сьогодення [Геник-Березовська 2000; Ісаєвич 2004, 78; Ісіченко 2010, 32; Ольховик 2005, 13]. Застосування принципів барокової поетики, використання знаків культури доби Бароко та відтворення її світоглядних особливостей, що не збігаються в часі з історичним Бароко, номінують терміном «необароко», яким позначають типологічні особливості

творчості М. Гоголя, поезії П. Тичини, М. Бажана, Є. Плужника, драматургії М. Куліша, романів В. Земляка та О. Ільченка [Городнюк 2003, 4]. В аспекті необароковості розглядали також творчість Л. Костенко, І. Калинця та ін. [Левченко 2011; Таран 2012].

Бароко кваліфікують як переломну добу в історії українсько-європейських культурних взаємозв'язків. Дослідники зазначають, що у XVI–XVII ст. активізувалися процеси зближення української культури з культурою «латинської Європи». Загально визнано, що культура бароко поширилася на українські терени із Західної Європи через Польщу. Літературознавець Р. Радишевський усебічно вивчав роль польського посередництва у формуванні української барокової літератури і констатував, що з часу утворення Речі Посполитої українське письменство, залишаючись у колі впливів греко-візантійської культури, все більше відкривалося для латинського Заходу. На український ґрунт за польським посередництвом з Європи потрапляли художньо-стильові здобутки та реформаторські ідеї. Незважаючи на політичні та релігійні розбіжності між народами в окремі історичні періоди, літературне спілкування було завжди інтенсивним. Особливо дослідник акцентує на тому, що воно хоч і носило форми впливу польської літератури на українське письменство, але вело не до поглинання однієї літератури іншою, а до взаємозбагачення; засвоєння європейських літературних зразків рідною культурою, було свідомим і сприяло розширенню тематичних і стилістичних обріїв української літератури [Радишевський 2004, 74, 104]. Визначаючи сутність барокового способу осягнення дійсності, І. Іваньо стверджує, що бароко було мистецтвом синтезу, примирення суперечностей: земного і небесного, духовного і світського, античності і християнства. Для бароко характерний космізм – намагання осмислювати все в космічних масштабах, прагнення до всеохопності й універсальності [Іваньо 1987, 6].

Бароко сприяло появі і формуванню нових жанрів в українському письменстві [Передрієнко 2000, 604 – 605; Передрієнко 2007, 328 – 336; Полюга 1992]. Літературознавці констатують, що за польським посередництвом в

Україні з'явилися деякі жанри середньовічного театру – міраклі, мораліте, містерія різдвяного і великоднього циклу, інтермедія. Існував щільний зв'язок у розвитку українського і польського віршування. Українська і польська поезія проходили майже однаковий шлях – від наслідування античних зразків до вищих форм силабіки [Радишевський 2004, 88, 89].

Барокова проповідь також стала тим жанром писемності, який з'явився в Україні під впливом польської культури. Польський дослідник В. Павлак констатує, що проповідництво займало чільне в польській бароковій культурі і з огляду на те, яку роль воно виконувало, а також кількісному й якісному вимірі казnodійських творів [Pawlak 2005, 5]. Початок XVII ст. ознаменовано увагою українських проповідників до творів католицьких церковних ораторів, вони активно переймали й успішно засвоювали їх досвід [Крекотень 1993, 14]. На думку І. Ісіченка, цьому сприяла насамперед міжконфесійна полеміка, яка сформувала вдячний простір для поширення бароко: адже головним опонентом православних авторів і головним авторитетом для прихильників об'єднання з Римом був найавторитетніший польський бароковий прозаїк, священник-єзуїт Петро Скарга. Трактат Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем» (1577) став базовим текстом у міжконфесійній полеміці, й кожен письменник-полеміст вільно чи не вільно потрапляв у залежність від його стилю [Ісіченко 2010, 28]. Безтенденційно оцінюючи творчість П. Скарги, І. Ісіченко наголошує на вагомій і винятковій ролі, яку відіграв польський проповідник в розвитку української культури. Його ораторське мистецтво, вважає дослідник, стало істотним внеском у культуру живого слова Речі Посполитої, його риторична практика позначилася й на українському сегменті цієї культури. Багата, різножанрова творчість польського автора стала важливим складником українського літературного життя й істотним каталізатором процесів, що впроваджували українську культуру в епоху Реформи, транслювали бароковий досвід в інтелектуальні й мистецькі середовища України, а за її посередництвом на весь православний Схід [Ісіченко 2012, 34]. Елементи естетики, притаманні



загальноєвропейській культурній течії, були перенесені в Україну і за посередництвом єзуїтської освіти [Радишевський 2004, 98].

І. Фаріон зазначала, що «строкате, суперечливе, химерне бароко розігрувалось на не менш барвистому і строкатому мовному тлі» [Фаріон 2007, 72]. Досліджуваний період – час присутності польщизни в мовному просторі України і мовній практиці українських письменників [Бабич 2007, 293; Мойсієнко В. 2006, 337–342; Романова 1985]. Барокова культура стала одним із чинників того, що польська мова посіла важливе місце в духовному житті українського суспільства [Софронова 1996, 97–98; Гнатюк 2010, 90]. Л. Гнатюк розцінює цей факт в українському письменстві як «входження в інший мовний світ», що «давало можливість «збоку» подивитись на власну концептосферу, виражену засобами староукраїнської літературної мови, порівняти їх із засобами іншої мови, а порівняння, як відомо, дає новий імпульс мисленню, формує той чи інший напрямок думки, сприяє усвідомленню власної мовної і національної самобутності» [Гнатюк 2010, 90].

О. Ткаченко, характеризуючи специфіку українсько-польських мовних контактів, указує на те, що вони сприяли зближенню обох мов при одночасному віддаленні української від східнослов'янських, а польської від західнослов'янських, крім того, вони стали ще й джерелом семантичного і стилістичного збагачення завдяки збільшенню кількості лексичних синонімів [Ткаченко 2007, 770]. Ці контакти А. Вінценз розглядає у глобальному масштабі і кваліфікує їх як контакти двох сусідніх мовних ареалів – південно-західного східнослов'янських і південно-східного західнослов'янських мов, «тут східнослов'янський ареал *Slavia Orthodoxa* контактував із західнослов'янським *Slavia Romana* через пізніші українську і польську мовні території [Вінценз 1991, 37–41].

Науковці констатують, що історично виправданий взаємовплив української та польської мов був особливо помітний у лексиці. Перша половина XVII ст. стала часом інтенсивних запозичень з польської мови, а поширенню полонізмів сприяло те, що вони вживалися в усіх стилях літературно-писемної

мови [Жанри 1989, 91; Матвіяс 1988, 18; Leeming 1976]. Такої ж думки і сучасний зарубіжний дослідник М. Мозер, який стверджує, що українська мова ввібрала в себе силу полонізмів, а її словниковий склад до сьогодні зберігає шар польської лексики [Мозер 2008, 19, 42]. Полонізми широко представлені в пам'ятках релігійного змісту [Купчинський 2003, 241; Гринчишин 2000, 423]. Мовна тканина барокових проповідей також стала відображенням культурних впливів польської мови і фіксує чималу кількість запозичених з неї лексичних одиниць. Використання полонізмів у структурі глос, заміна ними церковнослов'янської лексики в перекладах і цитатах з релігійної літератури свідчить не про стихійний вплив, а свідомий вибір проповідником тієї чи тієї лексеми, пошуки ним лексичної норми. Уживання полонізмів у функції епітетів, у парній синонімії демонструє те, що вони нарівні з українською лексикою були важливим складником у системі виражальних засобів проповідницького твору [Зелінська 2012].

Висновки українських науковців об'єднує те, що вони визнають європейський вплив на формування барокового мистецтва в Україні і водночас вказують на його самотність та оригінальність. М. Ольховик переконана, що мало ймовірно знайти ще хоча б один такий культурний простір, де Бароко асоціювалося б з етнонаціональною самосвідомістю та ідентичністю настільки сильно, як це простежується в мистецькій історії України, де бароковість стала одним із суттєвих атрибутів художнього мислення в його національно довершеному вигляді [Ольховик 2005, 3].

Д. Наливайко наголошує, що барокова культура стала принципово новим явищем, бо звернення до латинської культури Європи не обернулося переходом до неї, розривом з національною культурною традицією, як то спостерігалось раніше. Митці бароко прагнули до синтезу і засвоєння набутків європейської культури й освіти на ґрунті православно-руської культурної традиції [Наливайко 2004а, 221]. Зв'язок з культурою Давньої Русі як особливу рису барокової писемності визначає мовознавець В. Передрієнко: «Культура бароко яскраво виявилася в різних стилях і жанрах XVII – XVIII ст., зокрема в поезії,

церковних казаннях, козацьких літописах, наукових трактатах. Набула вишуканості художня форма творів, збагатилися виразові засоби мови. Важливо підкреслити, що тепер до давньоруської культурної спадщини долучився європейський культурний контекст, який виразно виявився у стилістичних особливостях творів, їх тематиці, змісті» [Передрієнко 2009, 73].

Наведемо ще кілька цитат науковців різних галузей, що утверджують цю ідею: «Культурно-історичний вектор українського бароко полягає ... в тому, що, відмовившись від протистояння «латинській культурі» воно переорієнтувалося на її поступове освоєння й синтезу на ґрунті глибинної етнонаціональної культурної та літературної традиції» [Наливайко 2004б, 14]; «Вона [барокова культура] складалася на ґрунті традиційної киево-руської культури, доповненої освоєнням ідей західноєвропейського Ренесансу та Реформації, котрі перероблялися й переосмислювалися в річищі вітчизняної традиції» [Кашуба 2004, 178]; «...Адже воно [бароко] не тільки здобуло поширення, так би мовити, наслідувального, але синкретизувало інтернаціональні, загальноєвропейські форми цього напрямку, чи правильніше, літературно-мистецької, тобто естетичної, епохи із національним, питомим, саме в Україні знайшовши найпригідніший ґрунт для свого втілення та розвитку» [Шевчук 2004, 8]; «Барокова культура України здатна була витворити такі вартості, які не були повторенням західних чи будь-яких інших взірців, а, навпаки, стали яскравим та самобутнім внеском до скарбниці європейської культури» [Ісаєвич 2004, 77]. Найбільш промовистий та емоційний, на нашу думку, висновок про українське бароко зробив сучасний філософ С. Кримський: «культурний контекст розвитку українського бароко був далеко ширший за рамці барокового напрямку західно-європейської культури. Бувши універсальним, українське бароко «заломлювало» крізь власну призму життєві, культурні та національні вартості своєї епохи. Воно надавало їм рис контрастності та пристрасності, риторичної декларативності й декоративності, візуальності та варіативності, імпровізаційності та театральності, алегоричності, плинності тощо. Крім того, українське бароко вирізняється героїко-стоїчним патосом, поєднанням

гуманістичної концепції людини з просвітницькою ідеєю розуму, ідеалами софійності та символічного антропоцентризму. У такій своїй багатоіпостасності воно входить у світову культуру як яскраве національно-своєрідне явище» [Кримський 2004, 45].

Д. Наливайко вказує на фундаментальну відмінність, що вирізняє українське бароко від бароко європейського: «це була культура несекуляризована, якій не передувала розвинена ренесансна культура, як це було в Західній і Центральній Європі, в українському бароко відсутній потужний ренесансний інгредієнт, Ренесанс не був для українського бароко одним із вихідних базових субстратів, прикметною його особливістю є те, що ренесансні елементи і традиції входили в нього переважно в процесі його розвитку, синхронно з самим процесом. Ця особливість розкривається передовсім на семантико-змістовому рівні, в домінуванні духовної, передусім релігійно-церковної тематики» [Наливайко 2002, 35, 36]. Суголосну думку висловлює й літературознавець Л. Ушкалов: «українське бароко... вирізняється на тлі європейської літературної традиції XVI – XVIII століть передовсім власною питомою релігійністю» [Ушкалов 2004, 268]. Визначаючи специфічні ознаки національного бароко, дослідники вказують на спорідненість українського бароко з давньоруським риторичним стилем [Наливайко 2004б, 14; Наливайко 2002, 34]; а звернення до античності, міфологічних образів та символіки відбувалося шляхом її християнського перетлумачення [Кримський 2004, 24]. Як примітну рису українського бароко називають «учительність». Митців бароко цікавила не стільки зрима, зовнішня сторона речей, скільки духовна сутність, використання їх з повчальною метою. Прагнення перетворити кожний предмет на джерело повчання, видобути мораль з кожного явища навколишнього світу, всеохоплюючий дидактизм, – усе це виражалося в ускладнених формах-параболах, гіперболах, парадоксах, алегоричному витлумаченню піддаються різноманітні властивості рослин, звички тварин тощо [Іваньо 1987, 7]. Як своєрідність українського бароко визначають те, що особливо характерна для цього стилю трагічність світосприйняття, відходить на

другий план, а «передній край починає обіймати героїко-патріотична тема, героїко-стоїчний дух» [Кримський 2004, 38].

Проблеми своєрідності українського національного варіанту бароко торкалася мовознавець І. Гуцуляк, зазначивши, що вона полягає у складній взаємодії нових запозичених форм і мотивів з попередньою національною художньою традицією (українська культура одночасно знаходилася в орбіті візантійсько-православної і римо-католицької культур). У нових формах, стверджує дослідниця, часто продовжувало жити старе світосприйняття, а в старих традиційних формах виражалися нові ідеї. Українські письменники свідомо прагнули органічно засвоїти здобутки європейського бароко і своєю працею поставити українську літературу на рівень з європейськими. В українському літературному бароко відбулося поєднання візантійських (східних) традицій письменства з європейськими (західними), використання давньоруських джерел поряд із запозиченими, потужного фольклорного струменя із книжністю. Порівнявши українське літературне бароко зі слов'янсько- і неслов'янськомовним бароко, І. Гуцуляк наголошує, що, попри те, що українське літературне бароко формувалося в контексті європейського, пов'язане з іншими національними різновидами автохтонними рисами бароко, воно зуміло набути національної своєрідності [Гуцуляк 2005, 16; Гуцуляк 2008, 171].

Специфіка стилю барокової літератури, включаючи і проповіді, пов'язана з тогочасним світосприйняттям, темами і мотивами, естетичними засадами, реалізація яких у словесному мистецтві зумовила мовні особливості художніх творів, вплинула на добір і поєднання виражальних засобів. С. Кримський окреслив загальні риси менталітету бароко, серед яких глибоке відчуття дисгармонійності та складності світу, усвідомлення його як арени боротьби нездоланих конфліктів, боротьби антагоністичних сил, осягнення лінійності часу з його неповторністю подій, плинності і непевності життя усвідомлення двоїстої природи людини: внутрішньої і зовнішньої, тілесної і духовної,

внаслідок чого вона розривається між добром і злом [Наливайко 2004б, 12; Кримський 2004, 29, 32].

Л. Гнатюк зауважила, що епоха Бароко визначала спосіб мислення і вербалізації думок староукраїнського книжника, позначившись і на його мовній свідомості, що виявилось в різних жанрах і стилях української писемності XVII – XVIII ст. Поєднання різнорідних інтересів, «високого» й «низького» позначилося й на доборі відповідних мовних засобів, спричинило поєднання мовних елементів, належних до високого і низького мовних стилів. Мистецтво бароко репрезентувало самотню систему філософських та етичних уявлень про світ і людину в ньому, позначилося і на мовній свідомості тогочасної книжної еліти, що яскраво відбилося в літературно-мовній практиці староукраїнських письменників [Гнатюк 2010, 127, 128]. Літературознавець Д. Наливайко, побіжно торкаючись особливостей мови, визначає як одну зі специфічних рис українського бароко вираження традиційного духовного змісту в новій художній мові. Аналізуючи стиль українського бароко, дослідник відзначив, що він зберігає інваріантні риси й інтенції художньої мови європейського бароко: в ньому культивується ускладнена метафоричність і символіка, контрасти, антиномії, риторичні фігури, емблематика, оксюмори тощо [Наливайко 2002, 36; Наливайко 2004, 17]. Прикметна риса творів українських митців у тому, що вони не віддають холодним словоплетивом, не стають самоціллю, а підпорядковуються вимогам краси і змісту [Яременко 1986, 49].

На основі лінгвопоетичного аналізу І. Гуцуляк окреслює такі риси українського поетичного бароко: 1) метафоричність, 2) контрастність, 3) складність, 4) динамізм, 5) інтерес до містики, чогось надзвичайного, що знаходиться поза межами людської свідомості, 6) теоцентризм, 7) пристрась до пишної образності, 8) кончетизм (концептизм), 9) поєднання традицій середньовіччя і відродження, 10) поєднання античних та християнських образів, мотивів, 11) поєднання релігійних та світських мотивів, 12) багатозначність барокової символіки, 13) недотримання і навіть порушення

правил і канонів поезики, 14) риторичність, 15) життєрадісний, оптимістичний характер поезії, 16) емоційність, 17) багатомовність. Дослідниця вказує на те, що три останні риси властиві тільки українській бароковій поезії [Гуцуляк 2008, 171]. Зауважимо, що названі риси у своїй більшості стосуються і барокової прози.

## 1.2. Проповідь як жанр релігійної літератури

З утвердженням християнства на теренах української культури розвивається жанр церковної проповіді. Проповідництво, як вказують багато дослідників, сягає витокami Нагірної проповіді Спасителя, виголошеній перед його учнями і народом, якою Він дав людям Новозавітний закон любові. Слово Боже проповідували апостоли, а після них святі Отці, які були «визначними бесідниками і полишили по собі взірці християнського проповідування і щодо змісту, і щодо форми» [Софрон Мудрий 1975, 5]. І. Чепіга зауважила, що проповідь у первісній християнській церкві виникла з часу встановлення єдиного чину літургії з читанням у певному порядку книг Нового Заповіту, після чого обов'язковими були бесіди пастирів із тлумаченням прочитаних новозаповітних уривків. Ці бесіди-тлумачення священників на літургії, що йшли безпосередньо за прочитанням уривків зі Святого Письма, називалися гоміліями [Чепіга 1995, 39]. П. Гофенедер зазначає, що загалом мета проповіді – це виклад християнської доктрини, вона повинна тлумачити віровчення або катехізис [Гофенедер 2011, 138].

Згідно з визначеннями, поданими в сучасних підручниках з гомілетики, *проповідь – це виголошування євангельської науки про спасіння людей* [Ярмусь 1980, 3]; *Церковне бесідництво – це святе змагання за узгодження людської волі з волею Творця, щоб допровадити людину до її остаточної мети, того найбільшого добра і щастя, яким є Бог* [Софрон Мудрий 2006, 42]. Дефініція, запропонована в сучасному підручнику з риторики, базується на розумінні

проповіді як мовленнєвого жанру: *проповідь – це особливий вид усного монологічного мовлення, спрямований до мирян з метою навернути їх до християнського віровчення, викликати почуття вдячності Богу, виховати почуття єдності у вірі, терпіння в ім'я потойбічного життя* [Мацько 2006, 220]. Польський лінгвіст Д. Здункевич-Єдинак акцентує і на тому, що окремі дослідники прагнуть розрізнити гомілію і казання: гомілією вважають проповідь, що становить інтегральну частину літургії, а казанням – проповідь, тісно не пов'язану з літургійною відправою. Проте на практиці, вважає Д. Здункевич-Єдинак, ці різновиди промов важко диференціювати, і можна лише констатувати про переважання елементів тієї чи тієї в конкретному тексті [Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 12]. У католицькій енциклопедії гомілією називають особливий тип церковної проповіді, завданням якої є пояснення і коментування біблійного тексту [Brzozowski 1993, 1178].

Метою проповіді, за визначенням польської дослідниці Р. Бізіор, є ефективний вплив на слухачів, на їх переконання, ціннісні орієнтації та вчинки, і саме цій меті служить добір відповідних мовних ресурсів і вся структура проповіді [Biziior 2010, 31]. О. Розумна наголошує на тому, що проповідь звернена до читача-слухача двома рівноважливими векторами. Перший – виражає релігійно-догматичний зміст проповіді, мета якого полягає в тому, щоб викликати безоглядне визнання християнської догми, інший – акцентує на оригінальності проповіді, зосереджуючи увагу на морально-етичних цінностях [Розумна 2001, 70]. О. Матушек зазначає, що завдання проповідника – змінити світ відповідно до християнського вчення за допомогою тексту [Матушек 2009, 212].

Нині в українському мовознавстві активно вивчають специфіку проповідницького підстилю релігійного стилю сучасної української мови. Так, З. Куньч зосереджує увагу на визначальних чинниках, що зумовлюють особливості лексичних та морфолого-синтаксичних засобів оформлення підстилю церковної проповіді. На її думку, такими є призначення: звернення священника до парафіян із поясненням правд віри та з повчанням і переважно



усна форма функціонування. З. Куньч побіжно характеризує мовні особливості проповіді й пов'язує їх із перцептивними можливостями слухачів, серед яких можуть бути ті, які лише прилучаються до віри. Тому, на її думку, мова проповіді має бути доступною, простою і водночас емоційно насиченою, образною, експресивною, бо саме ці риси відрізняють підстиль проповіді від науково-богословського і наближають до публіцистичного стилю літературної мови [Куньч 2000, 437].

Лексичні засоби мовної організації українських проповідей Української православної церкви періоду ХХ і початку ХХІ століття стали об'єктом вивчення І. Павлової, яка в дисертації та статтях описала семантико-функціональні особливості термінологічної лексики, лексичних антонімів, синонімів, полісемічних слів, перифраз та слів-символів у структурі проповіді та відзначила, що проповідь репрезентує публіцистично-художній різновид конфесійного стилю [Павлова 2000; Павлова 2005].

Дослідниця мови церковних проповідей українського проповідника Йосипа Сліпого О. Петришина називає ознаки, що дозволяють виокремити проповідницький підстиль поряд з іншими підстилями релігійного стилю, і кваліфікує його як різновид релігійного стилю сучасної української мови, який, зберігаючи домінуючі риси останнього, характеризується виразними позамовними і власне мовно-структурними особливостями, пов'язаними з метою висловлювання та специфікою комунікативного акту. Крім того, окреслює завдання церковної проповіді, що полягають у поясненні кодифікованих Святим Письмом основних положень християнської філософії з подальшими настановами про стиль життя та поведінки [Петришина 2008, 7].

О. Петришина відзначає, що особливості комунікативного акту в церковному проповідництві зумовлюють добір лексичних та граматичних засобів оформлення проповідницького підстилю. Дослідниця зосереджує увагу на художньому рівневі проповіді, в тексті якої широко функціонують тропи, на синтаксичних засобах організації тексту, якому притаманні риторичні запитання, вигуки, поєднання речень способом нанизування, інверсійний

порядок слів, неповні та перервані речення, усталені звертання, на особливостях інтонування та текстової ритмомелодики і робить висновок, що саме ці риси вирізняють проповідь від інших підстилів релігійного стилю [Петришина 2008, 7–8].

Необхідним елементом кожної релігійної проповіді є повчання, на що вказують і богослови, і лінгвісти: «він повинен чітко виділятися, бо саме це є її завданням – повчання через Євангеліє, через семантику живого слова, через життєві приклади і факти» [Полюга 2000, 446].

Посиленою увагою до церковних проповідей позначено наукові зацікавлення російських лінгвістів. За останні десятиліття з'явилося чимало дисертацій, статей, присвячених різним аспектам проповідницьких творів (О. Прохватилова, З. Гамзатова, Т. Ицкович, Ю. Кагарлицкий, О. Масурова).

Мовна специфіка проповіді стала об'єктом усебічного лінгвістичного вивчення в польському мовознавстві. Результати досліджень науковці оприлюднюють у серійному збірнику Познанського університету ім. А. Міцкевича «*Język religijny dawniej i dziś*». У доробку польських лінгвістів чимало праць, присвячених проповідям минулих століть, зокрема авторства відомого в Україні Петра Скарги [Grzesiak-Witek 2006], проповідям сучасників – особливу увагу приділено вивченню спадщини на ниві проповідування Іоана Павла II [Zagórska 2008; Zdunkiewicz 1991; Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 90–96], а також мовній специфіці проповідницького твору загалом [Bizior 2006].

Крім того, що проповідь презентує жанр релігійної літератури, вона є водночас різновидом комунікативного акту. Специфічність конструювання комунікаційних зв'язків між промовцем та слухачами може бути об'єктом окремого монографічного вивчення. Відповідно до класифікацій форм мовного спілкування [Бацевич 2004, 68–70], проповідь за формою втілення засобів мовного коду постає і в усній, і в писемній формі, залежно від чого комунікація може бути безпосередньою або дистантною. За способом взаємодії між комунікантами проповідь є мовленням монологічним. Дослідники зазначають, що особливість спілкування під час виголошення проповіді полягає в мовчанні

адресата, але промовець мусить забезпечити її двобічність [Biziog 2006, 47]. У цьому аспекті цікавими для вивчення є процеси сприйняття, розуміння й інтерпретації слухачем мовця, текстів, створених ним, бо він є, за словами О. Потебні, таким же творчим актом, як і породження мовлення, слухач, розуміючи, створює свою думку [Бацевич 2000, 242].

Проповідь, відповідно до класифікації, розробленої Ф. Бацевичем, є мовленнєвим актом директивного типу, бо має на меті схилити адресата до певних дій [Бацевич 2005, 23]. Ця риса споріднює проповідь із публіцистикою [Хоменко 2008]. У потрактуванні польської дослідниці Д. Будняк, публіцистичне мовлення як акт комунікації покликане формувати громадську думку, авторська оцінка в публіцистичних текстах яскраво виражена, відкрита, ставлення адресата до повідомлюваного визначається не підтекстом, а самим текстом. Прагнення мовця вплинути на почуття, думки й дії адресата пов'язано з поняттям перлокутивного ефекту: реакцією реципієнта на отриману інформацію повинна стати або соціально значима дія, або зміна в його світогляді, життєвих настановах. Однонаправленість комунікації, відсутність прямої реакції адресата зумовлює посилену увагу мовця до відбору мовних засобів для утілення комунікативної мети [Будняк 2006, 160–162]. Специфіку комунікаційних стратегій у проповідницькому дискурсі визначає загальна інтенція промовця – прагнення добра для адресатів, а відтак відсутність прихованих намірів стосовно них [Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 16, 37].

Як виразну особливість проповіді Д. Здункевич-Єдинак визначила персвазійність і описала мовні засоби її створення в гомілійному творі на рівні лексики, морфології, синтаксису. Розкриваючи суть поняття, позначуваного термінами *персвазія* та *персвазійність*, дослідниця акцентує на тому, що явище персвазії опирається на систему цінностей, персвазія – це переконувальний вплив, спрямований одночасно на інтелект, емоції і волю адресата [Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 37]. В українському мовознавстві поняття персвазії торкалися Н. Драган-Іванець та М. Яцимірська, але стосовно засобів масової інформації, кваліфікуючи персвазію як свідоме вживання знаків і символів,

образу тощо з метою ефективного впливу на чийсь переконання, погляди, рішення; здобуття чийсь підтримки, схвалення пропонованих поглядів, способів поведінки, намірів, ухвал. Названі дослідники визначають як першочергове завдання персвазії «не стільки логічно правильно довести слухність певних поглядів, скільки результативно переконати в цьому якомога більшу кількість осіб» [Яцимирська, Драган-Іванець 2011, 26]. Проте поняття персвазії було раніше відомим широкому колу носіїв української мови, бо воно ввійшло до паремії, зафіксованої у словнику за ред. Б. Грінченка під гаслом *Кадило: Дурному персвазія, а умерлому кадило, то все одно* (Грінч. II, 206).

Підсумовуючи результати дослідників, які вивчали проповіді в різних аспектах, можемо окреслити загальні риси, сукупність яких визначає специфіку проповідницького твору:

1. Проповідь – це твір релігійного змісту, виголошений священиком; він існує як в усній, так і писемній формі.
2. Проповідь як акт комунікації передбачає взаємодію між промовцем та адресатами.
3. Ознакою проповіді є персвазійність – переконувальний вплив, спрямований одночасно і на розум, і на почуття, і на волю слухачів та читачів.
4. Відсутність прихованих намірів промовця стосовно адресатів – принципова ознака проповіді, що відрізняє її від інших промов.
5. Завдання проповіді – змінити (або утвердити) шляхом словесного переконання моральні ціннісні орієнтири відповідно до релігійного світогляду. Принциповою ознакою проповіді є і те, що її переконувальний вплив спрямовано не на якусь одноразову акцію, не на окремих учинок, а на поведінку в цілому протягом усього подальшого життя.
6. Необхідність впливу не тільки на інтелект, а й на емоції, волю і почуття зумовлює художність і публіцистичність мови проповіді, внаслідок чого вона стає твором красного письменства. Мовні особливості проповіді,

весь комплекс виражальних засобів гомілійного твору зумовлений його завданням і настановою.

### **1.3. Особливості барокової проповіді як жанру ораторсько-проповідницької прози**

Серед жанрів барокового мистецтва Д. Чижевський виокремив і проповідь, зазначивши, що початком проповідей нового типу стали казання Кирила Транквіліона Ставровецького, вміщені «Учительному євангелії» (1619). Дослідник акцентував на тому, що проповідь належала до художньої творчості: «Мало того, це був один з найважливіших та найулюбленіших літературних гатунків» [Чижевський 2003, 307]. Високу оцінку бароковому проповідницькому мистецтву дав І. Огієнко: «Україна утворила в XVII віці свою оригінальну казань, проповідь і тут ми маємо таких славних казnodіїв, як Леонтій Карпович, Лазар Баранович, що вславив себе двома збірками казань: «Трубы словесъ» 1674 р., та «Мечъ Духовный» 1666 р.; Іоаникій Галятовський, його збірка казань «Ключъ Разумѣнія» 1659 р. мала 3 виданні і широко розійшлася не тільки по Україні, але й по всім славянським миру; Антоній Радивилівський, славний казnodій, випустив дві збірки: «Огородокъ Маріи» 1676 р. та «Вѣнецъ Христовъ» 1688 р. Славними казnodіями були також: Ставровецький, Тарасій Земка, Копистенський, Гизель і багато інших. Казань мала в Україні родючий ґрунт і пишно заколосилась» [Огієнко 1918, 40–41].

Сучасною наукою визнано, що проповідницькі твори періоду бароко містять вельми цінні свідчення найрізноманітніших аспектів культури, відзначаються високим літературним рівнем та важливим філософським змістом, проповідь поцінують як потужну лабораторію, де культивувалися найрізноманітніші форми художнього словесного зображення й вираження [Броджі 2008, 180; Крекотень 2004, 337].

Барокову проповідь, з одного боку, кваліфікують як принципово нове явище української культури XVII ст., з іншого – вказують, що вона значною мірою пов'язана із проповіддю традиційною. Джерелами традиційних проповідей, що беруть початок від прийняття християнства, були слова отців церкви, твори давніх київських ораторів та греко-слов'янські зразки. Традиційна проповідь мала на меті повчання, напучення православних; тлумачення понять і приписів християнства; екзегези біблійного тексту. Її основною ознакою було те, що вона базувалася виключно на текстах Святого Письма [Крекотень 1983, 14].

З XVI ст. в Україні традиційні проповіді поширилися у спеціальних збірниках *Учительні євангелія*, що включали проповіді на недільні й річні свята, де тлумачився призначений на відповідний день євангельський текст. [Крекотень 1983, 13]. В українському мовознавстві *Учительні євангелія* були об'єктом вивчення І. Чепіги [Чепіга 1995], Г. Чуби [Чуба 2003; Чуба 2011], У. Добосевич [Добосевич 1997]. Дослідники констатують, що проповіді з цих збірників містили просте і доступне пояснення біблійного тексту. Виклад був тісно пов'язаним із наведеним на початку проповіді євангельським уривком, мав переважно лінійний характер: переказування епізод за епізодом євангельського сюжету та коментування тих фрагментів, розуміння яких могло викликати труднощі. Автори розмірковували про християнські чесноти і гріхи, про багатство і бідність, про любов і справедливість у ставленні до ближнього, про благочестиву поведінку в сім'ї та суспільстві, тлумачили, якою повинна бути молитва, як виконувати заповіді Христа. [Крекотень 1983, 13–14; Кирилова 2007, 11; Чуба 2011, 11]. Серед *Учительних євангелій* особне місце займали проповіді високого стилю, призначені для освічених людей. Проте більшість їх збереглася в численних рукописах, створених для малоосвічених слухачів [Добосевич 1997, 3–4]. Г. Чуба зазначає, що орієнтація авторів *учительних євангелій* (особливо рукописних) на масового, широко окресленого адресата зумовила «посполитизацію» тексту, для якого характерний відхід від складних схоластичних доказів та вигадливих літературних прийомів на

користь приступного пояснення євангельського уривку, нескладного, але конкретного повчання. У них відсутні складні стилеутворювальні компоненти, художні засоби спрощені і здебільшого неоригінальні. Тематика, структура, спосіб викладу та мовностилістична організація тексту в Учительних євангеліях була підпорядкована не естетичним смакам автора, літературним канонам чи художнім концепціям, а релігійно-естетичним потребам та перцептивним можливостям адресата [Чуба 2011, 18; Чуба 2003, 142–143]. Проповідь не мала літературної форми, яка б виокремлювала її як особливий різновид літературного твору [Марковский 1894, 49].

Зовсім іншою стала проповідь барокова. Розширення функцій проповідництва викликало інтенсивний розвиток відповідних жанрів, активну їх експансію у сфері писемної культури [Ісіченко 1993, 57]. Крім екзегези Святого Письма, у проповідях нового типу були порушені проблеми боротьби за національне й соціальне визволення, утвердження національної гідності, досягнення культурно-ідеологічної рівносильності з католицькою та протестантською Європою. Московська дослідниця М. Корзо, аналізуючи проповіді XVII ст., зазначає, що функція церковної проповіді не обмежувалася тільки тим, щоб дати християнинові богословські знання, навчити його основам віри. Проповідники повинні були давати і практичні настанови про те, як віра в Бога повинна бути реалізована в житті кожного християнина, тобто йдеться про «прикладне богослов'я», або про християнське вчення, перекладене на мову практичних настанов, адресованих до віруючих у формі конкретних норм, зразків і моделей поведінки. Зміна акцентів у трактуванні догматів, набір моральних чеснот, уявлення про справедливість свідчать про систему цінностей конкретної християнської спільноти, а тому матеріал проповідей може бути використаний як джерело реконструкції менталітету аудиторії, до якої вона була спрямована, і звичаїв тієї епохи, пам'яткою якої вона є [Корзо 1999, 14].

Зміну ідейних та формальних тенденцій і впливів у тодішньому словесному мистецтві науковці пов'язують зі зміною позицій та орієнтацій у шкільній освіті. Аналізуючи динамічні процеси в українській поетичній

творчості, В. Кречотень зауважував, що поезії кінця XVI ст. загалом властива рівновага змісту й форми, але згодом вона порушується: дедалі більше уваги приділяють формі, художності, стає відчутною «настирливіше, старанніше оброблювання, відточування, рафінування форми. Розвивається усвідомлення самоцінності естетичного начала, культивується поетична майстерність, віртуозне володіння словом. <...> Розширюється коло джерел образної матерії, урізноманітнюється її житєва основа, збагачується її репертуар» [Кречотень 1992, 7,15, 23]. Ознаки, названі В. Кречотнем, стосувалися не тільки поетичної творчості, вони проявилися й у проповідницькому мистецтві.

I. Чепіга у статті «Початки барокового проповідництва в українському письменстві» зазначила, що барокові проповіді відрізнялися від старого типу казань, створених за зразками грецьких гомілій, завданнями і, відповідно, змістом. Настановою традиційної повчальної проповіді було насадження християнської моралі шляхом тлумачення євангельських текстів. У проповідях нового типу, що орієнтувалися на європейські взірці, крім повчального змісту, значне місце займає панегіризм, що передбачав уславлення видатних людей та персонажів християнського віровчення. Крім того, увага проповідника повинна була спрямовуватися на сучасне йому життя, внаслідок чого проповідь набувала ознак публіцистичності [Чепіга 196, 46]. Але найголовніше – це те, що проповідь стала літературним твором. Відповідно до неї ставлять вимоги, природні для літературного твору. Крім того, акцентував В. Кречотень, смаки аудиторії вимагали збільшення світського, власне літературного елемента, а тому в проповідях використовувався не тільки релігійний, а і світський образно-сюжетний матеріал [Кречотень 1983, 26, 30].

I. Чепіга зазначала, що для побудови барокової проповіді властиві певні прийоми: вона могла будуватися на порівнянні, метафорі або алегорії, поширеним прийомом побудови могло бути якесь поставлене запитання, на яке в проповіді давалася курйозна відповідь, що мала вразити читача своєю несподіванкою. Ще однією її особливістю було те, що проповідник мав наповнити зміст казання не тільки богословською догматикою, а й дати



прихожанам певні знання, причому подати їх у цікавій захоплюючій формі [Чепіга 1985, 12, 14]. Тобто проповідь нового типу стала презентантом художньої літератури в українському словесному мистецтві XVII ст., що посилює її вагомість у процесах розвитку літературної мови, бо, як відомо, стиль художньої літератури є важливим чинником, що забезпечує розвиток стильового розмаїття літературної мови: «...він містить у зародку мовні засоби всіх інших стилів, а якщо вони вже розвинуті, асимілює і пристосовує їх до своїх потреб. Саме тому цей стиль іноді ототожнювали з поняттям про літературну мову взагалі» [Стиль і час 1983, 5]. С. Єрмоленко стверджує, що художній стиль опосередковано відбиває всі ті процеси, що характеризують розвиток літературної мови [Єрмоленко 1999, 303].

Виразно специфічною рисою барокової проповіді був концептизм. У добу Бароко концептизм належав до провідних принципів барокової образотворчості, що передбачав поєднання в одному образі двох чи кількох понять, часто парадоксальних чи антиномічних. За спостереженням Д. Наливайка, концептизм був властивим українській бароковій прозі, зокрема церковним проповідям Йоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Стефана Яворського. Перебуваючи під впливом європейської ренесансно-барокової естетики, українська церковно-літературна еліта творчо засвоїла ідеї латиномовного лірика й теоретика літератури Мацея Казимира Сарбевського, одного з творців барокового концептизму. Його книга «*De acuto et arguto*», за переконанням Р. Радишевського, мала значний вплив на літераторів і вчених Києво-Могилянської колегії. М. Сарбевський вважав концепт серцевиною образного ладу твору, суть якого полягає у співвіднесенні краси й гармонії [Радишевський 1987, 158; Сулима В. 2007, 3–4]. В українських латиномовних поетиках на позначення концепту уживалися латинські терміни *conceptus*, *acuten*, *argutum*, *acutum*, *argutiae*, що їм відповідають номени *концепт*, *дотепність*, *гострота*, *влучність*, їх автори вважали, що будь-яка художня мова повинна відрізнятися від щоденної образністю, емоціональністю, словесною орнаментальністю, зокрема і ораторська проза, яка мало чим

відрізняється від поезії, хіба тільки ритмічною структурою [Маслюк 1983, 36,42]. У проповідях концепти уживалися, щоб зацікавити слухачів, розвіяти втому від слухання довгої промови. Вони присутні у казаннях польських проповідників: П. Скарги, особливо характерні для казань Т. Млодзяновського [Марковский 1894, 35].

Появу нового типу проповіді, як і барокової культури загалом, також пов'язують із польським впливом, тому в науковій літературі її називають латино-польською [Чепіга 1985, 11; Ісіченко 2012, 34]. П. Гофенедер указує на суттєву відмінність між проповіддю православною та проповіддю католицькою: в католицькій проповіді могли порушуватися теми, безпосередньо не пов'язані з богослов'ям [Гофенедер 2011, 138] О. Ніка вважає, що такі риси польських казань, як усестановість і народність, громадянські акценти, орієнтованість на широку аудиторію, стали характерними і для українських проповідей, а наслідування латино-польських зразків підтримувалося не тільки соціально-історичними і культурними чинниками, а й мовними, зокрема через переклади з польської [Ніка 2012, 250, 252].

В. Кречотень зауважував, що заміну греко-слов'янського типу проповіді латино-польською визнавали всі історики української культової ораторської прози, водночас наголошував, що не слід абсолютизувати відмінність між обома типами проповіді, заперечував існування непрохідної прірви між ними і вважав барокову проповідь історично наступною [Кречотень 1983, 19]. Підручник І. Галятовського, присвячений складанню проповідей, на історичному й літературному тлі проаналізував польський католицький дослідник П. Карвецький, який небезпідставно твердив про вплив єзуїтських риторик на православну гомілетуку [Радишевський 2004, 82]. На цьому акцентувала й О. Матушек, погоджуючись із думкою М. Петрова, який вважав, що гомілетика І. Галятовського та додаток до «Оратора» сягають джерелом єзуїтського підручника з гомілетики «Elogentiae Sacrae et humane parallela» Миколи Кавзіна [Матушек 2009, 207].

Російська дослідниця Л. Кирилова також акцентує на тому, що поява усної проповіді як частини богослужіння зумовлена західним впливом та змінами, пов'язаними з оновленим, поглибленим та індивідуалізованим розумінням християнських заповідей, обрядів і норм релігійної поведінки. Крім того, вона наводить факти, які свідчать про виокремлення проповідника як особливої особи серед православного кліру, яка була наділена талантом красномовства, ерудицією, знанням Святого Письма і церковно-учительної літератури [Кирилова 2007, 9, 10].

Барокові проповіді, на відміну від традиційних, різноманітніші за змістом. Презентативну частку гомілійної барокової спадщини становлять *панегіричні* проповіді. Їх присвячували певній історичній постаті, що в більшості випадків була сучасником слухачів. У панегіричних казаннях проповідники возвеличували особу, якій була присвячена проповідь, схвалювали її діяльність на користь громади, вітчизни, церкви тощо, закликали слухачів і читачів до наслідування благородних учинків.

Панегірична проза розвивалася в єдиному руслі з бароковою поетичною творчістю, про яку П. Охріменко писав: «...поезія була обумовлена реальною дійсністю. В ній у ряді випадків піднімалися важливі питання громадсько-політичного характеру, такі як захист православної віри і батьківщини, поширення освіти, науки, книгодрукування, виражалися важливі суспільні ідеали, оспівувалася вірність своєму народові. <...> Чимало панегіриків переслідували і естетично-розважальну мету». Далі дослідник акцентує на тому, що втілення цих особливостей вимагало піднесено-риторичного стилю, емоційного викладу, ефективних поетичних фігур, оригінальних тропів, словесної гри інверсії, порівнянь-гіпербол, ускладненої метафоричності, алегорії символів, яскравих епітетів, ремінісценцій з античної міфології і літератури, «обігрування» її образів та прийомів [Охріменко 1987, 30]. Отже, новий зміст твору вимагав і специфічних засобів його мовного вираження. Риса, якими вирізнялася панегірична барокова поезія, були властиві і прозовим творам, вагому частку яких складають панегіричні проповіді. Науковці

вказували на щільний зв'язок панегіричних промов зі світським життям, бо вони розкривали суспільний ідеал діяча, актуальний для того часу, були засобом утвердження цінності людської особистості та її гідності, що стало найважливішим у літературі, мистецтві та філософії [Кашуба 2004, 193, 202; Кречотень 2004, 402]. Б. Криса кваліфікує панегіризм тогочасної літератури як одну з ренесансних тенденцій, бо він сприяв величезній «секуляризація» культури, її переведенню із суто релігійної до «світської» сфери [Криса 1992, 46]. Відзначимо, що у панегіричних проповідях часто постають ті ж герої, що були уславлені в поетичних творах.

Барокові панегіричні проповіді значною мірою презентовані погребними казаннями, виголошеними в день поховання чи роковин смерті відомих особистостей. До нашого часу дійшли промови З. Копистенського, присвячені Є. Плетенецькому; М. Смотрицького, присвячені Л. Карповичу; І. Старушича – князеві Святополк-Четвертинському; А. Радивилівського – П. Могили, В. Лебедевичу, К. Старушичу; Д. Туптала – І. Гізелю.

Панегіричні проповіді склалися не тільки з нагоди сумних подій, але й з приводу різних урочистостей. Зразком такої проповіді є промова А. Радивилівського, виголошена в честь посвячення Інокентія Гізеля в архімандрити. Дуже близькими за змістом і побудовою до панегіричних проповідей є передмови-присвяти, вміщені у книгах цієї доби. Багато передмов, за спостереженням І. Чепіги, було присвячено представникам світської і духовної влади, особливо тим, які матеріально підтримували книгодрукування і сприяли його розвитку. Автор присвяти обов'язково акцентував на давності роду адресата передмови, його благородстві, вірності релігії предків. Важливою чеснотою, за яку адресат удостоювався особливої хвали, була добродійність на користь освіти, церкви, друкарства [Чепіга 1988, 20–21, 24]. Такими є присвяти З. Копистенському архімандритові Єлисею Плетенецькому, князеві Стефану Святополк Четвертинському, П. Могили – коронному підканцлеру – Томашу Замойському, князю Єремії Корибут Вишневецькому, видавців Тріоді – архімандритові Йосипу Тризні, І. Галятовського – Арсенію Желіборському

тощо. У зв'язку з близькістю стилістики і побудови панегіричних присвят до риторичних проповідей вони також були залучені до матеріалу дослідження.

Майже кожен з дослідників простежує зв'язок барокової прози з давньоруськими традиціями: «бароко особливо плідним виявилось в поезії... а також у прозі, насамперед ораторській і полемічній, де старі традиції своєрідно переплітаються з новизною. В ці традиційні літературні жанри, що беруть початок у художній писемності Київської Русі все більше проникали елементи бароко» [Охріменко 1987, 34]. Панегіричні проповіді значною мірою продовжують давньоруські традиції красномовства і похвальних промов [Бегунов 1974; Боровський 1981; Франчук 2003]. У період Київської Русі існувало два типи проповідей: повчання й протопанегірик із прославленням якоїсь значної особи. Саме проповідь Іларіона «Слово про закон і благодать» є найдавнішим оригінальним твором [Молдован 1984, 5; Шевчук 2004, 1, 23]. Панегірична проповідь і протягом XVIII ст. залишається явищем українського життя та зберігає до певної міри панегіричні засоби попередньої літературної традиції, однак, на жаль, історичні умови склалися так, що у них возвеличувались уже не українські діячі, а навпаки, губителі української культури [Ибнеева 2008, 70–79].

На тлі ораторсько-проповідницьких творів особливо вирізняються *військово-патріотичні* промови А. Радивиловського перед козацьким військом, що вирушало в Чигирин на відсіч туркам і татарам. Поява цих проповідей зумовлена не тільки конкретною ситуацією, з нагоди якої були виголошені. Вони постали як вияв специфічності українського барокового мистецтва, однією з рис якого було переважання героїко-патріотичних мотивів на загальноєвропейському тлі. Науковці констатують, що в українському мистецтві трагічність світосприйняття, властива бароко загалом, відходить на другий план, а передній край обіймає героїко-патріотична тема. Українські митці частіше переймалися сюжетами воїнської слави, подвигу, лицарських чеснот, високих звершень духу, перемоги життя над смертю, уславленням героїв національно-визвольних змагань [Кашуба 1993, 62; Кримський 2004, 36].

*Проповіді, присвячені українським святим.* Вагому частку проповідницької спадщини становлять проповіді, присвячені українським історичним особам, визнаним святими. Поява таких промов викликана не тільки тривіальною необхідністю уславити вітчизняного святого, як і будь-якого іншого, за здійснені подвиги в ім'я утвердження християнської віри безвідносно до його походження. Дослідники акцентують на тому, що уславлення саме українських святих утверджувало ідею існування власної історії, ідею про українське православ'я як самостійну гілку християнства, що проектувалося на ідею окремішності нації і самостійності держави. За словами І. Ісіченка, улюбленими персонажами ораторсько-проповідницької прози XVII століття були княгиня Ольга і князь Володимир, образи яких потрактовувались і як вияв високих духовних якостей, і як визначний факт вітчизняної історії [Ісіченко 1988, 197]. Отже, підтекст цих промов виразно акцентував на тому, що святі, яким присвячувалася проповідь, є саме руськими. А тому не випадково у збірник проповідей І. Галятовський включає казання, присвячені Антонію і Феодосію Печерським. Ще більше проповідницьких творів, де уславлено діячів української історії, знаходимо у збірниках А. Радивиловського, серед яких по кілька промов, що прославляють князя Володимира, його синів Бориса і Гліба, Антонія і Феодосія Печерських. Цю особливість збірок барокових проповідей помітила Дж. Броджі Беркофф і зазначила: «Постійність переліку святих, яким присвячувалися проповіді, вказує на те, що вони мали на меті зміцнити основи церкви Київської митрополії, яка почувала себе головною хранителькою православної культури» [Броджі 2008, 184]. Отже, проповідь була тим живим словом, яке лунало до широких верств і доносило до них патріотичні ідеї українських інтелектуалів.

*Філософсько-богословські проповіді.* Унікальність барокових проповідей полягала і в тому, що вони торкалася філософських проблем, відображаючи розвиток тогочасної філософської думки. Однією з таких є проповідь П. Могили «Хрест Христа Спасителя і кожної людини», яку І. Чепіга визначає як типово барокову [Чепіга 1996, 28]. Проповідь цікава не тільки мовними

особливостями, а й змістом. Вона складається з двох частин. У першій автор пояснює, що виражає фігура хреста у християнській релігії, чому християни вшановують зображення хреста. У другій частині П. Могила тлумачить євангельські слова, мовлені Ісусом Христом: «Коли хто хоче йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста та й за Мною йде». Проповідник розмірковував про символічне значення хреста, якого ніс Син Божий, і про хрест кожної людини та її свободу волі. Філософ В. Нічик зазначила, що Петро Могила, аналізуючи заклик Христа наслідувати Його, наголошував на тому, що Спаситель нікого не примушував йти за Ним, але хотів, щоб кожен, хто вірить Йому, обирав хресний шлях терплячості свідомо й добровільно. Дослідниця особливо акцентувала на тому, що готовність нести свій хрест потрактована Могилою як індивідуальна справа, що «хрест кожної людини» є особливим і неповторним, індивідуальним. Отже, у проповіді людина возвеличена як індивід, неповторна духовна особистість [Нічик 1997, 30–31].

Філософ Л. Довга доводить, що сутність людини, розуміння нею свободи волі і необхідності – одна з домінуючих тем у проповідях А. Радивилівського [Довга 2002]. Цю ж проблему на матеріалі церковних казань українських барокових проповідників вивчала російська дослідниця М. Корзо [Корзо 1999]. Як філософські твори аналізують проповіді І. Галятовського О. Розумна [Розумна 2003] та І. Соломаха [Соломаха 2003].

У гомілійній спадщині особливо вирізняються проповіді, які можна кваліфікувати як *науково-богословські* трактати. Вони мають полемічний характер, автори аргументовано спростовують погляди опонентів. Зміст проповідей – це глибокий аналіз Святого Письма та богословської літератури, структуровані вони подібно до диспуту.

Отже, за змістом барокові проповіді умовно можна поділити на панегіричні (присвячені сучасникам проповідника та адресатів); патріотичні, полемічно-богословські; проповіді, присвячені святым, та проповіді, виголошені з приводу родинних урочистостей (наприклад, шлюбу); проповіді,

що традиційно виголошувалися під час релігійних свят, але всі вони, підпорядковуючись бароковій естетиці, були синкретичними.

Ще одна особливість барокової проповіді, яка посилює її цінність в історії української мови і культури, полягає в тому, що вона була тим жанром писемності, в межах якого продовжувала утверджуватись ідея про здатність української мови виконувати релігійні функції і бути мовою Святого Письма. Як відомо, ідея перекладу текстів Святого Письма зародилася ще у XIV–XV століттях і поширилася по всій Європі, згодом вона була підтримана реформаторським рухом, який через Польщу дійшов до України [Чепіга 2001, 15]. Л. Гнатюк стверджує, що ідея цінності рідної мови була проявом специфіки мовної свідомості тогочасного українського суспільства і співзвучною з процесами розвитку мовної свідомості в Європі загалом [Гнатюк 2010, 78, 79]. В Україні стали з'являтися переклади релігійних творів із церковнослов'янської мови «простою» руською, а також канонічних текстів, найбільш відомими з яких є Пересопницьке Євангеліє, Волинське Євангеліє та ін. [Чепіга 2001, 15; Гнатюк 2010, 79]. На роль перекладів Святого Письма для розвитку мови вказав В. Німчук: «Христове вчення, писемно засвідчене Його апостолами, майже 2000 років перекладають різними мовами теологи і не теологи, збагачуючи мови світу лексичними, семантичними та фразеологічними засобами» [Німчук 2001, 12].

Важливо, що перекладацька діяльність українських книжників виявилася не тільки на матеріалі цілісних текстів, а й у перекладах частин, які цитували у творах різних жанрів. Велика робота з перекладу фрагментів канонічних творів засвідчена у збірниках традиційних проповідей, особливо Учительних євангеліх, що підвищувало суспільний статус і престиж української мови [Добосевич 2007, 278–288]. І. Огієнко вважав, що, зібравши розпорошені в текстах Учительних Євангелій цитати, можна було б отримати кілька варіантів українського перекладу значних частин Біблії уже наприкінці XVI століття [Огієнко 1930, 121; Чуба 2000, 453]. Автори перекладали уривки з євангельського тексту, що передували власне проповіді і був покладений в її



основу. На цьому акцентувала сучасна дослідниця Учительних євангелій Г. Чуба, покликаючись і на праці І. Франка, і на дослідника поч. ХХ ст. Ю. Тиховського, який зазначав, що збережені списки і друковані видання Учительних євангелій є не лише копіями, а щораз новими переробками і перекладами, а також на польського дослідника Я. Янува, який констатував, що за кількістю та різноманітністю виявів живої народної мови тексти Учительних євангелій перевищували інші пам'ятки того часу і навіть Пересопницьке Євангеліє [Чуба 2011, 18, 19]. У. Добосевич слушно зауважує, що через посередництво проповідницького жанру відбувався процес наближення церкви до всіх верств народу і це посилювало, за висловом М. Грушевського, християнізацію української народної маси, опанування церковними мотивами народного життя, релігійного світогляду, обряду і творчості [Добосевич 2013, 61]. Барокові письменники продовжували ці традиції, включаючи у свої казання переклади біблійних текстів. Високо оцінював перекладацьку діяльність Іоанікія Галятовського В. Сімович, зазначаючи, що «цей письменник порозсипував у своїх творах то довші, чи коротші вривки то поодинокі речення з перекладених ним таки місць із святого письма, старого та Нового завіту; його проповіді містять у собі силу цитат із біблії, що він їх частенько зараз таки й передає мовою інтелігентних українських шарів ХVІІ ст. ... Тим то такі «спроби» знайдуться і в Ставровецького, і в Радивіловського, і в інших письменників – тільки ж досі на це не звернуто належної уваги» [Сімович 1930, 51]. Ці переклади, без сумніву, сприяли зміцненню гідності й посиленню престижу української мови, утверджуючи її високий статус як мови сакральної.

Отже, барокова проповідь була якісно новим явищем словесного мистецтва, що розвинулося в Україні протягом ХVІІ ст. Із проповіддю традиційною її об'єднували елементи екзегези Святого Письма та завдання насадити норми християнської моралі. Кардинальними змістовими відмінностями стало звернення до актуальних проблем сучасності, порушення

світських проблем, публіцистичність, панегіризм, філософський характер, а також увага до форми побудови і високий художній рівень проповідей.

#### **1.4. Барокова проповідь та проблеми спадкоємності літературних мов**

Особливості змісту барокової проповіді, що вплинуло й на особливості її мови, зумовлюють потребу розглянути цей жанр в аспекті тяглості і зв'язку з новою літературною мовою, час відліку якої традиційно починають від «Енеїди» І. Котляревського. Однак питання наступності між старою і новою українською літературною мовою залишається дискусійним. Детальний аналіз поглядів лінгвістів на цю проблему здійснив М. Жовтобрюх у статті «Давні традиції в новій українській літературній мові», зазначивши, що «між старою українською літературною мовою в тих її стилях, що виявилися життєздатними в останні десятиріччя XVIII ст. і стали розвиватися на живій народній основі, та мовою, яку започаткував І. П. Котляревський, немає будь-якого розриву, а існує безпосередній зв'язок, органічна спадкоємність» [Жовтобрюх 1970, 38]. Через кілька десятиліть цю проблему знову актуалізувала Л. Масенко в публікації «До проблеми спадкоємності старої писемної традиції в новій українській літературній мові» [Масенко 1995]. Авторка статті аналізує погляди мовознавців, що по-різному оцінювали характер зв'язку нової української літературної мови з попередньою книжною традицією, і схиляється до думки про її перерваність. Дослідниця слушно зауважує, що у вирішенні цієї проблеми велику вагу має питання про функціональне співвідношення елементів народнорозмовного мовлення і книжної основи староукраїнських різновидів писемної мови. Л. Масенко цитує Г. Левченка, який вважав, що для XVII–XVIII ст. характерне знижене використання народної мови: письменники не дбали і не могли дбати про правильне й об'єктивне використання народної мови [Масенко 1995, 41]. Проте науковці попереднього століття так не вважали. Визнаючи вагому роль І. Галятовського та А. Радивиловського у формуванні

української літературної мови, П. Житецький висловив думку, що вони не мали сумніву в літературній правоздатності української мови, розвивали книжну українську мову в тому напрямі, з яким вона виступила ще в другій половині XVI ст. як літературний орган народної самосвідомості. [Житецький 1987, 124].

Творчий доробок українських проповідників високо цінував І. Огієнко. Спеціальну розвідку вчений присвятив Димитрію Тупталу. Аналізуючи мову його творів, він зазначав: «Святитель Димитрій писав рідною літературною мовою... Родом з Київщини, українську мову знав з дитячих літ і шанував її усе своє життя. Так само свої проповіді виголошував і писав українською живою мовою, чому вони й мали великий успіх у читачів» [Іларіон (Огієнко) 1960]. Суголосні в оцінці мови барокових письменників і сучасні фахівці в галузі історії мови. Так, І. Чепіга про мову творів І. Галятовського писала: «...Основу лексики І. Галятовського складають українські лексеми, тобто слова, успадковані староукраїнською мовою з давньоруської та власне українські семантичні чи словотворчі інновації» [Чепіга 1985, 43]. О. Купчинський, аналізуючи особливості мови казання М. Смотрицького, констатував: «У «Казанні» наочно показана «гідність української (руської) мови для широкого вжитку, можливість її використання на рівні з апостольськими мовами для богослужб і ритуальних обрядів. М. Смотрицький обстоює вживання української мови в поточному житті та дає теоретичне обґрунтування основ її історичного розвитку. ... Мова «Казання» – типова українська (руська) мова XVII ст. – засвідчує власні закономірності еволюційного розвитку, зумовлені різними особливостями доби...». «Казання», отже, ілюструє свою **безапеляційну українську спадкоємність** (часто одне з кардинальних питань у філологічному джерелознавстві)» [Купчинський 2003, 244–245]. В. Русанівський стверджував, що «Мова творів І. Галятовського найближча до народної... І. Галятовський настільки удосконалив староукраїнську літературну мову, що вона цілком могла прийняти на себе функції загальноукраїнської літературної мови [Русанівський 2001, 119, 122]. І. Матвіяс обстоює думку, що у XVII–XVIII століттях існувало три варіанти літературної мови:

слов'яноруська, проста мова і народнорозмовний варіант староукраїнської літературної мови. Зближення простої літературної мови з народнорозмовною весь час посилювалось, і у XVIII ст. у багатьох жанрах народнорозмовний варіант уже став переважати. Мовознавець вважає, що всі варіанти знайшли певне відбиття в українській літературній мові XIX–XX ст. [Матвіяс 1998, 22, 25].

Проблема спадкоємного характеру літературних мов є предметом постійного зацікавлення В. Передрієнка. Думку про безперервний розвиток лінгвіст ґрунтовно доводить у монографії «Формування української літературної мови XVIII століття на народній основі» [Передрієнко 1979] та в подальших працях. Так, староукраїнську просту мову вже з XVI століття науковець оцінює як виразне явище переходу до національної літературної мови на тих підставах, що вона широко опиралася на живе народне мовлення, мала розгалужені лексичні і граматичні засоби для відтворення понять не тільки побуту, а й тогочасної науки, релігії, мистецтва тощо [Передрієнко 2009, 74]. В. Передрієнко також поділяє погляд Ю. Шевельова, який стверджував, що нова українська літературна мова виростає із старої і не зрікається її кращих традицій, і вважав хибною думку, ніби Котляревський і Шевченко цілком заперечили і відкинули стару книжну мову і збудували нову на голому місці [Шевельов 1998, 9]. Висловлює сумнів щодо офіційної дати постановня нової літературної мови І. Грималовський. На підставі ґрунтовного вивчення мови української духовної поезії дослідник констатує: «Якщо б автори опублікували такі твори у час написання, то, очевидно, офіційна дата постановня нової української літературної мови була б значно ранішою, ніж 1798 рік, але зрозуміло, що тодішні суспільно-політичні умови не дозволяли цього зробити» [Грималовський 2008, 163]. До перегляду аксіоматичної визначеної дати народження нової української літературної мови спонукає У. Добосевич. Спираючись на мовні факти, засвідчені в текстах релігійного письменства, дослідниця переконана, що XVI – перша половина XVII століття є періодом, у якому знайшли вияв якісно нові мовотворчі тенденції. Особливо прикметним

для цього періоду стає зменшення відстані між живою мовою і мовою Церкви, межа між якими пролягала в царині релігії. У. Добосевич обґрунтовано доводить, що через релігійні тексти, у які потрапляла жива мова, відбувалося опрацювання, шліфування мовного матеріалу, внаслідок чого він набуває ознак літературної мови, а відтак початки української літературної мови на народній основі сягають доби пізнього середньовіччя [Добосевич 2000, 353, 356, 360].

Прихильниками думки про спадкоємний характер старої і нової літературної мови є також літературознавці та письменники. Так, В. Шевчук висловлює переконання, що «Енеїда» Івана Котляревського, яка вчинила перелом у становленні української літературної мови як літературної і поклала початок новій українській літературі, закономірно завершила ... процес, корені якого сягають у XVI ст.» [Шевчук 2004, 1, 93]. Знаковою, на нашу думку, і такою, що відкидає сумніви щодо перерваності літературної традиції, є оцінка літературознавця В. Сулими усієї української писемної спадщини: «Біблійні концепти засвідчують неперервність проповідницьких інтенцій українського давнього й нового письменства, його перспективне тяжіння до традиційної герменевтики, а також до стилістично модернізованого художнього переосмислення, перетрактування, отже, і популяризування духовних скарбів Книги книг. Виявлена тенденція дає підстави розглядати тисячолітній плин української літератури саме як цілісний метатекст національної писемності – умову й запоруку нашої духовної непорушної єдності» [Сулима В. 2007, 14].

Обираючи предметом дослідження проповіді українських авторів XIX – XX ст., науковці одностайні у висновку, що вони продовжують традиції українського проповідництва, усталені в попередні століття. Так, богослов Р. Кияк подає в посібнику з гомілетики короткий огляд історії українського проповідництва, вказуючи, що першим проповідником був Іларіон, а потім Феодосій Печерський [Кияк 1997, 11–12]. Виразно наголошував на цьому і Л. Полюга: «У кращих проголошуваних релігійних проповідях наших церковних діячів відчувається ота тяглість української проповідницької школи ... зустрічаємо продовження давніх зразків національного проповідництва, які

безперервно удосконалюються» [Полюга 2000, 448]; цю ж думку поділяє Н. Піддубна: «...оформившись на XVII ст. як специфічний жанр церковно-релігійного красномовства ... проповідь зберігає вироблені в зазначений період риси і до сьогодні» [Піддубна 2010, 170].

Далі розглянемо характерні риси українських проповідей XVII ст., які іменують бароковими

\* \* \*

На теренах України в XVI–XVIII століттях знайшло вдячний ґрунт для розвитку барокове мистецтво, що прийшло з Європи. Бароко виробило оригінальну систему освоєння дійсності, своєрідні естетично-стильові засади, яким були підпорядковані усі різновиди художньої творчості. Бароко розцінюють як мистецтво синтезу, поєднання і примирення суперечностей: земного і небесного, духовного і тілесного, релігійного і світського. У ньому органічно поєдналися міфологічні й біблійні образи, християнські і язичницькі мотиви. Інтерес бароко зосереджений навколо полярних виявів буття: життя і смерті, добра і зла, тлінності і вічності.

Бароковість стала ознакою способу мислення, світогляду, нею визначалися усі сфери тогочасного духовного життя. Значущість бароко на ментальному рівні втілює уведення в обіг науковцями словосполучення *людина бароко*, що відображає специфічність світосприймання українця тієї доби.

Енергетика барокової культури виявилася настільки потужною, що стала чинником формування естетичної свідомості митців наступних епох аж до сьогодення. Бароковість кваліфікують як універсальну категорію художньої творчості, знаковий атрибут українського художнього мислення в його національно довершеному вигляді.

Визнаючи зовнішні впливи на формування української барокової культури, науковці різних галузей водночас констатують її національну самобутність, найвиразнішим виявом чого у літературній творчості стало продовження

традицій писемності Київської Русі та своєрідне потрактування образів і мотивів спільних для європейського ареалу.

Епоха Бароко ознаменована небувалим розвитком в Україні словесного мистецтва і поетичного, і прозового. Бароко зумовило появу і формування нових жанрів писемності, а також модифікацію традиційних, серед яких і проповідницький.

Проповідь як атрибут національної культури з'явилася з часу прийняття українцями православної віри. Вона несла Слово Боже до людей, була покликана формувати християнські моральні цінності, тлумачити і спиратися на Святе Письмо. Завдання проповідників полягало в тому, щоб за допомогою слова впливати на волю, емоції та інтелект адресатів, формувати життєві орієнтири і пропонувати узгоджені з ними моделі поведінки. Принциповою ознакою проповіді як акту комунікації є те, що переконувальний вплив спрямовано не на одноразову дію, не на окремий учинок, а на все життя. Цій меті слугував добір відповідних мовних ресурсів.

У XVII столітті проповідь зберігає основні ознаки властиві їй як жанровому різновиду релігійної літератури. Водночас вона набуває нових якісних характеристик, що вирізняють її серед проповідницької спадщини попередніх епох. Кардинальними змістовими відмінностями стало звернення проповідників до актуальних питань сучасного їм життя, порушення світських проблем; публіцистичність, панегіризм, філософський характер. Джерелом побудови проповіді нового типу було не тільки Святе Письмо, а й різноманітна література: світська, антична, наукова, художня.

Появу нового типу проповіді значною мірою пов'язують із впливом польської барокової проповіді. Проповідницьке мистецтво, як і поетичне, підпорядковувалося вимогам, розробленим європейськими теоретиками літератури.

Розквіт проповідництва був пов'язаний з діяльністю знакових постатей української духовної культури: П. Могили, З. Копистенського, І. Галятовського, А. Радивиловського, Д. Туптала – церковних діячів, інтелектуалів, богословів,

педагогів, чия багатогранна і плідна діяльність піднесла Україну врівень з іншими європейськими.

Барокові проповіді різноманітні за тематикою, зумовленою обставинами їх створення і призначення. За змістом проповіді нового типу умовно можна поділити на панегіричні, патріотичні, полемічно-богословські, проповіді, присвячені святым, та проповіді, виголошені з приводу родинних урочистостей (наприклад, шлюбу), але всі вони, відповідно до барокової естетики, були синкретичними.

Цінність барокової проповіді в історії української мови і культури полягає в тому, що вона була тим жанром писемності, в межах якого продовжувала утверджуватись ідея про здатність української мови виконувати релігійні функції і бути мовою Святого Письма.

Найголовніше в аспекті цього дослідження – це те, що проповідь стала твором красного письменства. Презентуючи художній стиль, який містить прообрази інших стильових виявів мови і опосередковано відбиває всі ті процеси, що характеризують розвиток літературної мови, проповідь є важливим джерелом їх вивчення. Оцінка проповідницької спадщини барокових авторів дає підстави розглядати їх і в аспекті вирішення проблем зв'язку староукраїнської мови з новою українською літературною мовою.



## СТРУКТУРНО-СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ БАРОКОВОЇ ПРОПОВІДІ

Структура проповідницького твору зумовлена його завданням та настановою і специфікою змісту. Традиційна екзегемно-повчальна проповідь, побудована на греко-слов'янських зразках, містила фрагмент із Євангелія, який читав священник під час її виголошення і власне повчання, що йшло після уривка зі Святого Письма. У процесі виголошення проповіді фрази з цитованого євангельського тексту повторювались і могли по-різному тлумачитися [Чепіга 1995, 43]. Як зазначає Г. Чуба, початкова частина згаданих проповідей мала повчально-моралізаторський характер, автор розмірковував над християнськими чеснотами, нормами християнської поведінки, потім проповідник тлумачив відповідний євангельський уривок, що найчастіше мав характер драматизованого переказу біблійного тексту з відповідними коментарями, поясненнями, авторськими відступами. У заключній частині автори подавали конкретні настанови, як реалізувати на практиці ті моральні засади, про які йшлося в повчанні. Виразного поділу на частини ці проповіді не мали, хоча структурні складові можна легко виокремити [Чуба 2003, 143].

Як відомо, теоретичні засади побудови проповіді нового типу в Україні були розроблені Іоаникієм Галятовським. Спираючись на європейські взірці, він написав гомілетичний трактат «Наука, альбо спосіб зложення казання». Учений виокремлює у структурі проповіді три частини, кожній з яких дає назву та характеризує її змістове наповнення. Першу частину проповіді він називає запозиченим із латинської мови терміном *ексординум* [Куньч 2000, 200], подаючи до нього українську глосу *початок: Першаа часть еґординумъ, початок(ь), в(ь) которомъ казнодѣа приступь чынит(ь) до самои рѣчи* (Галят., Наука, 211). У цій частині проповідник повинен підвести слухачів до предмета гомілії, визначити цей предмет, виділити головну думку про предмет і ті сторони, які належить розглянути [Крекотень 1983, 26]. І. Галятовський також наголошував, що обов'язковим елементом вступу має бути звернення до Бога чи Богородиці

про допомогу проповідникові у виголошенні казання, а слухачам – у слуханні: *... и просить б̃га албо преч(с)тую дв̃у ѿ помочь и людей ѿ слухан(ь)є* (Галят., Наука, 211).

Другу частину проповіді автор трактату номінує латинізмом *наррація*, перекладаючи його глосую *повість*: *Другаа часть нарраціа, повѣсть, бо в(ь) той части повѣдуєть южъ казнодѣа тоє людемъ, що ѿбѣцалъ повѣдати* (Галят., Наука, 211) та наголошує, що саме ця частина є найбільшою, в ній розкривається зміст проповіді: *Таа часть єст(ь) найболшаа, бо в(ь) ней все казан(ь)є замыкаєтса и до ней иншыи части стагаютса* (Галят., Наука, 211).

Кінцева (третя) частина, названа *конклюдзією*, підсумовує основну думку і ще раз акцентує на тому, що слухачі повинні зробити правильний вибір: остерігатися зла і творити добро: *Третаа часть єсть конклюдзіа, конець казан(ь)а. В(ь) той части казнодѣа припоминаєть тую речь, которую повѣдалъ в(ь) наррацыйи и напоминаєть людей, жебы ѿни в(ь) такой са речы кохали, если будетъ таа речь добрааю Если зась злаа, напоминаєть(ь) людей жебы са такой речы хранили* (Галят., Наука, 211). Однак у проповідях нового типу, створених ще до появи спеціального підручника з гомілетики, уже чітко витримано композиційні вимоги до тексту промови, про що зауважив, наприклад, Д. Чижевський: «Основоположником барокової теорії проповіді на Україні був І. Галятовський, хоч уже в проповіді Петра Могили 1632 року зустрічаємо розвинений пізній стиль» [Чижевський 2003, 308]. Чіткої композиції проповіді намагалися дотримуватися і давньоруські проповідники. Так, І. Єр'омін указує, що у проповідях Кирила Туровського чітко простежуються три більшою чи меншою мірою самостійні частини: вступ, центральна частина – виклад і заключна частина, поєднані спільною стилістичною манерою, вони різняться художніми особливостями. Центральна частина проповідей завжди була переказом євангельського сюжету, але переказом вільним [Єр'омін 1962, 52, 53]. Названі вимоги до побудови проповіді залишаються незмінними і до нашого часу.

## 2.1. Особливості мовної організації вступної та висновкової частин проповіді

Важливим компонентом структури тексту, що забезпечує його цілісність, є заголовок. Він, за оцінкою А. Мойсієнка, виступає субстанціональною ознакою цілісної текстової структури, є своєрідним семантичним і естетичним досвідом, на основі якого відбувається декодування поетичного твору, стає певною тезою, від якої відштовхується реципієнт, сприймаючи і окремі образно-сміслові елементи, і твір загалом [Мойсієнко 2006, 28]. На підставі опрацювання студій багатьох науковців, які торкалися проблеми заголовка, І. Кочан робить висновок, що заголовок відображає задум і містить інформацію про зміст тексту. Як структурно-семантичний елемент тексту, він передусім виконує інформативну функцію, а також експресивну, яка полягає в тому, щоб психологічно вплинути на адресата, привернути його увагу та забезпечити творче сприйняття інформації. Характеризуючи заголовки, І. Кочан акцентує на тому, що вони можуть мати проблемний характер і цим стимулювати пізнавальну активність читачів, а також містити певну суб'єктивну модальність. Особливу роль відіграє заголовок у художньому творі, де трансформується митцем у потрібному для нього ракурсі [Кочан 2008, 59–61].

Специфікою досліджуваного матеріалу є те, що проповіді входять до великих збірок, і саме збірка в цілому отримувала назву. Назва добиралась відповідно до барокових засад і була виражена символічною метафорою, що викликала у читачів усталені асоціації. Ключовими лексемами-символами для тогочасних книг, включаючи й проповіді, були *Алфавіт*, *Зерцало*, *Ключ*, *Меч*, *Труби*, *Огородок* і под. [Сазонова 1987, 76–77]. Заголовки окремих проповідей у збірці виконують переважно інформативну функцію. Вони загалом однотипні, містять у своїй структурі найменування самої проповіді (*слово*, *казання*); лексику, що передає інформацію про подію, яка стала приводом для виголошення проповіді (*урочистість*, *війна*, *поховальна чи поминальна*

церемонія); або назви свят чи святих осіб, яким присвячено промову, напр.: *Слово на Святую Троицу* (Туптало, 26); *Слово на посщєніє Высоце в Бгѹ превелебнаго є(г) мѣти о(т)ца Иннокентїа Гизела Архима(н)дриты Печерскаго* (Рад., Гизель, 12); *Слово, а̃, часу войны, побужающее Воинѡвъ хр(с)тіански(х) до по(т)ка(н)аса з турками, и татарами* (Рад., Слово, 37); *Слово а̃ на рѡчїну в Бгѹ зешлого о(т)ца Петра Могилы Архієп(с)па Митрополита Кїевского Архима(н)дрита Пече(р)ско(г)* (Рад., Могила, 1); *Слово на погреб превелебнаго Г(с)на О(т)ца Варнавы Лебедевича Игумена Межигорскаго* (Рад., Лебедевич, 20). Наведені зразки заголовків демонструють, що вони побудовані за моделлю «іменник (назва проповіді) + прийменник **на** + іменник (назва події)». Зрідка спостерігаємо варіативність у граматичному оформленні заголовків, наприклад, вираження атрибутивним словосполученням *казання погребове: Казанье погребовое над тѣлом ясне освещеного князя его милости пана Иліи Святополка на Четвертнѣ Четвертенского, ротмистра войска ...его королевскои милости* (Старушич, Казаня, 244).

Гомілійні твори, що дійшли у великих збірниках, дозволяють простежити уподобання різними авторами тих чи тих лексичних одиниць на позначення проповіді. Так, І. Галятовський, номінуючи в заголовній частині проповідь, віддає перевагу слову *казання*, напр.: *Казанье на стого славного пророка Илію* (Галят., Ключ, 144); *Казанье второе на Вознесеніє Г(с)дне* (Галят., Ключ, 116); тоді як А. Радивилівський – лексемі *слово*, напр.: *Слово а̃ на рож(д)ство Пр(с)той Вл(д)цы ншеї Бѣы и пр(с)ноу Дѣвы Мрїи* (Рад., Огородок, ҃҃҃); *Слово в̃ на неделю д̃ по сошествїи стго Дѣха* (Рад., Вінець, р̃ки). Словом номінує свої проповіді і Д. Туптало: *Слово на Святую Троицу* (Туптало, 26); *Слово на Рождество Христово* (Туптало, 76).

Окремі заголовки до проповідей містять у своїй структурі глоси. Наприклад, З. Копистенський номінує проповідь грецьким запозиченням *омілія*, подаючи до нього глосу: *Омілія, албо казанье, на Роковую Памать в Бѣѣ Велебнаго Блженной Памати ѡ(т)ца Єліссеа в схиммонасех Євѡмїа Плетенецкаго Архімандрита Печерского Кїевско(г)* (Коп., Омілія, 147). Глоса

засвідчена й у структурі заголовка проповіді Д. Туптала, напр.: *Пирамишь, альбо столпь, во блаженной памяти ... Иннокентіа Гизеля* (Туптало, 107). Зауважимо, що заголовки з глосами були поширеними найменуваннями тогочасних українських як поетичних, так і прозових творів, напр.: *ΕΥΧΑΡΙΣΗΡΙΟΝ, альбо вдачність. Ясне Превелебнѣйшому ... Кv(p) Петру Могилѣ ... одъ спудеововъ Гvмназіум* (Евх.); *ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ, или МОЛИТВОСЛОВЪ, или ТРЕБНИКЪ* (Мог., Требник).

Осібне місце серед назв посідає заголовок окремо виданої проповіді П. Могили *Кр(с)тъ Хр(с)та Сп(с)тела, и кожного члѣка* (Мог., Хрест, 267). Його можна віднести, за словами Л. Сазонової, до ряду ідейно значимих [Сазонова 1987, 76]. Заголовок містить постановку проблеми і налаштовує слухача на нетиповість її бачення, сигналізує про її своєрідне розуміння та інтерпретацію автором промови, який зіставляє Христа як Боголюдину і звичайну смертну людину та вживає слово *хрест* водночас і з прямим, і з переносним значеннями. Текстове розгортання проповіді розкриває головну думку, сконденсовану в заголовкові. Казання П. Могили «Хрест Спасителя і кожної людини» сповнене глибокого філософського осмислення людського життя. Проповідник розмірковує про символічне значення хреста, якого ніс Син Божий, і про хрест як долю кожної людини, задекларувавши оригінальність проповіді нетиповим її заголовком. Цікаво, що символічна пара *хрест* і *Христос* знаходить творче осмислення і в художній літературі ХІХ століття, наприклад у поезії І. Франка «Христос і хрест» [Сімович 2005, 290].

Отже, більшість заголовних частин проповідей побудовано за майже однаковими моделями. Вони включають до певної міри усталений набір лексичних компонентів і виконують інформативну функцію. Проте спостерігаємо, що іноді автори намагалися дати проповідницькому творові незвичний заголовок, позначений індивідуально-авторським сприйняттям змісту проповіді.

**Вступ до проповіді.** Обов'язковим елементом, що передував власне казанню, був епіграф. Саме ним проповідь і починалася. Епіграф конденсував

ідею, яку буде розвивинито в проповіді. Роль епіграфа виконувала здебільшого цитата зі Святого Письма, наведена, зазвичай, у церковнослов'янському мовному оформленні з обов'язковою паспортизацією: *Азь избрахъ вы ѿ(т) міра сего ради ненавиди(т) васъ міръ. Іоаннь, єї* (Галят., Ключ, 129); *Прійде на ма Дхъ и вза ма и во(з)движе ма и постави ма на ногах мои(х). Іезекїи(л), в̃* (Рад., Огородок, ρ̃аї). Проте не завжди епіграф, узятий зі Святого Письма, передано церковнослов'янською мовою. Наприклад, З. Копистенський в «Омілії» епіграф – цитату зі Святого Письма – перекладає тогочасною українською літературною мовою, вживаючи полонізми: *И сталоса в законъ в Израили ѿ(т) року до року, зходилиса цорки Израилскїи, жебы ѿплакивали цорку Єфѳаа Галаадчика чєтыри дни в року. В Кни(г) Су(д): Гл(в), аї. С(х). м̃* (Коп., Омілія, 148).

Промовистим в аспекті перекладу фрагментів Святого Письма є використання епіграфа у проповіді П. Могили «Хрест Спасителя і кожної людини». Автор подав кілька варіантів тієї самої цитати. На початку казання він наводить її в церковнослов'янському мовному оформленні: *Рече Гдѣ: Иже хоцет по мнѣ ити, да ѿ(т)вержеса себе, и възметъ Крестъ свой и по мнѣ градетъ. Ма(т): Гла(в): и̃. Зачало, лз̃* (Мог., Хрест, 271). Епіграф водночас слугує і темою проповіді, яка складається з двох частин, а тому П. Могила наводить його ще два рази: на початку першої і другої частини, але вже в перекладі книжною українською мовою. Зауважимо, що переклади в обох випадках неідентичні: у першому – церковнослов'янське словосполучення *по мнѣ градетъ* передано специфічно українською формою дієслова в наказовому способі з часткою **нехай** – *нехай идетъ за мною*, а в другому – словосполученням *послѣдуєть мнѣ*, пор.: *Кто хоцетъ за мною ити, нехайса самого себе заприть, и нехай възметъ Крестъ свой и послѣдуєть мнѣ* (Мог., Хрест, 273) і *Кто хоцетъ за мною ити, нехайса заприть самого себе, и нехай възметъ Кр(с)тъ свой, а за мною нехай идетъ* (Мог., Хрест, 280).

Особливістю вживань епіграфів у проповідях А. Радивиловського було те, що вони частково чи повністю входили у формулювання теми. Наприклад,

присвячуючи казання Миколі Чудотворцеві, автор зображує його в образі доброго пастиря. За епіграф слугують євангельські слова: *Пасты(р) добрый дшѹ свою полагаєть за овца Іω. Гла(в) і̃* (Рад., Огородок, ѱ̣д). Проповідник розмірковує над змістом, розвиває думку, втілену в епіграфі, й завершує вступ оголошенням теми, включаючи в її формулювання фрагмент епіграфа: *Что бы были за Приміоты Пастыра Доброго, ω томъ сіе мое слово до ласк вашихъ мѣти ωбецую* (Рад., Огородок, ѱ̣д – ѱ̣є).

У проповідях засвідчено два типи паспортизації цитат зі Святого Письма, які виконували роль епіграфа. Поширеним є покликання на Старозавітну чи Новозавітну частину Святого Письма із вказівкою на книгу та главу: *Прійде на ма Дх̃ и вза ма и во(з)движе ма и постави ма на ногахъ мой(х) Іезекіи(л) в̃* (Рад., Огородок, р̣іі); *ω тебѣ п̣ніє моє выну, яко чудо быхъ многимъ, и ты помощникъ мой крѣпокъ. Ѳа(л). ѝ* (Галят., Ключ, 171).

Покликання на цитоване джерело оформлялося також за допомогою окремого двоскладного речення, структурною частиною якого були дієслова зі значенням «писати» або «мовити»: *Вознесеса на Нбо, и саде ωдесную Бга. Пишетъ стый Єв(г)листь Марко в Главѣ сі̃* (Рад., Вінець, ѱ̣ѡ, зв.); *Сей єсть наслѣдникъ, прійдѣте оубіємъ єго. Слова суть ω слыхъ дѣлателехъ Винограда ωт с̃ Єв(г)листа Матфеа въ главѣ к̃ написаныи* (Рад., Вінець, ѱ̣ѣз). Цей спосіб оформлення епіграфа-цитати в опрацьованому матеріалі виявлено тільки у збірнику проповідей «Вінець Христов» А. Радивиловського.

По-різному використовує й паспортизує епіграфи до проповідей Д. Туптало. До відомих висловів автор іноді не подає покликань, в інших випадках називає джерело: *Слава Отцу и Сину и Святому Духу* (Туптало, 10); *Се єсть живот вѣчный, да знають тебе Истиннаго Бога. Іоаннь, глава 17, зачало 56* (Туптало, 1); *Собереть пшеницу свою въ житницу свою. Матф. III, 12. и Лук. III, 17.* (Туптало, 55).

Після епіграфа розпочинався власне **вступ**. Вступна частина була важливим компонентом не тільки барокових проповідей. Великого значення, за спостереженням І. Єрґоміна, надавав вступові давньоруський проповідник

Кирило Туровський, розуміючи, що успіх промови залежить від правильної побудови: у вступі необхідно було сказати щось таке, яке б, не розкриваючи наперед змісту промови, могло бути покладено в її основу, сказати так, щоб привернути увагу слухачів, змусити їх насторожитися. Перші рядки вступу К. Туровського мали підкреслено афористичний характер. Обрану тему він розвивав опосередковано за допомогою розгорнутого порівняння, у фокусі якого вона отримувала свою художню конкретизацію. Порівняння було незвичним, побудованим на віддалених аналогіях, що мало на меті приголомшити слухача [Єр'омін 1962, 52–53].

Як важливий компонент промови розцінювали вступ і барокові проповідники. Насамперед досліджуваний матеріал показує, що вступні частини були доволі розмаїтими як за змістом і обсягом, так і за художнім рівнем. Вступна частина барокової проповіді часто була переказом євангельської чи старозавітної історії або якогось із повчань богословів. Казнодії могли вдаватися до спеціальних мовних засобів виокремлення вступу. Так, у проповідях І. Галятовського вступ виокремлено сигналами початку, вираженими дієсловами на позначення передачі думки (в усній чи писемній формі): *повідати, казати, написати, мовити: **Повѣдають** нѣкоторыи учитель црковныи, же ...* (Галят., Ключ, 66); ***Написаль** ѿ Хѣ св(г)листь Іѡань ...* (Галят., Ключ, 78); ***Споминаеть** св(г)ліє стое двохъ члѣтковъ разслабленныхъ ...* (Галят., Ключ, 98); ***Написаль** пр(о)ркъ Дѣвдъ ...* (Галят., Ключ, 122); ***Мовиль** пр(о)ркъ Іеремѣа ...* (Галят., Ключ, 177); ***Казаль** бгъ єдногѡ часу пр(о)рку Іеремѣи ...* (Галят., Ключ, 185). Використання спеціальних мовних сигналів перед початком переказування було властиво стилю І. Галятовського, натомість А. Радивиловський вибудовував вступ без них.

Іноді вступ починався загальновідомою сентенцією, як, наприклад, у «Казанні на святого славного пророка Іллю» І. Галятовського: *Вшелакаа рѣчь легкаа догоры по(д)носитса, тажкаа надоль хилитьса* (Галят., Ключ, 144). Потім проповідник процитував вислів зі Святого Письма, що містив суголосну думку. Сентенціями починається ще ряд проповідей І. Галятовського



*Позорищем(ь) называется свѣтъ ... Дла того ап(с)лъ Павелъ житіе людское бѣгомъ называетъ ...* (Галят., Ключ, 134). У цьому фрагменті сентенція пов'язана з епіграфом до проповіді, логічним центром якого теж є лексема *позорище*: *Текущій въ позорищи вси убо текутъ, единъ же пріємле(т) почетъ. Ко(р). ѿ* (Галят., Ключ, 134).

Вступ до проповіді завершувався формулюванням теми. Структурним компонентом, що передував власне формулюванню теми, був словесний сигнал початку, що вербалізував намір проповідника виголосити промову. У мовних засобах вираження цього сигналу спостерігаємо варіанти в доборі форм присудка (простого та складеного дієслівного), допоміжних дієслів або інфінітива:

- **показати** – *обѣцую показати, показати маю, показати хочу: Покажу в(ь) нынѣшней мовѣ моей пожитки, которыи намъ ялмужна приносить* (Галят., Ключ, 88); *Обѣцую теды ласкамъ вашимъ розными доводамы показати, же стѣи южъ в(ь) нѣѣ находят(ь)са, потым показати маю волю же молат(ь)са за насъ бѣгу, наостаток показати хочу, якъ видать насъ и потребу нашу* (Галят., Ключ, 60); *Обѣцую теды показати знаки з(ь) которых(ь) зрозумѣти можемо ...* (Галят., Ключ, 135).

Намір виголосити промову виражався словосполученням з іменником *мова* або дієсловом *мовити*:

- **мова** – *буду мову мѣти, хочу мѣти мову, мову розпостерти: ... мову розпостерти нашу о спасителном Кр(с)тѣ* (Мог., Хрест, 272); *Буду теды мову мѣти ѿ том, же всѣ люде встануть з(ь) мртвыхъ и в(ь) якомъ тѣлѣ и в(ь) якихъ лѣтехъ* (Галят., Ключ, 186); *В чи(м) за(с) былъ противны(й) [Антоній світові], о ты(м) я хочу мѣти мову* (Галят., Ключ, 192);
- **мовити** – *буду мовити, буду теперъ мовити, в(ь) чи(м) можемо будоватиса, гладачи на той обра(з), на прп(д)бногѣ Ѳеодосіа Печерскогѣ* (Галят., Ключ, 200). Цю ж функцію виконувало стійке словосполучення *мати слово*.

Присудок мав при собі додаток, виражений лексемами на позначення проповіді: *мова, казання, проповідь, слово: Покажу теды в(ь) мовѣ моєй* (Галят., Ключ, 103, 111); *Покажу теды на тым казаню* (Галят., Ключ, 117). Одиначними є початки у формулюванні *хочу проповѣдь мѣти, постановилем тоє мовити*.

Якщо тема проповіді складалася з кількох мікротем, то проповідники використовували різні мовні засоби для виокремлення сегментів теми і позначення послідовності їх виголошення.

Окреслюючи мікротемати, що будуть предметом розгляду у проповіді, автори використовували числівники: ... *що доводнѣ обьяснити хотячи, двѣ вь намѣренной нашей бесѣдѣ закладаю препозициі: першая – не каждый Бога добрѣ знаетъ ... другая – тотъ только добрѣ Бога знаетъ, который его ... любитъ правдиве* (Туптало, 1). Крім числівників, такі ж функції виконували прислівники *потім, наостаток, там же: Обѣцую теды ласкамъ вашимъ разными доводамы показати, же стѣи южъ в(ь) нѣѣ находят(ь)са, потымъ показати маю волю же молат(ь)са за насъ бѣгу, наостатокъ показати хочу, якъ видать насъ и потребу нашу* (Галят., Ключ, 60); *Покажу теды ласкамъ вашим(ь) в(ь) той мовѣ моєй, котории люде до нѣа не могутъ по(д)несены быти, же суть обтажены. Тамъ же покажу, же стѣй пр(о)ркъ Иліа до нѣа для того поднесеный, бо былъ легкій, не былъ обтаженный жадною речу* (Галят., Ключ, 145); ... *на остатокъ буду усмотрувати певнихъ правдивой любви Божой знаковъ* (Туптало, 2).

Поширеним засобом виокремлення мікротем були питально-відносні займенники та сполучник **і**: *Что бы мѣль Дхъ стѣй за подобенство до дѣи нѣей и для чого Цркѣв Матка нѣа в днѣ Сошествіа стѣго Дха зелени(м) деревомъ и зеленою травою оздоблаетса? ѿ том до Любвѣй вашихъ мовити оумыслилемъ* (Рад., Огородок, рѣі); *В чом бы Мрѣа мѣла подобенство до дому соломонового, и якъ многими и якими столпами єсть по(д)пертаа ... ѿ томъ слово мое нѣшнее до ласк ваших мѣти оумыслиле(м)* (Рад., Огородок, ҃іі).

Сигналізатори теми у проповідях Антонія Радивиловського розташовані переважно в постпозиції до її формулювання. Зміст цих композиційних

елементів виражав намір проповідника виголосити промову та містив смисловий повтор теми, виражений вказівно-замінним словом – займенником (з прийменником) *о том*, що був способом забезпечення ланцюгового текстового зв'язку [Кочан 2008, 34]: *Якъ суть дорогїи дары вѣрити в Хр(с)та, и по немъ страдати; о томъ сіе мое слово до ласкъ вашихъ мѣти обѣцую* (Рад., Огородок, сѣа). Способи формального і лексичного вираження мовних сигналів, ужитих А. Радивиловським, також утворюють набір синонімічних варіантів. Це кількокомпонентні словосполучення, утворені поєднанням лексичних одиниць зі значенням «мовити, казати» (дієслова *мовити* та сполучення *слово мѣти*) з дієсловами, семантика яких виражає намір проповідника виголосити казання за вказаною темою (*желаю, обѣцую, умыслилем*). Зазначимо, що А. Радивиловський рідше вживає дієслівні словосполучення з лексемою *мовити* та дієсловом, що виражає намір проповідника виголосити промову (*желаю, умыслилем*). Досліджуваний матеріал демонструє такі варіанти мовних сигналів, виокремлених із проповідей А. Радивиловського:

- *слово мѣти желаю*, напр.: *Якъ есть Пребл(с)веннаа два Мрїа не тылко Брамою нб(с)ною але и ншею ѿ то(м) сіе слово мое до Ласкъ вашихъ мѣти желаю* (Рад., Огородок, фмв); *О той Пчелѣ дхвонной ... Антонію Печерскомъ ... слово мое до ласк ваши(х) мѣти желаю* (Рад., Огородок, скг);
- *слово мѣти обещаю*, напр.: *Як есть подобень ... ншѣ Антоній Печерскій Аврааму стому ѿ томъ слово мое до ласкъ вашихъ мѣти обещаю* (Рад., Огородок, сїі); *Якое чудо бысть многимъ стль Хвѣ Николае ѿ томъ сіе мое слово ... до ласкъ вашихъ мѣти обещаю* (Рад., Огородок, хчз);
- *обещаю в словѣ показати*, напр.: *обещаю ласка(м) ваши(м) в сем словѣ показати, чтобы было за подобе(н)ство Прп(д)на(г) Оца ншго Антонїа Пече(р)ска(г) до фениѣа?* (Рад., Огородок, сн);
- *слово мѣти оумыслилем*, напр.: *В чом бы Мрїа мѣла подобенство до дому соломоного ѿ томъ слово мое ннѣшнее до ласк вашихъ мѣти*

оумислиле(м) (Рад., Огородок, үґі); *Якожь рука Гд̄на бѣ на ст̄омь Пр(о)рцѣ Иліи, ѿ томь слово мое до ласкъ вашихъ оумислилемъ мѣти* (Рад., Огородок, снв);

- *мовити желяю*, напр.: *Яко Хс̄ познаса има въ преломленіи хлѣба, о томь до ласкъ вашихъ мовити желяю* (Рад., Огородок, мв);
- *мовити оумислилемъ*, напр.: *Что бы мѣль Дх̄ ст̄ий за подобенство до дщи ншей и для чого Цр̄ков Матка нша в днѣ Сошествіа стого Дха зелени(м) деревомъ и зеленою травою ѿздоблаетса? ѿ том до Любвій вашихъ мовити оумислилемъ* (Рад., Огородок, рві).

Наведені варіанти об'єднує і те, що вони входять до структури односкладних речень, у яких особа проповідника не названа, проте він мислиться як активний діяч. Рідше мовні сигнали не містили експліцитної вказівки на особу промовця і виражалися безособовим або двоскладним реченням, у якому роль підмета виконувала лексема на позначення проповіді, напр.:

- *в словѣ са покажетъ*, напр.: *Яко єсть Тр(о)ца єднимъ Бгомъ з розныхъ доводо(в) в семъ словѣ са покажетъ* (Рад., Вінець, џа); *В чомъ бы слово Бжїе было подобное насѣню ... тоє в семъ покажетса словѣ* (Рад., Вінець, спг);
- *слово будетъ*, напр.: *Чого бымоса дховне з Мвронѡсицами з ты(х) словъ ... научити могли ..., ѿ томь сіє слово будетъ* (Рад., Вінець, к); *Что бы была у Студенца Іакова за розмова Хр̄ста з Самаританкою ѿ томь сіє слово будет* (Рад., Вінець, мв зв.).

У збірці проповідей А. Радивиловського натрапляємо на нетиповий засіб вираження мовного сигналу. Виголошуючи проповідь у час Великодніх свят, автор називає її словом *волочечное*, вжитим у переносному значенні, яке в українській мові досліджуваного періоду вживалося зі значенням «подарунок у вигляді паски і кількох крашанок у Великодній понеділок та вівторок» (СУМ XVI–XVII 4, 212). Відповідно поняття «виголошувати проповідь» автор передає

образним словосполученням *роздавати волочебное* «давати подарунки», напр.: *Будеть са в нншнемъ словѣ Волочебное вам раздавати, тылко приймуите з охотою* (Рад., Огородок, **кд**).

Так само подарунком – *гостинцем* – номінує у вступній частині свою промову і Д. Туптало: *не без гостинца теды и мнѣ явитися предъ общность вашу подобаетъ. Якъ же духовная естемъ особа, прето духовный приношу приношу и гостинец, а гостинець Божіе слово* (Туптало, 43).

Наступним структурним компонентом після формулювання теми була етикетна частина, яка включала два сегменти. Один із них був адресований Божим особам, інший – слухачам. Найчастіше проповідник апелював до Ісуса Христа. Крім того, засвідчено звернення до Богородиці чи когось зі святих, особливо якщо йому була присвячена проповідь. За змістом сегмент, адресований святим особам, виражав або прохання проповідника благословити його, допомогти у виголошенні проповіді, або ж уславляв святу персону. Здебільшого семантику прохання реалізовувало дієслово *просити*, рідше – полонізм *посилкувати* «посилювати, підкріплювати» (Тимч., Матер. II, 181), при яких лексична одиниця, що позначала святу особу, до якої зверталися, виконувала функцію додатка: *Спсителя нашего Іса Ха всѣ просѣмъ, абы таа моа Бесѣда пожитокъ намъ принести могла душевный* (Коп., Омелія, 149); *Прч(с)тую Вл(д) нашу Бцу ... усилене ѿ(т) ср(д)ца просѣмо,.. абы ... и мнѣ мовачому слово ку высловленю силы Креста, въ устѣхъ дати ...* (Мог., Хрест, 272); *Ха бга прошу о помочъ ласкъ ваших ѿ слуханье* (Галят., Ключ, 71); *Просилемъ прч(с)тую дву бцу ѿ помочъ, ласкъ ваших ...* (Галят., Ключ, 122).

Цей же зміст передавала синтаксична конструкція із звертанням, вираженим кличним відмінком: *Тебе Хе Сп(с)тлю мой, прошу, помози всѣм намъ, и в моем мовеню, и в слуханю пре(д)стоащымъ, для славы Имене твоего стого* (Коп., Казання, 112); *... в которой проповѣди послкуй ты мене прем(д)рый проповѣднице Хвѣ, стый Іоанне ап(с)ле, послкуй и слухачовъ моихъ в(ъ) слуханю проповѣди моєи* (Галят., Ключ, 158); *Спасителю мой, Иисус Христе, животе, смерти незнаючій, пошли Параклита, истинного Духа*

пресвятого, от Отця исходячого, абы дня нынѣшнего мене въ мовеню, а висоце презацных слухачов въ нетескливом слуханю, **посилковати** рачил! (Старушич, 253); А ты, о Пресвятая Троице, Боже нашъ **помози** намъ славы ради шимени святаго твоего! (Туптало, 11).

Уславлення святих були могли бути оформлені як імперативна конструкція, що включала специфічно українську форму дієслова 3 особи множини наказового способу з часткою *нехай*, а носіями семантики вшанування були лексеми *честь*, *похвала*, напр.: *Же в нѣѣ са знайдуєть сѣый Георгій, которому нехай будет на честь и похвалу таа мова, ласкам вашим на ползу душевную* (Галят., Ключ, 135); *Взавши теды бѣга на помочь, тепер буду мовити в(ь) чым можемо будоватиса, гладачи на той обра(з), на прп(д)бногѣ Феодосіа Печерскогѣ, которому нехай будеть на че(ст) и похвалу таа мова, ласкам вашим на збудованне дшевноє* (Галят., Ключ, 200).

**Сегмент звернення до слухачів.** У цій мікрочастині проповідник звертався до слухачів із проханням вислухати промову або ж говорив про користь, яку приносить проповідь слова Божого, а отже, імпліцитно виражав прохання про її уважне слухання. Спостережено, що в цих частинах здебільшого відсутні синтаксичні форми із звертаннями. Структурним елементом названих сегментів вступу є лексичні одиниці на позначення слухачів, виражені різними лексико-граматичними варіантами. Серед них переважають етикетні назви *ласка ваша*, *любов ваша*: ... *любви вашей до снадѣшого слуха(н)а ... подати могли* (Мог., Хрест, 272); *Жебы мь тоє море и тыи сѣти мogle показати, Хѣ бѣ ѣ помочь прошу, ласкъ ваших ѣ слухан(ь)є* (Галят., Ключ, 67); *ѣбецую ласка(м) ваши(м) в сем словѣ показати ... Тылко прошу о ласкавое слуханє* (Рад., Огородок, сн); *ѣ том до любвіи ваших мовити оумыслилем* (Рад., Огородок, рѣи); *слово мое до ласкъ ваших мѣти обещаю* (Рад., Огородок, сѣи); ... *чого всего нетѣскивымъ ухомъ любовь ваша хотѣте послухати, а я начинаю бесѣду, Господу поспѣшествующу и слово утверждающу* (Туптало, 2).

Адресатів проповіді номінували також лексемами, що безпосередньо реалізували семантику «особа, яка слухає». Серед них іменник *слухач* та

субстантивований дієприкметник *слушающий*: ... и вам слушающим ср(д)ца до латвого пона(т)а и захова(н)а збавенной науки ... (Мог., Хрест, 272); ... послукуй и слушачовъ моихъ в(ъ) слуханю проповѣди моеи (Галят., Ключ, 158); ... висоце презацныхъ слушачовъ въ нетескливомъ слуханю, послукovati рачил! (Старушич, Казання, 253).

До адресатів промови проповідники включали і себе, що виражали займенниками: *Тебе Хс̃* ... помози вс̃м нам и в моем мовеню и в слуханю пре(д)стоящемъ (Коп., Казання, 112); *Спасителя* ... вс̃ просим (Коп., Омілія, 149). Такий прийом був ефективним для нівеляції вищого становища промовця, створення атмосфери рівності, а відтак посилення переконувального впливу проповіді.

Обов'язковим змістовим елементом звернення до слухачів була вказівка на те, яку користь душі приносить проповідь. Наведені приклади засвідчують, що цю думку передавали словосполучення *користь душевная, збудованя душевноє, [проповідь] пожитечна*.

Порівняно великим за обсягом є вступ до проповіді Петра Могили «Хрест Спасителя і кожної людини». У вступі автор формулює мету проповіді, на що вказують відповідні службові слова: *Абысмо оуставичне на памяти вс̃ доброволный для насъ поднатыи невчасы, страсти, и самую см̃ртъ сп̃са нашего маючи, и ѿ нихъ розмышляючи, горячими до выполне(н)а приказаній егѡ и ѡхотными ставилиса ... Лечь абысмо особливе научитиса могли, для чого Цр̃ковъ ... Кр(с)тноє древо, пре(д) очи выставласт* (Мог., Хрест, 271). П. Могила вмотивовує, що змусило його обрати саме таку тему проповіді (фактично обґрунтовує актуальність теми), виокремлюючи їх за допомогою порядкових числівників: *Межи иншими многими причинами три напре(д)нѣшій тыи суть. Першаа: абысмо оупрацованыи, и трудами Постной дороги земдленыи ... ѡ(т)починокъ и ѡхолоду нѣакуюсь духовную м̃ти могли ... Другаа, абысмо чере(з) припомина(н)є и самую речью выраже(н)є, знаку сп(с)телной муки Г̃а Б̃а и Сп̃са нашего Іса Х̃а, ... Третаа причина, абысмо знакъ, албо Хоругѡ(в) Пана и Крола Н̃ба и Земли пре(д)идучую выдачи ...*

(Мог., Хрест, 271–272). Проповідник ознайомлює слухачів зі структурою проповіді, повідомляє, що вона буде складатися з двох частин, і подає як резюме зміст кожної з них, виокремлюючи логічні сегменти за допомогою займенників: *В Першой теды Части будемъ розмовлати ѿ Кр(с)тѣ: што былъ пере(д) сп̃сителною мукою Хвоу, и што теперь естъ троакимъ насвѣтъ людемъ, тоесть, Поганомъ, Жидомъ, и намъ Хрїстіаном(м), и яко Црковъ стаа паматку Кр(с)та Хва оуставичне в собѣ дш̃еполезно заховуеъ. В Другой части Выкладъ пре(д)реченныхъ слов(в) Ев(г)їла стгѡ ...* (Мог., Хрест, 272). Формулювання теми виокремлює за допомогою терміна *тема*, подаючи до нього глосу *фундамент*: *Ѳема, тоесть фундамент Каза(н)а* (Мог., Хрест, 273).

Отже, основній частині проповіді передував вступ, до структури якого входили такі елементи: епіграф; переказ євангельської чи старозавітної історії, який підводив до вибору теми, етикетний блок, адресований слухачам і святим особам.

**Висновок до проповіді** розпадався на дві смислові частини, одна з яких містила узагальнення, що впливали з конкретної теми, порушеної в проповіді, інша – актуалізувала ідею, що сенс життя християнина – це здобуття вічного життя, а виконання настанов, проголошених у проповіді, є однією зі сходинок на шляху до нього. Сигналізаторами початку висновкової частини могли бути звертання, які номінували слухачів за релігійною ознакою (*православнии хр(с)тіане, слухачу православнии*). Звертання входило зазвичай до структури спонукального речення, яке містило моральну настанову і мало на меті активізувати увагу слухачів перед виголошенням висновку: *Православнии хр(с)тіане, слухаймо и мы слова бжого, гды оноє проповѣдують и заховуймо оноє, то и мы домъ свой, себе самыхъ, збудуємо на мощномъ камени, на Хѣ* (Галят., Ключ, 115); *Слухачу Православный, кто жь з насъ не видитъ, як великой естесмо ненависти у Бга для тажкихъ грѣховъ нашихъ!* (Рад., Огородок, х̃дг).

Про висновкову частину сигналізували словосполучення або речення з предикатами знання *відати, знати, навчитися* і под.: *Научилисмося яко*



двораки(м) способо(м) Цр̃ковъ стаа В̃сточнаа паматку и повагу Кр(с)та Хва душесп(с)телно в собѣ заховує(т) (Мог., Хрест, 280); **Вѣдаєте**, южь ласки ваши, якіми именами грѣхи и якіми звѣратами людѣ грѣшнии называються. Хранѣмо жь са мы грѣховъ ... (Галят., Ключ, 101); Православнии хр(с)тіане, теперь **можемо зрозумѣти**, же правдиваа естѣ цр̃ков(ь) наша, поневажъ она заховуєтъ всѣ сакрамента, котории постановиль Хс̃ (Галят., Ключ, 109).

На висновкову частину могли вказувати лексеми, що реалізують семантику завершення, – іменник *кінець* та однокореневі з ним дієслова: *Маємо теды юж **конец**, и другои Части Каза(н)а нашого, в которой научилисмоса якоса самы(х) себе запрѣти, и яко Кр(с)тъ свой носити, и яко за Паномъ ити маєм: мѣлисмо, и яко досконале бе(з) перешкодъ вшелакихъ свѣта того бе(з)печне послѣдовати Ху̃ можем* (Мог., Хрест, 289); *Єще **конецъ** мовѣ моеї чиначи, похвалѣмо єго з(ь) б̃гословскій, яко великогѡ б̃гослова ...* (Галят., Ключ, 170); *А я(к) **кончачи** мову мою, же бысь зналь же та поминаємъ, при молитвахъ ...* (Рад., Могила, 12).

Як спосіб виокремлення висновкової частини автори використовували часові форми дієслова: майбутній час – у вступі, минулий – у висновку, напр.:

І. Галятовський:

у вступі: *Покажу теды в(ь) ннѣшней мовѣ моеї, якімъ естѣ чудом преп(д)бный ѡ(т)ць нашъ Онуфрій* (Галят., Ключ, 172);

у висновках: *Показалем южь ласкам(ь) вашим(ь), якимъ ест(ь) чудом(ь) прп(д)бный оць ншѣ Онофрій* (Галят., Ключ, 177);

А. Радивиловський:

у вступі: *Обещую ласка(м) ваши(м) в сем словѣ **показати**, что бы было за подобе(н)ство Прп(д)на(г) Оца ншѣго Антоніа Пече(р)ска(г) ...* (Рад., Огородок, сн̃);

у висновках: *Показавши теды вамъ, слухачу Православный, ... оца ншѣго Антоніа Печерскагѡ подобенство ...* (Рад., Огородок, сн̃і).

Додатковим мовним сигналізатором висновкової частини могло виступати словосполучення *приступую до замкнена (замкненіа)*. Лексема *замкнене*

(замкненіє) в українській мові досліджуваного періоду вживалася зі значенням «висновок» (СУМ XVI–XVII 10, 93, 95): *Показавши теды любви вашей, что за подобенство стителя Хр(с)това Ніколаа до слнца, приступую южь до замкнена слова моего* (Рад., Огородок, ψ̄si); *Показавши теды вам, слухачу, что за слушност же мовит џалмиста: Буди има Г(с)дне блгослове(н)но, приступую до замкнена слова сегω* (Рад., Огородок, ω̄н).

## 2.2. Особливості мовної організації основної частини барокової проповіді

### *Оповідні елементи як структурна частина барокової проповіді.*

Особливістю композиції барокової проповіді, що різнилася її з проповіддю традиційною, є наявність у структурі самостійних текстів, які належать до оповідного жанру. Проповідник XVII ст. і засновник гомілетики в Україні І. Галятовський у науково-методичному трактаті «Наука, албо способъ зложена казана» обґрунтував необхідність використання оповідних елементів для створення проповіді. Він визначив джерела, з яких можна почерпнути оповідний матеріал, щоб використати його як один із засобів аргументації думки: ... *треба читати гисторіи и кройники ω розмаитыхъ панствахъ и сторонахъ, що са в(ъ) них(ъ) дѣало и теперъ що са дѣет(ъ), треба читати книги ω звѣро(х), птахахъ, гадахъ, рыбахъ, деревахъ, зѣлах(ъ), камѣнахъ и розмаитыхъ водахъ, которыи в(ъ) морю, в(ъ) рѣкахъ, в(ъ) студнахъ и на иншихъ мѣстцахъ находятса, и уважати ихъ натуру, власноти и skutки и тоє собѣ нотовати и апплѣковати до своєи речи, которую повѣдати хочешъ* (Галят., Наука, 220). Висуваючи таку вимогу, автор послідовно її дотримувався у власних творах і включав до проповідей релігійні притчі, легенди, світські повчальні історії з життя прославлених діячів, фольклорні матеріали, апологи (повчальні оповідання, побудовані на алегоричному зображенні тварин і рослин, різні «фабули» – короткі цікаві оповідання, новел, у тому числі міфологічних і легендарно-казкових [Охріменко 1987, 34]. Крім того, письменник уклав сам і видав спеціальні збірки оповідань для проповідників.

Так, у передмові до книги «Нбо новое», автор, звертаючись до *ласкавого чительника*, зазначає, що ці оповідання можуть читати священники під час служби Божої, а також вводити їх у проповідь: «*Зъ тыхъ чудшвъ могутъ и казнодѣи помочъ мѣти до казаня на на празники б̄городични и на иншии с̄та и неделѣ, и на погребѣ, и на шказии розныи, беручи ихъ, и апплѣкуючи до своєї мовы, що знайдуется в(ъ) моихъ казаняхъ многихъ*» (Галят., Небо, 245). Високо оцінюючи збірку, І. Чепіга писала: «Оповідання збірника мали свого часу велике естетично-виховне значення. Вони задовольняли смаки читацької публіки та слухачів проповідей. Таємниче, незвичайне, загадкове, яким були насичені ці оповідання, зумовлювало естетичну впливовість їх на читача або слухача і викликало певну емоційну реакцію: зворушення, страх, покору, трепет і т. п.» [Чепіга 1985, 21]. Важливо, що в названій збірці поряд з матеріалом, запозиченим з іноземних джерел, було представлено і місцевий український матеріал, зокрема фольклорного походження, а також описано події, що відбулися недавно в Україні [Ісіченко 2004, 114–115], що ставало одним із засобів створення національного колориту української барокової проповіді.

Витоки традиції вводити в неоповідний текст оповідні частини сягають ще античних часів. У середні віки християнські письменники продовжили і розвинули цю традицію [Елеонская 1990, 13]. І. Єрьомін вважав, що визначним майстром переказів євангельських історій серед митців Київської Русі був Кирило Туровський. Він часто доповняв сюжет деталями, відсутніми у джерелі, додавав нові епізоди, широко застосовував пряму мову, змушував героїв обмінюватися репліками та виголошувати монологи. Переказуючи сюжет, автор удавався до художнього вимислу. У переказах Кирила євангельські події набували характеру містерій, вони відбувалися то на небі, то на землі за участю і небожителів, і людей, і сатани [Єремін 1962, 54]. Для бароко було властиво широке використання позабіблійного матеріалу.

Крім українських письменників, широко використовував «сторонній матеріал» у проповідях Симеон Полоцький. Дослідники його творчості

вважають, що історичні та природничо-наукові вставки у «словах» Полоцького, які він використовував відповідно до барокової традиції, надавали його творам просвітницького характеру і були не формальним прийомом, а способом облагородити і просвітити юну душу, до якої здебільшого адресовані його проповіді [Елеонская 1990, 13].

Оповідні елементи в неоповідних творах європейські письменники позначали спеціальним латинським терміном – *exempla*. В українських пам'ятках екземплі позначали лексемою питомого походження *приклад* [Крекотень 1983, 43]. *Приклади* як зразки художніх творів, засвідчені в текстах українських проповідників, були об'єктом ґрунтовного вивчення літературознавця В. Крекотня [Крекотень 1983]. Дослідник з'ясував причини, які спонукали проповідників під час виголошення проповіді вдаватися до переказування різних оповідань; визначив джерела запозичених сюжетів (значною мірою на матеріалі проповідей А. Радивиловського) та способи їх освоєння українськими письменниками. В. Крекотень зазначав, що смаки аудиторії вимагали збільшення світського, власне літературного елемента у проповіді. «Для того, щоб «повабити людей до слухання», проповідникам доводилося насичувати свої казання несподіваними порівняннями, зіставленнями, паралелізмами, метафорами, алегоріями, антитезами, новими і незвичайними для аудиторії відомостями, цікавими і ефектними оповіданнями. У структурі всіх цих засобів з успіхом використовувався як релігійний, так і світський образно-сюжетний матеріал» [Крекотень 1983, 30]. Оповідання посилювали впливовість, доказовість, переконливість проповіді, робили її цікавою. Оцінюючи важливу роль оповідань у структурі проповідницького твору, В. Крекотень зауважував, що вони таїли в собі силу, властиву мистецькому слову, художньому сюжету, вливали цю силу в інший за своєю природою текст і забезпечували ефективність його дії, водночас збагачуючи українську новими темами, сюжетами і жанрами [Крекотень 1983, 44; Крекотень 2004, 340]. Суголосну оцінку важливості оповідного матеріалу висловив літературознавець І. Іваньо: «...історико-літературне значення

творчості барокових письменників полягало і в тому, що завдяки широкому використанню багатого оповідного матеріалу у функції риторичних прикладів та розмаїтій системи їх витлумачення вони сприяли процесу секуляризації церковної проповіді як літературного жанру» [Іваньо 1981, 237]. О. Ніка вбачає «дієвість» прикладу у зв'язку з тим, що потрактовуючи його, проповідник звертався до земного, людського виміру – до потенційної аудиторії, яка не тільки усвідомить Божі заповіді, але й у повсякденному житті буде наслідувати її [Ніка 2012, 252].

Українські проповідники використовували книги багатьох європейських письменників, матеріали з яких вставляли у свої проповіді, серед них були і твори польських авторів. Наприклад, із «Польської хроніки» Мартина Бельського І. Галятовський впроваджує до збірників «Небо нове» легенди про Сивілли, широко розповсюджені в Польщі [Радишевський 2004, 94–95]. З цієї ж хроніки український проповідник Антоній Радивилівський уводить у текст проповіді оповідання про Леха, короля польського, який тримав у своєму палаці простий одяг, щоб не забути про своє походження. Багато сюжетів А. Радивилівський запозичує з книжки польського проповідника, ченця-францисканця Франциска Дзеловського «Gościeniec prosty do nieba...», що вийшла у Кракові у 1677 році [Крекотень 1983, 64, 74].

Питання джерел запозичень у творах українських письменників, зокрема Дмитра Туптала, торкалася русист М. Федотова і констатувала, що його проповіді позначені відчутним впливом казань відомого польського проповідника Фоми Млодзяновського, книги якого з помітками Д. Туптала збереглися донині. Ще одним авторитетним джерелом творів Д. Туптала, за спостереженнями М. Федотової, були книги коментарів єзуїта Корнелія а Лапіде, викладача Святого Письма в Лувені та Римі. Дослідниця робить висновок про те, що український проповідник не копіював, а творчо опрацьовував його тексти [Федотова 1993, 347, 349].

В. Крекотень виокремлені ним оповідання з проповідей А. Радивилівського видав окремою збіркою та визначив їх жанрову специфіку,

серед яких легенди, анекдоти, фацеції, міфи, казки, байки, диспути, параболи [Крекотень 1983]. Оповідна частина збірок неоднорідна, про що зазначала Л. Сазонова: «Різномірність «Огородка» типowo барокова: вона не виходить за межі єдиної ідеологічної концепції і служить утвердженню, обґрунтуванню, роз'ясненню, ілюструванню і варіюванню основних морально-учительних ідей збірки» [Сазонова 1987, 91].

Для розуміння важливості оповідних вставок у тексті проповіді актуальними є міркування О. Потебні про природу байки, пов'язаної з узагальненням її змісту. Учений кваліфікував її як особливу форму думки, що повинна стати людям у нагоді, як один із засобів пізнання життєвих відносин, усього, що стосується морального боку життя людей [Арват 2004, 299]. Додамо, що О. Потебня також доводив, що образ, втілений у байці, є набагато простішим і яснішим, ніж те, що підлягає поясненню [Потебня 1976, 486]. Названі ознаки байки стосуються й інших жанрових різновидів *прикладів*, наявних у досліджуваних текстах, що зумовлює їх прагматичну функцію у проповідницькому творі.

Отже, ораторсько-проповідницький твір, неепічний і несюжетний за формою викладу, містив у мовній тканині структурні частини, що становили автономний текст і презентували оповідний жанр. Для виокремлення оповідної частини в гомілійному творі письменники вдавалися до спеціальних мовних засобів. Польська дослідниця Д. Гресяк-Вітек називає їх метатекстовими формулами і вказує, що до них удавався проповідник Петро Скарґа [Grzesiak-Witek 2006, 340].

Проаналізуємо мовні засоби вираження цих метатекстових елементів спочатку на матеріалі творів А. Радивиловського, у проповідях якого завжди оповідному текстовому блокові передували попереджувальні словесні формули. Ними проповідник підводив слухачів до сприйняття іншого, відмінного від власне проповіді матеріалу. Ці формули не мають ознак мовних штампів, причому досліджувані твори демонструють широке розмаїття їх змістового, лексичного наповнення та граматичних засобів вираження.

Серед формул можемо виокремити ті, якими проповідник повідомляв слухачам, що для підтвердження своїх думок він буде *наводити приклад*, тобто розкаже якесь оповідання. Така формула була виражена односкладним, здебільшого безособовим, реченням, де функцію головного члена виконували дієслова із загальним значенням «підтверджувати» (*объявлятися, объясняются, подтвержжатися, доводити*); на позначення переказуваного тексту засвідчено лексеми: частіше *приклад*, рідше – *подобенство* або *історія*, напр.: *Что там ѡбаснаю прикладо(м)... Єди(н) млоденец просилса, абы его принато до Монастыра* (Рад., Огородок, *ќѐ*); *Что тамъже такими ѡбаснаеть подобенствы* (Рад., Огородок, *ќѡ*); *Що такою потвержаст исторією* (Рад., Опов., 278). В одній із проповідей спостерігаємо розгорнуту попереджувальну формулу, подібну до ліричного відступу: *Блукаючися памятію моєю по веселым полю исторій свѣтовых, яко межи цвѣтами, межи отважными царей и гетманов справами, напалем на то, же кгда Темистоклес-атенчик, бѣглый в военных справах гетман, з власной своєї отчизны збѣгши в Персію, пришол до Ксерксеса ...* (Рад., Опов., 263).

Інший тип попереджувальних формул представлено синтаксичними конструкціями, такими ж, за допомогою яких оформляли покликання на використані джерела. Вони виражені реченнями різної синтаксичної будови:

а) *двоскладними*, де у функції присудка виступало дієслово зі значенням «писати», а в ролі підмета – іменник, антропонім на позначення автора, в якого проповідник запозичив оповідання, напр.: *Пишет Іоанн Діакон, же єдин жыд ...* (Рад., Опов., 224); *Пишет святыї Меводій-патріарха, же єдин христіянин у жыда немалую суму грошей позычил ...* (Рад., Опов., 225). Іноді особа автора не була названа, а позначалась узагальнено, напр.: *Пишет єдин учитель церковный, же нѣкоторый побожный муж ...* (Рад., Опов., 235);

б) *односкладним безособовим*, де функцію головного члена виконувало дієслово з афіксом *-ся* зі значенням «писати», або безособове на *-но*, напр.: *Пишется о царѣ кгреческом православном и побожном Иракліи ...* (Рад., Опов., 233); *Пишется в Зерцалѣ Прикладов, же братія єдного монастыра ...* (Рад.,

Опов., 253); *Єст в отечнику святих написано о дїяволах, иж єдного часу залетѣлися ...* (Рад., Опов., 243).

Попереджувальна формула із вказівкою на джерело сюжету могла бути виражена й односкладним означено-особовим реченням, де у функції головного члена вживалося дієслово *читати*, вжите у формі 1-ї особи однини, напр.: *Читаю в житїи святаго Феодосїя, же єдин болярин ...* (Рад., Опов., 229); *Читаю в житїях святих, же єдин святобливого живота старец видѣл чотыри чины в небѣ* (Рад., Опов., 236). Ототожнюючи себе зі слухачами, автор проповіді використовує іноді форму 1-ї особи множини, напр.: *Читаєм о таковом єпископѣ ...* (Рад., Опов., 253).

Переказавши оповідання, проповідник, зазвичай, ще раз акцентував на тій думці, підтвердженням якої воно слугувало, до якої хотів підвести адресатів. Щоб виокремити висновок, А. Радивиловський завершував оповідні текстові блоки постпозитивними формулами. Ці формули втілено в речення різної синтаксичної будови. Їх спільним компонентом є лексеми на позначення прикладу (*приклад, фабула, повість*), хоч іноді вони не вживалися або були замінені смисловими відповідниками, вираженими прислівниками *откуль, оттоль*: *Ово ж єсли откуль, яко з сего прикладу ясно ся показуєт, иж кто хочєт с поздоровєнем и похвалными пѣснями приступити до Марїи, треба конечно абы наперед от грѣхов сповѣдю и покутою очистил сердце свое* (Рад., Опов., 236); *Ово ж ся и оттоль показуєт, же, кгда з чєловѣка, єще в молодом вѣку застаючого ...* (Рад., Опов., 323). Семантику підсумку з різними значеннєвими відтінками передають переважно дієслівні форми:

– зі значенням «підтвердження, констатація» дієслово *показувати(ся)*: *Отож з того прикладу ясно ся показуєт тоє, же єсли чєловѣк ...* (Рад., Опов., 247); *Ово ж з того прикладу ясно ся показуєт, же кто даєт убогим, кто их кормит, поит и одѣваєт, ... тому завше вшєляких достатков прибываєт* (Рад., Опов., 254);

– «знати» – *знати, учити, научитися*: *Ово ж з того прикладу даєтєя знати, братїє, же кто даєт убогим, завше єму достатков прибываєт, а кто не*



даєт, убываєт оных (Рад., Опов., 254); Откуль того **научитися** можем, же приклад царей, гетманов и кожного стану старших барзо єст пожитечный меншим до выполнения цнот (Рад., Опов., 288); Отож з того прикладу **научитися** можем, же на той час любим ближняго своего яко самых себе (Рад., Опов., 328); Тая фабула **учить**, иж в обераню князя, в обераню старшого не так окраса тѣла, яко цнота, побожность и мудрость усмотревана быти повинна ... (Рад., Опов., 361);

– «бачити» – обачити, бачити: Ово ж тут **обачте**, братіє, кто нендзных и утрапленых людей пріодѣвает, самаго Христа пріодѣвает (Рад., Опов., 252); Слухачу православный, что он инок, в захвиценю будучи, видѣл, тоє мы тепер на явѣ **бачимо**, же рука божая не тылко стрѣл огнистых, але и мечов полна єст (Рад., Опов., 260);

– зі значенням «звернути увагу» – уважити: Ово ж оттул **уважте**, яко ся застановляєт, яко ся убієт за нами пред сыном своим, абы нас не карал (Рад., Опов., 261); Тут же **уважмо**, где ся он тои научил науки, если не в бѣдѣ и утиску застаючи. Бѣда и утиск єго привели, же познал бога и обратился к нему ... (Рад., Опов., 281);

– у функції мовного сигналу початку висновкової частини засвідчено дієслово *стосувати*, вжите у формі 1-ої особи множини наказового способу. За його допомогою проповідник скеровував повчальний зміст переказаного сюжету до слухачів, включаючи й себе, що створювало ефект психологічного єднання з аудиторією: **Стосуймо** ж тую повѣсть до самих нас (Рад., Опов., 350); **Стосуймо** ж тую фабулу до людей, у свѣта высоких и взгарженных (Рад., Опов., 354); **Стосуймо** ж тую фабулу до нашей рѣчи (Рад., Опов., 360).

У висновковій частині, відмежованій від оповідного тексту звертанням, проповідник розкривав метафоричний, символічний, алегоричний зміст, утілений в образах оповідання, вживаючи дієслова *суть*, *єст*, напр.: *Братіє возлюбленнии, двѣ невѣстѣ, суть то Справедливость и Милосердіє божеє* (Рад., Опов., 316); *Возлюбленнии братіє, два брата, суть то сын божій и человек ...* (Рад., Опов., 367); *Братія возлюбленная! Веспазіянус єст Христос, ... а Акгляєс,*

*єст то пречистая дѣва Марія* (Рад., Опов., 369), або ж додатково сигналізував про це словосполученням *уважмо духовне: **Уважмо духовне** тую притчу. Что єст тѣло наше? Єст то власне Смоквоѣдка ...* (Рад., Опов., 351); ***Уважмо ж духовне** тую фабулу. Что єст тѣло наше? Єст то власне Фѣкгойдка ...* (Рад., Опов., 353).

Окремі висновкові структурні частини оформлені як антиципаційні питання – риторична фігура, що полягає у формулюванні запитання для того, щоб відразу дати відповідь на нього [Куньч 1997, 22]: *Братіє возлюбленная! Что бы ся розумѣло през того императора? Нѣчого иншого, тылко душа человекская ...* (Рад., Опов., 346); *Слухачу православный, чого ж бы нас тая учила фабула? Нѣчого иншого, тылко кгда кого люд посполитый избирает на якоє царство ...* (Рад., Опов., 361). За спостереженнями Г. Чуби, антиципаційні питання широко засвідчені в Учительних євангеліях, де вони створювали враження прямого контакту автора з його адресатом [Чуба 2003, 145].

Завершивши переказ оповідання, проповідник спонукає слухачів віднайти паралелі в сучасному їм житті. Лексичним виразником актуальності ідеї оповідання є прислівник *тепер* або ж близькі за значенням словосполучення (*теперішній вік, теперішні часи*). Моралізаторські висновки оформлялись реченнями різними синтаксичної структури: розповідними, що констатують і підтверджують висновок, або ж риторично-питальними: *Єст и теперешнего вѣку таких клериков много, что тых слов заживают ...* (Рад., Опов., 256); *Чи ж мало ж єст таких и тепер межи преложеными и судіями, которіи ...* (Рад., Опов., 312); *... дѣється тоє и теперешних часов межи людми, же добродѣев своих запоминают* (Рад., Опов., 358); *Слухачу православный, чи мало ж и тепер єст Козлу подобных людей на сем свѣтѣ* (Рад., Опов., 362).

Автори досліджуваних проповідей використовують різні засоби активізації уваги слухачів у висновковій частині:

– вона може розпочинатися службовим словом, синонімічним сучасній підсилювальній частці *отож*, уживаній при підведенні підсумку до сказаного (СУМ V, 806). У творах А. Радивиловського в цій функції зафіксовано слова

ово ж та отожд: **Ово ж** и мы, братіє, если не хотим быти сынами его правдивыми, в той першой цнотѣ наслѣдуймо его (Рад., Опов., 228); **Отожд** з того прикладу показується, же и слова разума, то ест ласк умѣтности, нѣкому так бог не удѣляет, яко человекѣ покорному (Рад., Опов., 244);

– у структурі формули вживають звертання, що містять найменування слухачів: *Ово ж оттуль, слухачу православный*, ясно показується, иж если хотим показатися Христу Спасителеви в пріймованню его до сердца своего вдячными, мысли наши ... о муках его, мовлю, завше мыслмо (Рад., Опов., 235); **Ово ж** тут обачте, **братіє**, кто нендзных и утрапленных людей пріодѣвает, самага Христа пріодѣвает ... (Рад., Опов., 252); **Ово ж тут, малжонкове**, масте приклад в станѣ малженском взаимной любви малженской, же он за жену живот свой важил (Рад., Опов., 283);

– вираження формули риторичним питанням: *Отожд кто з того прикладу не видит, же добра, несправедливе собраньи, не тылко ялмужну и офѣру чинят богу неприемную ...* (Рад., Опов., 249).

Оповідні тексти є важливим складником мовної тканини проповідей Захарії Копистенського. У казаннях на погреб і роковини смерті Єлисея Плетенецького він наводить низку прикладів, спеціально акцентуючи на цьому метатекстовими формулами зі словом *приклад*: ...прикладаючи слухи и ср(д)ца до прикладов в той матерії плачливых, ато з Мужей стобливыхъ, которыхъ в коротцѣ споминати и приводити буду (Коп., Казання, 113); *Маемъ прикладъ одного Инока Веніамина, в котором Нікіфор Калліст Історік та(к) пише(т)...* (Коп., Казання, 123). *Єще в житїи Стого Іванна ...Архіеп(с)кпа Алекѣандрійскагw такій естъ w томъже прикладъ...* (Коп., Казання, 155); ...*єще единъ припомню приклад* (Коп., Казання, 157); *Приклады зась з Письма С̄того на то маемъ...* (Коп., Казання, 168).

Крім слова *приклад*, на позначення оповідного блоку 3. Копистенський уживає лексему *історія*: *зачинаю тую ннѣ Рочную Память w(т) жалосной и плачливой Історїї, а праве пристойне служащей сей побожной роковой памяти. А которая то естъ тая жалосная Істория... w цорцѣ Єфѣаа* (Коп., Казання, 148).

Зрідка засвідчено нетипове вираження формули, що передує оповідній частині. Наприклад, переказуючи дивовижні історії з життя тварин та шукаючи паралелі в житті людському, автор уживає образний вислів: *Ведуть насъ до плачу и звѣрята... о чом у Прологу так знайдеш* (Коп., Казання, 117); *Ведуть насъ до плачу и быдлята, гды якъ пишете Васілій Ве̃(л)...* (Коп., Казання, 117).

Менш розмаїтими є висновкові частини після прикладу. Автор маркує їх лексемою *обачмо* або словосполученням, що передає значення «так само і зараз»: *В тых прикладехъ Хр(с)тіяне Правос(л) ... обачмо ...* (Коп., Казання, 115); *Ровне и ннѣ зышедшися цорки Ісраїльскій, тоестъ дшѣ наши вздыхаютъ...* (Коп., Казання, 148). Засвідчено випадки, коли автор сам робить висновок одразу ж після переказу: *Ото такая есть моць Лвтургїи Бжественной* (Коп., Казання, 158) або спонукає до роздумів над прослуханням за допомогою питального речення, таким способом пропонуючи слухачам самостійно сформулювати висновок: *штобы зась за причина того была* (Коп., Казання, 123). Наведені зразки із проповідей З. Копистенського засвідчують значно менше варіантів вираження мовних формул, за допомогою яких вводився оповідний блок.

Мовними сигналами, що вказували на початок оповідної частини, послуговувався і Д. Туптало. У наведених фрагментах з текстів його проповідей цю функцію виконує дієслово *вспоминаем*, словосполучення *привожу историю*: *Вспоминаемъ тут и другій чудъ Христовъ ...отъ святаго Матвея описаний...* (Туптало, 51); *привожу тут зь ветхаго завѣта ... историю* (Туптало, 2). Ближчою до художнього стилю є вказівка на початок оповідного сюжету за допомогою словосполучення *приточу дискурс*: *Въ сей оказии приточу тут едынъ съ Письма Святаго дискурс. Двѣ находятся въ Письмѣ Святомъ особы...* (Туптало, 36).

Велику кількість оповідних текстів включав до своїх проповідей І. Галятовський, але мовними формулами, що сигналізували про їх початок, послуговувався зрідка. Для виокремлення прикладів І. Галятовський здебільшого використовував такі покликання, як при цитуванні. Іноді оповідна

частина починалася із вказівки на місце події: *В Перской земли был невольник...* (Галят., Ключ, 183). Трапляються в І. Галятовського й постпозитивні формули, якими проповідник підводив до висновку, що поставав із прикладу: *Так и мы будьмо побожнии; Такъ и теперь...* (Галят., Ключ, 89).

Відзначимо, що у досліджуваних джерелах засвідчено чимало випадків безпосереднього введення оповідних частини в текст, без використання мовних формул. Такий спосіб, наприклад, переважає й у казаннях польського проповідника П. Скарги [Grzesiak-Witek 2006, 340].

Отже, важливою структурною частиною барокової проповіді був оповідний текст. Він слугував засобом доказу, аргументації думки, сприяв посиленню переконувального впливу гомілійного твору. Оповідний текстовий блок мав виразні делімітаційні сигнали – сигнали початку і завершення. Початкові й постпозитивні структурні елементи утворювали смислову рамку для оповідної частини проповіді, перетворюючи її на органічну частину гомілійного твору.

Проповіді різних авторів різняться специфікою мовного обрамлення оповідних частин. У зв'язку з цим структура, специфіка лексичного наповнення метатекстових елементів або ж їх відсутність набуває ознак індивідуалізації стилю письменника.

### **2.3. Засоби логічного членування основної частини проповіді**

Відносно великий обсяг тексту барокових промов, розгортання кількох мікротем у наративній частині зумовлювало необхідність поділу його на логічні сегменти. Щоб виокремити змістові відрізки тексту, автори часто використовували спеціальні мовні сигнали, що значно полегшувало сприйняття змісту проповіді, особливо під час її виголошення, а отже, проповідницький твір поставав як цілісний текст, на ґрунті якого відбувалося формування і розвиток мовних засобів логічного членування тексту.

Найбільш уживаним засобом логічного членування тексту проповіді слугували числівники. У багатьох випадках вибір числівників для

виокремлення логічних сегментів був зумовлений темою проповіді. Наприклад, в одному з казань І. Галятовський витлумачує суть церковних таїнств, яких є сім: *Зъ тоєи оказїи хочу я мовити ѿ всѣхъ сакраментахъ, ѿ тайнахъ...* (Галят., Ключ, 103). Відповідно текст поділено на сім частин, кожна з яких позначено порядковим числівником: *Першій сакраментъ єст(ъ) крщєніє ... Другій сакраментъ єсть муропомазанїє ... Третій сакраментъ єсть євхарстіа ... Четвертый сакраментъ єст(ъ) покаанїє ... Пятый сакраментъ єсть сщєство ... Шестый сакраментъ єсть малженство ... Семый сакраментъ єсть ѿстатнее помазанїє ...* (Галят., Ключ, 103–108).

Числівники як основний засіб членування тексту, що пов'язано з темою казання, виступають в проповіді цього ж автора, присвяченій Онуфрію Великому. Композиція твору базується на порівнянні святого із сімома чудесами світу, відповідно виклад проповіді становить сім окремих логічно пов'язаних частин, у кожній з яких розкрито й обґрунтовано порівнювані ознаки. Кожен текстовий мікроблок починається порядковим числівником: *Першое чудо было на свѣтѣ мурѣ Вавлѡнскїи... И стый Онофрїй єсть муромъ Вавлѡнским(ъ) ... Другое чудо было на свѣтѣ пѣрамвды Єгвпетскїи ... И стый Онофрїй єсть пѣрамвсь Єгвпетскаа* (Галят., Ключ, 171–173) і т. д.

Вибір числівників для виокремлення змістових частин міг бути пов'язаний із традиціями барокової книжності, любові до магії чисел, вираженої у назвах і структурі творів [Голик 2007, 126]. Містичне значення числа, обігрувалося упродовж розгортання усього тексту. Наприклад, наративну структуру проповіді Д. Туптало, присвяченій Богородиці, утворюють п'ять частин. Автор називає їх *борознами*, що родять *зацний колос*, кожна з яких – це певний період життя Діви Марії, виокремлений проповідником. Загальне число періодів зумовлено кількістю літер в імені Марія [Левченко-Комісаренко 2007, 101]: *Въ число пяти литеръ въ преблагословенномъ имени Марииномъ замикаючихся* (Туптало, 56). У тексті Д. Туптало сигналізує за допомогою числівників про початок кожної наступної частини: *На початку приступимъ до первой пресвятаго еи житья бразды, альбо части* (Туптало, 56); *Зъ первой пресвятаго*

*житія Богородичина бразды поступимо до другой* (Туптало, 62); *От Вифлеема починається третя бразда...* (Туптало, 65) і т. д.

Однак членування тексту за допомогою числівників у більшості випадків не пов'язано безпосередньо з темою, і вони слугують насамперед для вираження послідовності викладу думки. Цей спосіб переважає у проповідях: *Першаа речь великаа, которую учинил(ь) бг̃ь преч(с)той двѣ̃ ... Другаа великаа реч ...* (Галят., Ключ, 122–127); *Першій Доводъ у стагw Св(н)листы Іwанна... Другій дово(д) у сто(г) Ап(с)ла Павла ... Третій дово(д) ...* (Рад., Огородок, ерг–еѣд). Мовним сигналом виокремлення логічного сегмента могли слугувати прислівники, здебільшого відчислівникового походження: **Напередъ**, *посѣщає(т) ХС Спстель ... в шпиталѣ болящихъ ... Повторе*, *посѣщаєть болящихъ и для того ... Потрете*, *посѣщаєть и для того, абы ...* (Рад., Вінець, лд зв.)

Коли перелік фактів, подій чи аргументів не мав чітко визначеної кількості, то, акцентуючи на останньому з них, автор, зазвичай, уживав прикметник *остатний*, який додавав до порядкового числівника, або прислівник *наостаток*, проте цей спосіб проповідники використовували не завжди: *Осмаа, ѿстатнаа речь великаа, которую учинилъ бг̃ь прч(с)той двѣ̃, же си воскресилъ з(ь) мртвыхъ* (Галят., Ключ, 128); *Четвертаа ѿстат(ь)наа причина есть, для которой злыи люде на свѣтѣ добрыхъ ненавидать, бо добрыи люде злымъ правду мовать* (Галят., Ключ, 132). **На остаток** *то певний знакъ правдивой любви Божой...* (Туптало, 9).

Засобом логічного членування був **повтор**. Упродовж текстового розгортання повторювались ключові лексеми, що входили до формулювання теми проповіді. Наприклад, оголошуючи тему, проповідник повідомляє, що в казанні йтиметься про назви гріхів, кожна з яких розкриває їх суть: *Покажу я в(ь) нынѣшней мовѣ моей имена, которыми са грѣхи называютъ* (Галят., Ключ, 98). Текст основної частини поділено на сегменти, які виокремлено за допомогою повтору дієслова *называтиса*: **Называются** *грѣхи сущем и бервеном ... Называются грѣхи поворозами ... Называются грѣхи ранами ...*

*Называются грѣхи болотом ...* (Галят., Ключ, 98–102). Або в іншій проповіді: формулювання теми містить лексему **знак**: *Объцую теды показати **знаки**, з(ь) которых(ь) зрозумѣти можемо, же не много людей будетъ в(ь) нѣѣ ...* (Галят., Ключ, 135). Автор повторює її в тексті на початку кожного абзацу, в якому розкриває нову думку: *Есть **знакъ**, же не много людей будетъ в(ь) нѣѣ, потопъ, по(д) часъ которогѡ всѣ люде въ водахъ потонули, тылко ѡсмь дшѣ в(ь) корабли волными zostали ѡ(т) смерти ... Есть **знакъ** ... Содома ...* (Галят., Ключ, 135–138). Отже, зазвичай у тексті повторювалося слово, заявлене у формулюванні теми.

Мовним сигналом початку розгортання наступної думки, яка слугувала розкриттю теми, є конструкції з імперативними формами дієслів, ужитих у прямому та переносному значенні, що реалізували семантику привернення уваги: *Тут же **уважте** что са стало* (Рад., Огородок,  $\check{\Psi}\mathbf{B}$ ); *Тут же **уважмо** ...* (Туптало, 3). Цю ж функцію виконували дієслова зі значенням «слухати» і «дивитися»: *Тут же **слухайте**, якои здрады оужи(л) Хр(с)тіанин хитрій?* (Рад., Огородок,  $\check{\Psi}\mathbf{r}$ ); ***Присмотрѣмоса** далѣй ... ѡбачивши кто будет такъ каменного ср(д)ца жебы не заплакал* (Рад., Огородок,  $\check{\chi}\mathbf{oa}$ ).

Проповіді А. Радивиловського вирізняє вживання у переносному значенні дієслова *пѣти* в наказовому способі, часто у сполученні з прислівником, що акцентує про початок нової думки: ***Пойдѣмо** до оуважена моци Бж(и)ей* (Рад., Огородок,  $\check{\Psi}\mathbf{oa}$ ); ***Пойдѣмо** далѣй, выславуочи той мысле(н)ый вѣнец Хвѣ Варвару Стую* (Рад., Огородок,  $\check{\chi}\mathbf{oa}$ ); ***Пойдѣмо** далѣй до оуважена* (Рад., Огородок,  $\check{\Psi}$ ); ***Пойдѣмо** далѣй, до выражена власности облака, на приклад гды облакъ в дож(д)са оборочаетъ ...* (Рад., Огородок,  $\check{\Psi}\mathbf{ns}$ ); ***Пойдѣмо** далѣй* (Рад., Огородок,  $\check{\Psi}\mathbf{ns}$ ).

Ще одним мовним засобом переходу до розкриття наступної мікротеми, задекларованої у вступі, є словосполучення з предикатом мовлення та часткою **(є)ще**, яка вказує на черговість думки: ***Еще** треба мовити ѡ звѣратах нечистых*



*которыми с грѣшныи люде называють* (Галят., Ключ, 100); *Еще и то певный знакъ правдивой любви Божой...* (Туптало, 7).

Отже, для посилення ефективності сприйняття змісту гомілійного твору його текст поділяли на логічні сегменти. Досліджуваний матеріал засвідчує наявність сформованого репертуару різноманітних засобів, що слугували мовними сигналами виокремлення текстових відрізків, об'єднаних за змістом чи мікротемою.

**Діалог як засіб побудови проповіді.** Характерною рисою організації тексту проповіді є діалогічний спосіб викладу матеріалу. Насиченість внутрішньої структури проповіді діалогами дослідники кваліфікують як важливу комунікаційну стратегією, спрямовану на досягнення постійного контакту зі слухачами, особливо психічного: діалог дає змогу приховати вищу позицію проповідника стосовно адресатів, створити ефект двосторонньої комунікації. Діалог також стимулює увагу, впливаючи на інтенсифікацію переконувального впливу промови [Візіор 2006, 46, 54].

Діалог як спосіб текстопобудови був властивий багатьом жанрам давнього письменства. Так, вивчаючи структуру староукраїнського наукового тексту, М. Пешак констатує, що стародавню первинну і вторинну наукову літературу різнить від сучасної діалогічний спосіб викладу, де діалог був формою логічного доведення суджень [Пешак 1994, 208]. Діалогічний спосіб викладу наукового матеріалу застосовано у «Граматичі» Л. Зизанія, що, на думку В. Німчука, зумовлено задумом видати її як шкільний підручник [Німчук 1985, 72], частково присутній у «Граматичі» М. Смотрицького [Наєнко 2011, 11], діалогічна форма текстопобудови характеризує катехизиси, що забезпечувало уточнення основних догматів віри, більш доступне їх пояснення [Ніка 2009, 175]. Діалог став основним засобом творення полемічного тексту, форма діалогу була ефективним способом переконання у вірі. О. Ніка розглядає полемічні тексти другої половини XVI – першої половини XVII ст. як віддзеркалення діалогічності [Ніка 2009, 157–188] і зазначає, що «теологічний діалог православного з латинником став актуалізованою формою доведення

конфесійних акцентів у період церковно-унійних обговорень, узагальненою відповіддю православних у спростуванні найпоширеніших аргументів опонентів» [Ніка 2009, 277]. І. Ісіченко наголошує, що декламаційна або діалогічна форма поетичного тексту була однією з ознак домінування нового барокового стилю [Ісіченко 2010, 28]. М. Кашуба, проаналізувавши філософські курси викладачів Київської академії, дійшла висновку, що їхня форма діалогу зі слухачем є прикметно бароковою [Кашуба 2004, 213]. Отже, в період бароко діалог стає однією з визначальних рис формальної побудови творів різного призначення: і наукових, і полемічних, і богословських.

Активно використовували діалог як засіб побудови тексту і проповідники. Аналізуючи Учительні євангелія, Г. Чуба акцентує увагу на тому, що їхньою головною структурно-стилістичною рисою, яка сприяла зближенню адресата з мовцем, є діалогічний характер тексту. Дослідниця слушно зауважує, що діалог як прототип побутової розмови був найближчою до мовного досвіду простого слухача формою комунікативної ситуації. Діалогічна форма організації тексту створювала враження безпосереднього контакту проповідника зі слухачами, водночас залишалася підпорядкована монологові автора – головній організаційній структурі тексту [Чуба 2003, 144].

Названа особливість побудови традиційної проповіді знаходить практичне втілення і в досліджуваних проповідях нового типу. Діалогічна форма викладу особливо вирізняє проповіді А. Радивиловського [Марковский 1894, 67].

Умовні репліки діалогу мали форму запитань і відповідей. Формулювання запитань давало проповідникові змогу активізувати мисленеву діяльність слухачів, створювати атмосферу інтелектуальної та емоційної співтворчості з ними у процесі пошуку правильної відповіді. Питальні речення оформлювалися граматичними засобами в поєднанні з інтонацією. Одним з основних граматичних засобів оформлення речень були питальні займенники і частки, більшість з яких функціонує досі в українській мові:

*что бы: Что бы того были за причини?* (Рад., Вінець, *Їд* зв.);

*что ж:* *Что ж такий за оwoць? Живот вѣчный* (Рад., Огородок, **ѣмс**);  
*Что(ж) за таємница?* (Рад., Огородок, **ѡѡ** зв.);

*що:* *Що того за причина?* (Туптало, 3); *Що ж то есть целомудрыє?*  
(Туптало, 22);

*хто:* *А хто жь священником въ той церкви?* (Туптало, 22);

*для чого:* *Для чого бы за(с) на нас Бгъ напушал хоробы албо якїи иншіи оутрапена?* (Рад., Вінець, **ае**); *Дла чого жь и на него, яко на иншихъ допустилъ голод?* (Рад., Огородок, **сѣи**);

*яко ж:* *Якожь маєшь хр(с)тіа(н)скій члѣче в тыхъ различныхъ цнотахъ наслѣдовати Ха?* (Рад., Вінець, **рѣе**);

*чи:* *Тут же уважмо, Слухачу, чи не по(т)рафилъ той му(д)рець? Певне потрафил* (Рад., Вінець, **рзѣ**).

Виразниками питання були також лексичні засоби, серед яких першорядна роль належала дієсловам зі значенням «питати». Значна частина діалогів ставала засобом тлумачення Святого Письма, а також слугувала реалізації моралізаторсько-повчального змісту проповіді, а тому часто запитання, поставлені проповідником, мали попереджувальний характер. Вони ніби не адресувалися конкретному слухачеві, проте кожного змушували задуматися, чи знає він на нього відповідь: *Можеть тутъ кто запытаты, Чи может члѣкъ без особливого просвѣщенїа Бзскогo прїйти до Вѣры правдивой?* (Рад., Огородок, **ѣзг**); *Можеть тутъ кто задати [питання] На тоє о(т)повѣдаю такъ* (Рад., Огородок, **ѣзг**); *Можеть кто запытаты: Чи всѣхъ же Хс въ Вскр(с)ніе свое з пекла выбавиль? Не всѣхъ* (Рад., Огородок, **г**).

Безпосередня адресація слухачам досягала уживанням дієслова-присудка в 1-ій особі однини зі значенням «питати» з додатком – особовим займенником у знахідному відмінку, який позначав адресата: *Питаю васъ, слухачу? Чи ли не мѣли бысте того члѣка за шаленогo? ... Чи ли не приписали бысте єму глупства?* (Рад., Огородок, **аѣкв**); дієсловом-присудком 2-ої особи множини наказового способу: *Повѣжете мнѣ? Что за причина же в тѣлѣ не низко при землѣ маєм*

*насажденные ω(т) Бга оуши, але високо вгорѣ ку нбу?* (Рад., Огородок, сїд зв.); дієсловом-присудком у 1-ій особі множини наказового способу. Уживання цієї форми створювало ефект формулювання питання самим слухачем: *Обернѣмь свой азыкѣ до розныхъ сторонѣ посполства а запитаймо? Что єсть милшого? Что є(ст) вдачнѣйшого? Что єст позитечнѣйшого на свѣтѣ?* (Рад., Огородок, **аркс**).

Питальні речення діалогів можуть бути вираженими риторичними питаннями, які Ш. Баллі кваліфікує не як питання, а як непрямий експресивний засіб, побудований на виразності голосу [Балли 1955, 38]. Характерним для діалогів барокової проповіді є ампліфікація риторичних запитань, що посилювала пафосність промови: *Что жѣ над любовь лѣпшого? Что безпечнѣйшого? Что мощнѣйшого? Бог в немѣ, и что(ж) над любовь вдачнѣйшого?* (Рад., Огородок, **арк**). Каскад запитань і відповідей, які висвітлюють подію під різним кутом, спрямовано на те, щоб слухачі самі прийшли до повчального висновку: *А что жѣ то справило? Прагнена Владѣніа. А что ж до того было поводом? Прагнена Владѣніа. Якоже са имѣ братоубійство нагородило? Так...* (Рад., Огородок, **сб – сбa**). Зазвичай одразу після питання проповідник давав на нього відповідь, не вдаючись до спеціальних мовних засобів її виокремлення. Проте іноді сигналізатором відповіді ставало дієслово *отповѣдати*. Засобом посилення переконання у правильності віднайдені відповіді слугувало покликання на Святе Письмо, оформлене як думка самого автора: *Что є(ст) вдачнѣйшого? Что єст позитечнѣйшого на свѣтѣ? Подобно з ѡалмистою ω(т)повѣдать: згода* (Рад., Огородок, **аркс**); *а ω(т)куль бы то походило? ω(т)повѣдаю з Еклезіастесомѣ...* (Рад., Гізель, 13).

Опрацьований матеріал демонструє розмаїття змістового наповнення діалогів. У барокових проповідях присутні діалоги полемічного змісту. Але на відміну від полемічної літератури, полемічний діалог у проповіді є одним із різновидів усього комплексу діалогічних текстів, умонтованих у структуру казання. Полемічні діалоги в проповідях мають інший характер перебігу, вони не завжди завершуються вирішенням певної проблеми, а швидше тільки

окреслюють її, акцентують на ній. Яскраві приклади полемічних діалогів знаходимо у проповіді Петра Могили «Кр(с)ть Хр(с)та Сп(с)тела и кожного ч̄лка». У першій її частині автор тлумачить значення символу хреста в християнстві й обґрунтовує потребу християнам класти на себе знак хреста. Однак опоненти не визнавали святості символу і не вважали за необхідне осіняти себе ним. Автор наводить можливі закиди опонентів, а потім спростовує їх, опираючись на численні докази, віднайдені ним у Старому і Новому Заповітах. Проповідник виражає різко негативне ставлення до уявних супротивників, називаючи їх у словах автора перед репліками діалогу та в звертаннях у репліках-відповідях зниженими і навіть образливими словами: *невстидливий, невдячний, апостата, єретик, враг, неприятель, крестоненавидець, ядовитий, ящорчий народ*. Репліки діалогу оформлено як пряму мову. Автор також диференціює мовлення опонентів, позначаючи його словосполученням не *замолчит одозватися*; свої ж відповіді позначає лексичними маркерами – *отповѣм, отповѣдаю: Не замолчить на то озватися неvistидливий єретикъ: нашто мовячи, потребный есть то(т) знакъ на себе класти... Отповѣмь ти, О враже Кр̄ста Х̄ва : ижъ не толко...; Не замолчить и тут одозватися тыми словы неприятель Кр̄ста Х̄ва ... мовячи: азали не маеть Црквь до роспамятаня добродѣйствъ Панскихъ ... Отповѣдаю ти, о неvстедливий Крестоненавидче: взаем питаючи тебе: Чему людъ Йїлский и оныи старозаконныи... Але невдачный Апостата ....на тоса Богоборне ш(т)зоветь ... ш(т)повѣдаю ти, ядовытый ящорчий народе, ...по(д) плащиком Хрїстїанского назвиська (Мог., Хрест, 275–278).*

Автори проповідей використовували діалогічну форму для переказування біблійних та інших подій, що робило їх наочними: *Спытано разъ святую мученицу Серафиму: Где церков Бога твого ... отповѣдала святая ... Рекль тирань: то аще чистота отъ тебе отъята будеть ... отказала мученица...* (Туптало, 23). У наведеному фрагменті спостерігаємо добір автором синонімів на позначення реплік діалогу: *спитано – отповѣдала, рекль – отказала:*

*Мовить теды в себе Богъ: лихїи то людїе, окажусь я им грозно, нехай мене знають, не потерплю того* (Туптало, 4).

Переказуючи за допомогою діалогу прецедентний сюжет, проповідник ставав творцем уже власного художнього тексту. Так, А. Радивилівський переповідає епізод, де йшлося про скинення Богом з неба Люцифера за пихатість: *Там Серафимове, Херувимове мовачи: Люцифере, твоє єсть смиратиса; а он на тоє что мовил? Не мое. ... Мовили иншіи нижшіи хоры: Люцифере, твоє єсть подъ старшимъ быти, а не старшинствовати. А онъ на тоє что? не мое? ... мовили еще до него: Люцифере, ты прагнешь гѡдности барзо высокої, что єсть не твоего ... а онъ на тоє что? славы своєа иному не дамъ* (Рад., Огородок, **сѡв**). Деталізація переданої розмови Люцифера з ангелами створювала ефект присутності проповідника при тому, як вона відбувалася, що посилювало переконливість повчального прикладу.

У структуру монологічного тексту автори включали власні діалоги з уявними персонами. Так, наприклад А. Радивилівський спрямовує ряд питань до Христа: *Хр(с)те спсїтелю, чились для єдны(х) Учнїкоѡвъ своих зступилъ з Нѡа на землю? чились для нихъ єдиныхъ выплоти(л)са з Пребл̄(с)ве(н)нои Дѡы Мрїи? чили(с) для єдины(х) на сем свѣтѣ рѡзныє понеслѣ оутрапена? Чили для нихъ єдиныхъ см̄рть Кр(с)тнюю по(д)налесь?* (Рад., Вінець, **оѣ зв.**). Риторичні питання такого типу на матеріалі сучасної української мови М. Баган кваліфікує як такі, що співвідносяться із загальнозаперечними судженнями, які спростовують певну дію, стан чи відношення [Баган 2012, 188].

Елементи діалогу були одним із засобів уведення в текст проповіді цитати, що, на нашу думку, дозволяло популяризувати текст, внести в нього живий струмінь розмови, полегшити слухачам сприйняття цитованого матеріалу. Імітуючи бесіду з автором цитати, проповідник коментував її, ділився власними думками зі слухачами, які разом із проповідником ставали співучасниками творення проповіді: *слушайте Соломона, который вы(х)валаючи премудрость такъ ѡ ней вырекль: все злато всложенїи тоа пѣсокъ єсть меншїй, и яко каль мнитса преней сребро ... Что(ж) мовишь Салїомоне? Злато, сребро здоби(т)*

*скипетри императорские ... а ты ровняеш до пѣску, до калу?* (Рад., Гізель, 12). Іноді подібні розмірковування виливалися у відносно великі за обсягом фрагменти, як це спостерігаємо у Д. Туптала. В одному з казань він цитує Євангеліє від Луки: *Мовит Лука святыѣ, яко приближиси [Христос] видѣвъ градъ, плакаси* (Туптало, 88). Навівши цитату зі Святого Письма, проповідник розмірковує над її змістом, висловлює шляхом запитань різні погляди на причину Христових сліз. Звертаючись до євангеліста Луки ніби до присутнього, проповідник разом зі слухачами знаходить правильну відповідь: *Я не иму вѣры, пытаю Луки святаго: святыѣ евангелисто, хочесь ты и не былъ на той час при Господѣ, бось уже по вознесеніи его присталь до апостоловъ еднакъ же отъ самовидцовъ слова добре моглесь о томъ слышати, чого то Господь, наш вѣѣжаючи до Іерусалима, плакаль? Скажи нам. Лука святыѣ отсылаеть до евангельской своей книги, и в той пишет такъ...* (Туптало, 88). Без сумніву, що такий спосіб цитування міг бути застосованим тільки в художньому творі і вирізняв специфіку цитування в гомілійних творах від тогочасних наукових.

У проповіді Д. Туптала зафіксовано оригінальний спосіб використання діалогу як способу цитування Святого Письма. На основі старозавітного сюжету проповідник сконструював діалог між Господом та Авраамом, репліки якого є цитатами. Діалог супроводжує майстерний опис задушевної атмосфери, за якої він відбувався, – і що є вже художнім вимислом автора: *Вдался раз Господь Богъ въ подуфалую розмову со слугою своимъ вѣрнимъ Авраамомъ, бесѣдуеть съ нимъ лагоднѣ, якъ бы съ своимъ приятелем, не таячи предъ нимъ своихъ Божескихъ секретъ: не потаю отъ Аврама, раба моего, еже азъ творю, глаголетъ Господь. Осмѣлився теж и Авраамъ, безпечне размовляеть з Богомъ, допытуется таемницъ: не погубиш ли праведного съ нечестивими?..* (Туптало, 15 – 16). Відомо, що діалогічний спосіб переказування подій зі Святого Письма був уже апробований письменниками Київської Русі. Особливою майстерністю в побудові діалогів, за спостереженнями І. Єрьоміна, позначені промови Кирила Туровського. Дослідник вважав, що специфіка його проповідей полягала в різкому послабленні наративного начала, євангельські епізоди часто

переказані автором за допомогою діалогів і монологів, і що дуже важливо – в таких діалогах Кирилові навіть удавалося передавати будову живої розмовної мови [Еремін 1962, 55, 58]. Твори киеворуських книжників, без сумніву, слугували за взірці й проповідникам досліджуваного періоду, що засвідчує питомі корені української барокової проповіді.

Отже, діалог є однією з прикметних рис мовної організації побудови проповідницького тексту, який за характером є монологічним і насправді не передбачає активної участі адресата в акті виголошення казання, що яскраво втілює барокову рису поєднання протилежностей.

Структура тексту проповіді містила діалоги різного адресатного спрямування і функціонального призначення: діалоги, спрямовані безпосередньо до слухачів, з метою активізації уваги чи залучення до спільного з'ясування поставленого питання; також діалоги, спрямовані до релігійних опонентів, діалог автора проповіді з уявними героями (біблійними персонажами), діалог як спосіб переказування біблійних подій, діалог як спосіб цитування. Вони сприяли як реалізації комунікативних цілей проповіді, так і слугували естетичній меті, забезпечуючи художній рівень проповідницького твору.

#### **2.4. Способи передачі чужого мовлення у проповідницькому творі**

Вагоме місце в побудові гомілійного твору належить цитуванню, що властиво і традиційним казанням, і проповідям нового типу. Проте барокова проповідь демонструє значне розширення джерел цитованого матеріалу: крім Святого Письма та отців церкви й богословів, автори досліджуваних текстів покликаються на різноманітну наукову літературу, вдаються до творів античних мислителів і митців. Мовознавці кваліфікують цитування як ознаку наукового тексту, вивчаючи його переважно на матеріалі сучасної української мови. Так, А. Коваль, описуючи структуру наукового тексту, зазначає, що важливим елементом композиції наукового тексту є система передачі чужої



мови. Один з найхарактерніших з них – це прийом цитації. Цитата найчастіше виступає як засіб посилення авторської думки. У вигляді окремого речення або кількох та оформлену відповідними пунктуаційними засобами, її виділяють в абзаці як «чужорідне тіло», що підкреслюють і змістом авторських слів, які її обрамляють [Коваль 1970, 54]. Як зазначає М. Пещак, покликання на попередників наявне в найдавніших наукових творах. Чуже виступає в них як розрізнені текстотворчі факти для підтвердження своїх ідей або заперечення чи уточнення інших [Пещак 1994, 65]. Г. Наєнко аналізує цитування у творах українських письменників XVII ст. відповідно до сучасної теорії інтертекстуальності і зауважує, що застосування сучасних теоретичних настанов та експериментальних прийомів до вивчення історичних текстів дає змогу по-новому інтерпретувати розвиток окремих маловивчених стилів літературної мови [Наєнко 2008, 33].

Українські проповідники широко використовували внутрішньотекстові покликання, вводячи їх до структури речення з чужим мовленням. У досліджуваних джерелах відбито розгалужену систему засобів виокремлення цитат, покликань та введення у текст чужого мовлення.

Цитування з використанням мовних та формальних засобів виокремлення засвідчено в одній із панегіричних присвят З. Копистенського. У першому випадку перед цитатою Копистенський дає вказівку на її джерело, а власне цитату відокремлює від слів автора за допомогою двокрапки, кінець цитати позначає графічно спеціальною позначкою – астериском, знаком у вигляді зірочки (\*), та повторним зазначенням джерела у вигляді маргіналії проти рядка, де завершилася цитата: *ω чомъ Хроніка Росскаа так в собѣ мае(т): на Велико(м) Кнаженіи сѣдши Великій Владімеръ Всеволодовичъ воеваль Оуракію ... на Великое княжаніе Россійское\**; покрайній запис – *\*потых хроника* (Коп., Присвята Свят.-Четв., 70). В іншому випадку після вказівки на джерело цитування астериском позначено початок цитати та повторно під астериском на полях подано назву цитованої праці з покликанням на розділ і главу книги: *Меховита Історикъ Польски(х) дѣевъ пише(т), \*Иж Кралеваа Ядвига читовала*

*Библию славенскую...*; по крайній запис – *\*Меховита Кни(г): д̃. Гл̃: ма̃.* (Коп., Присвята Свят.-Четв., 75).

Крім цитації, А. Коваль називає інші способи передачі чужої мови: переказ у вигляді непрямой мови з неоднаковим наближенням до тексту. Дослідниця зауважила, що при такому способі передачі чужої мови обов'язковим є покликання на джерело на початку переказу, а покликання в кінці засвідчують, що слова автора передавалися зі значним наближенням до тексту [Коваль 1970, 55]. Подібні до описаних А. Коваль способи передачі чужої мови застосовувалися й українськими інтелектуалами в XVII ст. У досліджуваних текстах засвідчено два типи покликань – авторизовані й неавторизовані.

В **авторизованому** покликанні проповідник зазначає ім'я автора, на якого він покликається (в цьому переліку імена відомих богословів, античних учених та митців): *Наказаніе, мовить Кассіанъ, удобъ сътвориае(т) добраго* (Коп., Казання, 118); *...поганове такъже по оумерлыхъ праздники своѣ новендаліа названьи, якъ Аесхінісь грецкій и Овідіусъ латі(н)скій поетѡве посвѣдчають* (Коп., Омілія, 160); *Оуважай (Сенека Мудрецъ мовить) якъ пе(н)кнаа есть речъ пре(д) смертю животь скончити* (Коп., Омілія, 168); *Чимъ же кто можетъ себѣ ѡмерзити панство? Питагорасъ филіософъ ѡ(т) тоє запытанный, рекль: еси правѣ завше пре(д) очима своима будемъ мѣти животь панныхъ* (Рад., Слово 5, 68).

До покликань на автора проповідники могли додавати ще й покликання на конкретний твір, який став джерелом переказуваної чи цитованої думки, часто зазначаючи номер глави чи розділу. Такі покликання здійснювалися різними способами:

1. Цитата чи її переказ становили окреме речення. Покликання на книгу та її автора не входило до його структури, а було винесено після нього і взято в дужки, напр.: *Бо яко вода огонь, такъ незмѣрное питіе вина мысль цѣломудренную угашаетъ (с̃. Василій у Антоніа. В пчельнику, ча(с): а̃. гл(в): ма̃)* (Рад., Слово 5, 67); *Пре(з) панство Троя славное и мощное мѣсто праве дивѣ свѣта збуренаа есть пре(з) грекѡвъ (Вири(л), в̃, енеи(д.))* (Рад., Слово 5, 67);

*Лакончикове* для омерзена панства малымъ дѣтемъ своимъ показовали слугъ паныхъ (*Плутархъ ѿ лако(н)чико(х)*) (Рад., Слово 5, 68).

2. Речення з цитатою починалося із вказівки на автора, а покликання на книгу здійснювалося в дужках після нього, напр.: *Бо мовить Сенека філіософъ: щасте з своих даровъ играетъ и что дало кому тое ѿ(т)муеть, а что ѿ(т)няло знову ѿ(т)даеть* (*Книга ẽ декламацій*) (Рад., Слово 2, 48); *Плато зась філіософъ до омерзена панства такую паницамъ даваль науку, абы гдыса упіють в зеркалѣ себе усмотровали, и такъ панство понехають на самых себѣ шпе(т)но(с) ѿного видячи* (*Лаерцій; кни(г): ґ*) (Рад., Слово 5, 68); *Плутарх зась князя выображенѣм божіим называет все справуючим* (*О науцѣ князей*) (Старушич, 255).

3. Покликання на автора та його книгу і пряма чи непряма цитация входили до структури одного речення, здебільшого складного, напр.: *Златоустъ святыи на то въ Маргаритѣ своемъ въ словѣ 1-мъ о непостижимемъ, тако глаголетъ...* (Туптало, 12).

Серед проповідей вирізняються такі, в яких цитування й аналіз цитованої літератури становить основу композиції. До них належить, наприклад, проповідь Іоаникія Галятовського «Казанье в(ъ) н(д)лю всѣх(ъ) стыхъ первую по сошествіи стаго дѣха». У ній автор порушує питання про необхідність ушановувати святих, канонізованих церквою. За змістом проповідь є оглядом відповідних місць Святого Письма та богословської літератури, автори якої торкалися цієї проблеми. І. Галятовський передає загальний висновок, що випливає з аналізованого ним джерела. Подаючи докладну паспортизацію на полях, у тексті він називає ім'я богослова, поєднуючи прийом переказування чужої думки з подальшим її цитуванням. І. Галятовський спонукає слухачів до уважного прочитання Біблійних книг та аналізує висловлювання, взяті з них, називаючи певний розділ чи главу: *У пр(о)рка Іезекіла в(ъ) главѣ чтырна(д)цатой написано...; И у пр(о)рка Варуха в(ъ) главѣ третей написано...; И в(ъ) книга(х) втори(х) Маккавейски(х) написано...; Читайте у ев(г)листа Луки главу шестна(д)цатую, найдете там слова Хвы...; Читайте в(ъ)*

соборном(ъ) посланіи Петрово(м) второ(м) главу первую, найдете та(м), же ап(с)ль Петръ по смерти своей ѡбѣцал(ъ)са за людей б̃гу м̃лити, мовачи: «Потщу же са всегда имѣти васъ по моему исходѣ, яже ѡ сихъ память творити»; Читайте в(ъ) Апокалипси главу патую... (Галят., Ключ, 62). Отже, цитування могло виконувати і композиційну роль, стаючи головним засобом організації тексту проповіді.

У разі **неавторизованого покликання** вказівка на конкретного автора була відсутня. На його позначення вживалися узагальнені назви *автор*, *мудрець*, *тлумач*, часто у складі словосполучень: *Шлахецтво наше есть повторе мощными быти в Православною ѡ(т)ч(с)кою вѣрѣ: мови(т) еде(н) ѡ(т) М(д)рцев* (Коп., Казання, 118); *Претожь теды з тыхъ свѣдоцтвъ и rozmaитыхъ эффектѡвъ ... якъ в многи(х) поважныхъ Авторѡвъ прикладахъ читаемо* (Мог., Хрест, 276); *Поневаж самыя Библийныи тлумачи свѣдчат, ижь тотъ ли(ст), хочъ по Жидовску былъ писанный, еднакъ нигдеса по Жидовску не найдет* (Мог., Хрест, 279), або агентиви, що позначали особу за діяльністю в конкретній науковій галузі (*історик*, *теолог*, *фізик*, *натураліст* та ін.), напр.: *З великои вѣры ку пришлои таемници Кр(с)та жезлу са Іосифовому поклониль, яко з нѣкоторыхъ Історикѡв знатиса дае(т)* (Мог., Хрест, 279); *Пишут натуралистове о горѣ Олимпу, иж высокостю своею целует всѣ иншіе горы* (Старушич, 255); *Старые Теолюгове дшу набо(ж)ную циркулем выразили* (Рад., Могила, 9); *Гдыжь конецъ каждой речи, якъ Фвсікове пишуть, першимъ есть в оуваже(н)ю, хотъ послѣднимъ в выкона(н)ю* (Коп., Омлія, 168).

До неавторизованих відносимо також покликання на послідовників певного вчення, назви яких виражено множинними формами іменників поміна *personalia*: *Ан(ъ)тропоморфитове мовили...*; *Монотелѣтѡве мовили...*; *Донатистове казали...*; *Убиквѣтарьи мова(т)...*; *Присцилланистове моват...*; *Лютеранѣ мовать...*; *Єван(ъ)гелики мовать...* (Галят., Ключ, 81–82). П. Могила образно називає прибічників Кальвінізму *кальвінські діти*: *Воля члѣа на доброе албо на злое склонатиса мусить (яко Калвинскій дѣти учать)...* (Мог., Хрест, 281).

Аналізуючи способи поєднання свого і чужого фрагментів тексту в давніх літописах, М. Пещак констатує, що чужі і свої фрагменти тексту відмежовані спеціальними лексико-граматичними засобами, виявом чого було завершення авторського тексту перед прямою мовою дієсловами говоріння, серед яких найчастотніше виступає лексична одиниця *рече*, рідшим, але високочастотним, є *глаголати* [Пещак 1994, 66]. Досліджувані барокові проповіді демонструють значне розширення репертуару лексичних одиниць, що слугують мовними сигналами введення чужого мовлення.

Найуживанішими у функції сигналізаторів уведення чужих слів у текст проповіді залишаються дієслова мовлення *мовити*, *ректи*, *казати*, *глаголити*, однак частота їхнього вживання неоднакова. Церковнослов'янським *глаголити* трапляється зрідка: *Златоустъ святыи ... тако глаголетъ* (Туптало, 12). Нечасто засвідчено лексему *казати*: *Але кажетъ намъ Хс̃ ω нбо старатиса* (Галят., Ключ, 70); *Кажетъ Хс̃ в Єv(г)ліи ннѣшнемъ, абы око наше было просто* (Рад., Вінець, р̃єє зв.); активніше вживають дієслово *ректи* в різних формах: *Рекль негды(с) Алеџандеръ великій, ижъ едно нбо не можетъ понати двоухъ слнць* (Рад., Вінець, р̃ѣ); *... яко Кириль стый рекши ... яко Златоустый стый рекши* (Рад., Огородок, е̃џг).

Найчастіше автори барокових казань удаються до дієслова *мовити*, що властиво і діловим текстам для оформлення прямої мови [Торчинська 2012, 182]. Саме воно є основним виразником мовного сигналу введення чужих слів у проповідь. Ця лексема засвідчена у проповідях різних авторів:

**З. Копистенського:** *Гдыжъ до тыхъ Ап(с)ль Петръ мовить: вы есте рожай выбраный* (Коп., Казання, 111); *якъ Двѣдъ мови(т): Кто ест члкъ иже поживетъ и не оузрит смерти* (Коп., Казання, 113); *яко Екклесіастъ мовить: Ср(д)це прм(д)рыхъ в дому сѣтованіа ...* (Коп., Казання, 114). Спостерігаємо випадки, коли дієслово *мовити* поєднується не тільки з назвою особи, а й з назвами книг: *снѣ егω Юсифъ плакаль, што выражаючи Історіа мови(т)* (Коп., Казання, 113); *акъ Письмо мовить* (Коп., Казання, 114); *плакали всѣ люде се(д)мъ дній, якъ мовить Писмо* (Коп., Казання, 115);

**П. Могили:** *Яко єдинь з стародавнихъ оучителей мовить, Чогоса боать дѣволи! кого трепещуть!* (Мог., Хрест, 275); *Яко мовить Августинь. Двои суть людей товариства ...* (Мог., Хрест, 281);

І. Галятовського: *мовить Хс̃: «Возрѣте на птицы нб(с)ныя»* (Галят., Ключ, 70); *Такъ мовить Соломонъ в приповѣстяхъ: «Пленицами же грѣхѡвъ своихъ кож(д)о з(ь)стазується»* (Галят., Ключ, 99); ... *ѡ которомъ ап(с)ль Павелъ мовит(ь): «Бг̃ъ нашъ огонь подаай естъ»* (Галят., Ключ, 125);

**А. Радивиловського:** ... *поневаж мовить самъ Хс̃: Не можете Бгу работати и мамонѣ* (Рад., Вінець, рѣє зв.); *Такъ мови(т) Євглїє ннѣшнее* (Рад., Вінець, рѣє зв.);

**Д. Туптала:** *Святый Исидоръ ... мовить* (Туптало, 24); *мовить Апостоль: тыхъ только Господь знаетъ, которыє его суть* (Туптало, 47); *Село естъ мїръ, – Евангелїє мовить* (Туптало, 55). У проповіді Д. Туптала засвідчено одиничний випадок уживання дієслова *мовитися*: *О томъ то мовится: азъ рѣхъ бози есте, и сынове Вышняго вси* (Туптало, 33).

Г. Наєнко у творах І. Галятовського виявила дієприкметник *мовячий*, який виступає в однотипних конструкціях з прийменником *ведлугъ* [Наєнко 2009, 122]. Трапляється цей зворот і в досліджуваних проповідях: *ведлугъ Ап(с)ла мовачого: Ихъже пре(д)оувѣдѣ, сихъ и предъ оустави* (Мог., Хрест, 281); ... *ведлуг(ь) стого Іѡа(н)на Бг̃ослова мовачого: «Воцрѣт(ь)са въ вѣки вѣко(м)»* (Галят., Ключ, 70). Однак зауважимо, що конструкції з прийменником *ведлугъ* можуть не містити дієприкметника *мовячий*. Прийменник виступає при імені автора або апелятива на його позначення чи іншої лексеми: ... *ведлугъ ап(с)тла Павла: «Давай себе избавленіє за всѣхъ»* (Галят., Ключ, 65); ... *ведлугъ ѡвыхъ словъ Аристотела Филіозофа* (Рад., Огородок, ар̃ка). Окрім прийменника *ведлуг*, засвідчено ще прийменник *по* з назвою автора в конструкції без дієслова мовлення: *познавається Бог вѣрою по апостолу* (Туптало, 7).

Дієслово *мовити* може виступати й у формі дієприслівника – *мовячи*, який у проповідях, як і в наукових творах цього періоду [Наєнко 2009, 122], супроводжує інші дієслова на позначення процесів інтелектуальної діяльності

(викладати, писати тощо): *Яко царствующій пророк на арфѣ своѣй выбиваеш ... мовячи: «Вся покориль еси под нозѣ его, овца и волы, и вся рыбы морскія, и вси птицы небесныя»* (Старушич, 254); *Моисей иначе тоє зданье розвязует, въ Левитику, мовячи: «Найблагословеннѣйшій тот дом ест, который бога слушает»* (Старушич, 259); ... *сам Хс̃ викладает мовачи* (Рад., Огородок, €̃г).

Ряд лексичних одиниць, які слугують мовними сигналами введення в текст проповіді чужої думки, спостерігаємо в А. Радивиловського. Він удається до тих же мовних засобів, що й інші проповідники, активно вживаючи дієслова мовлення, однак його проповіді засвідчують значно ширший репертуар лексичних одиниць. Роль сигналізаторів виконують лексеми на позначення процесів інтелектуальної і мисленнєвої діяльності та близьких до них за значенням (*доводити, твердити, научати, показувати, виразити, аргументувати*): ... *были Геретики такіі яко то Пелагей, Виталій и иншихъ немало, которіи твердили, же члвкъ ...* (Рад., Огородок, €̃г); *Учителіе ст̃ии ... доводятъ и ясно показуютъ, же жадною мѣрою ...* (Рад., Огородок, €̃г); ... *что значне выразиль Златоустый ст̃ый* (Рад., Огородок, €̃с); *откуль ст̃ый Августин(н) та(к) аргументуетъ* (Рад., Огородок, €̃д).

Активно у цій функції виступає дієслово *научаетъ*, воно здебільшого є засобом апелювання до богословів: *Научаетъ того с̃. Василій Великий...*; *научаетъ того Григорій Ніссенскій...*; *научаетъ того Іоань Дамаскинъ* (Галят., Ключ, 62). Рідше засвідчено інші лексеми: *Осе жъ и учитель святой Іоанн Златоустъ...въ слове б о серафимах проказует...* (Туптало, 13); *Въ сей оказии приточу тутъ еден съ Писма Святаго дишкурсъ* (Туптало, 36).

Неодноразово засвідчено вживання двох дієслів, одне з яких – у формі дієприслівника: *пишучи мовить, обаснаючи мовит, виразил рекиши, викладает мовачи, написал мовячи: Тлумаче толкуючи вышь реченныи С̃(г)лскіе слова такъ мовать ...* (Рад., Вінець, р̃зі зв.); *Что выражаючи Амвросій ст̃ый такъ мовить* (Рад., Вінець, р̃кв зв.); *Квпріан ст̃ый ... пишучи до клиру и народу ... такъ мовить* (Коп., Омелія, 151); *Что обаснаючи Григорій ст̃ый такъ мовить*

(Рад., Огородок, **є̇н**); ... до Римла(н) пишучи такъ мовить (Рад., Огородок, **є̇д**); ... един з поетов вырази(л) рекши (Рад., Огородок, **а̇рка**); на що пишучи Златоусты святыи мовить (Туптало, 2).

Часто автори супроводжували цитовану думку оцінкою, здебільшого позитивною, виражаючи її прислівниками *добре, недармо*, полонізмом *пиенкне*: *Добре той же святыи Златоустъ мовить...* (Туптало, 21); *Недармо мовит святыи Златоустий...* (Туптало, 23); *Пиенкне то единъ з учителей уважаетъ...* (Туптало, 63); *Пиенкне Киприанъ святыи, стосуючи до словъ пророческихъ, мовить...* (Туптало, 115).

Проповіді Д. Туптала містять нетипові покликання, які можуть бути властивими тільки художнім текстам. Вони набувають характеру невимушеної розмови і поєднані із засобами адресації, спонукають адресатів задуматися над змістом цитованого матеріалу. Проповідник уживає лексичні одиниці *питаймо, радьмося, пойду по науку*, напр.: *Питаймо* святаго Иринея, въ той материи бесѣдуючого такъ... (Туптало, 63); *Але радьмося* святих учителей ... *быль мнѣ з книгами свийми предъ очима найславнѣйший церковный учитель святыи Иоанн Златоустъ* (Туптало, 11). Починаючи цитування, Д. Туптало може звертатися не тільки до слухачів, а й до автора цитати, як до присутнього: ... *Духа Святаго, яко прославляти маемъ, порадмося* святаго апостола Павла. *Святыи апостоле Павле, увѣдомъ нас, що, що теж мы естесми Духу Святому? отповѣдает апостоль...* (Туптало, 22); *Архіерею Божій, учителю церковный, а тлумачу Письма Святого поважный! Скажи* нам ... *А Златоуст святыи отказуеъ...* (Туптало, 51). Крім того, у Д. Туптала трапляються і мовні сигнали завершення цитування, що набувають характеру висновків. Наприклад, слова автора перед початком цитування: *Пойду на то по науку до великаго учителя церковнааго святаго Иоанна Златоустаго; той научаетъ такъ...* (Туптало, 5). Після завершення цитати проповідник звертається до її автора: *Дякуемо тебѣ, учителю святыи, за науку и уже знаем чему перваа заповѣдь – любовь* (Туптало, 5). Подібні зразки також можна розцінювати як елементи ідіостилю.



Представлений у цьому параграфі матеріал дає підстави зробити висновок про те, що проповідь була середовищем, у якому відбувалися пошук, відбір і шліфування елементів наукового стилю. Розмаїття способів передачі чужого мовлення, широкий репертуар лексичних одиниць, що виконували функцію мовних сигналів введення чужої мови та вираження авторської оцінки цитованого матеріалу, свідчить про активний розвиток засобів мовного оформлення наукового стилю. Водночас проповідницький твір демонструє взаємодію різностильових елементів у тексті проповіді. Цитуючи чуже мовлення, автори прагнули віднайти оригінальні, нетипові засоби його передачі, властиві художній мові.

## **2.5. Звертання у структурі барокової проповіді**

Звертання – яскраво індивідуалізоване явище синтаксичної будови української мови. У художньому тексті воно є одним із потужних засобів виразності. Стилістичні можливості звертань описано в академічному та навчальних курсах стилістики, працях, що торкаються проблем синтаксису сучасної української мови [Дудик 2005, 268–271; Пономарів 2000, 202–206; Слинко 1994, 407–415; СУЛМ 1973, 381–384]. Багато наукових розвідок присвячено специфіці звертань у фольклорних і художніх творах, способам його вираження [Єрмоленко 1999, 104, 107; Данилюк 2011; Кадомцева 1963; Плющ М. 1983; Шульжук 1969]. Менш дослідженою залишається специфіка звертань, засвідчених у писемних пам'ятках. На матеріалі житійної літератури давньоруського періоду розглянули звертання російські лінгвісти М. Михайлова та Л. Алексеєва і зауважили, що експресивна функція звертань у давньоруських текстах значно менше пов'язана з вираженням суб'єктивного ставлення мовця, ніж це можна спостерігати в художній літературі нового часу, бо давньоруський автор не шукав засобів індивідуалізації героя, не вишукував новизни і свіжості слова, він виражав «надособистісне» ставлення, і своє завдання вбачав у тому, щоб, користуючись готовими формулами,

якнайточніше наслідувати традицію. Уживаючи звертання, давньоруські книжники дотримувалися насамперед літературного етикету [Михайлова 1990, 83–84].

Серед праць, виконаних на історичному матеріалі і присвячених спеціально звертанню, вкажемо на статтю О. Старовойтової «Звертання як фактор стилістики у творах житійного жанру XIV–XVI ст.». Дослідниця констатує, що в пам'ятках житійного жанру більшість звертань є простими за структурою і не стають носіями експресивно-оцінних значень. Поширення структури звертання посилювало його смислове і стилістичне навантаження, але поява другого компонента зумовлена не так необхідністю називання особи, як потребою виокремити суттєву ознаку адресата. Саме експлікацією ознаки, на думку авторки статті, і виправдана поява додаткових компонентів звертання. У пам'ятках складними за структурою були переважно звертання до Бога, іноді вони набували вигляду тиради з переліком усіх достоїнств особи, до якої зверталися. Завдяки відкритим структурам, утвореним шляхом приєднання однорідних елементів, такі звертання могли змінювати свою величину і в різних комбінаціях і варіаціях повторюватись у текстах, створюючи традицію та етикетність. О. Старовойтова акцентує на тому, що ускладнення структури зумовлює зміну функції звертання в тексті: головною стає не комунікативна, а оцінна і стилістична [Старовойтова 1994, 62–66]. В. Франчук у статті «Звертання в літописному тексті» зазначає, що аналіз звертань як засобу оцінної характеристики в літописі викликає певні труднощі, зумовлені неоднорідністю тексту. Покликаючись на О. Творогова, В. Франчук стверджує, що в тексті літописів розрізняють мову документальну, ілюстративну та сюжетну. Ілюстративна мова – це загалом переказ подій. Сюжетна пряма мова вживається у літописних оповіданнях для відображення приватних розмов, внутрішнього мовлення персонажа як засіб його характеристики. Визначальними ознаками сюжетної мови є емоційність та психологічність. За структурою в літописах виявлено одиничні й розгорнуті звертання, які можуть виступати в супроводі оцінних та емоційно забарвлених лексем, що виражають

ставлення мовця до адресата [Франчук 2004, 40]. Зауваження про неоднорідність тексту стосується і досліджуваних нами гомілійних творів, які включають частини, що є іншим від власне проповіді матеріалом.

Принагідно функції звертань аналізували дослідниці Учительних Євангелій У. Добосевич та Г. Чуба. Вивчаючи стиль Учительних Євангелій, У. Добосевич зазначила, що в проповіді звертання виступає найефективнішим засобом зосередження і підтримання уваги, своєрідним індикатором, який визначає ступінь важливості сказаного [Добосевич 1997, 8]. І. Гуцуляк визначила структурно-семантичні особливості та функції риторичних звертань, вказала на тематичні різновиди адресатів звертань використаних українськими поетами доби Бароко. Автор зауважила, що в поезії інша комунікативна організація мовлення, порівняно з прозою, тому звертання в поезіях не встановлює зв'язку адресанта з адресатом, оскільки стосується уявних осіб, неживих предметів або абстрактних понять. Для української барокової поезії показовими були розгорнуті, нанизані звертання, які відображали необмежений ні простором, ні часом поетичний світ [Гуцуляк 2007, 104, 108].

Звертання, адресатами яких є слухачі, – необхідний структурний компонент публічної промови, в тому числі і проповіді, адже воно виконує комунікативну функцію, сприяє встановленню контакту між мовцем і слухацькою аудиторією. Саме звертаннями починається в більшості випадків виклад основного змісту проповіді, і не тільки барокової [Bizior 2006, 45].

Визначальною ознакою звертань у проповіді є те, що номінування адресатів звертання відбувається переважно за релігійною ознакою. Типовими для досліджуваних барокових проповідей є звертання, виражені словосполученнями, у яких один із компонентів або й обидва ідентифікували слухачів як православних християн. Поширене звертання складалося з іменника на позначення особи – *слухач*, *слышатель* або *християни* та прикметників *православный*, *правовірний*. Зауважимо, що найбільш уживаною була саме лексема *християне*, напр.: *Яснаа и явнаа реч є, православныйи Хрїстіане* (Мог., Хрест 273); *Показалемь то доводне любви вашей, Православныйи Хр(с)тіане, з*

*свѣдоцтвъ, велце поважныхъ и вѣры годныхъ* (Коп., Омелія, 158); *Слушная теды естъ речъ, Правовѣрныи Хрѣтіане, нам поминки, офѣри, мѣтвы... чинити* (Коп., Омелія, 170); *Двоакое суть добра наши на сем свѣтѣ, слухачу Православный* (Рад., Вінець, 163); *Православныи хр(с)тіане, теперь можемо зрозумѣти, же правдиваа естъ црков(ъ) наша, поневажъ она заховуеъ всѣ сакраменты, которыи постановилъ Хс̄* (Галят., Ключ, 109); *славлю его не лѣнивѣ, слышателіе православній* (Туптало, 10); *Два суть способы познаванья Бога, слухачу православный, вѣра и любовь* (Туптало, 2); *Выдален Богъ зъ секретовъ, зъ таинствъ, слухачу православный* (Туптало, 76). Такі ж звертання побутували і в інших жанрах тогочасної писемності. І. Чепіга зазначає, що уточнення ідеологічного характеру *православний* або *правовірний* стосовно читача майже постійно вживалися як у прозових, так і у віршових текстах [Чепіга 1988, 21; Чепіга 2003, 126]. Менш представлені звертання, у яких іменник *християни* поєднувався з прикметником, семантика якого реалізувала значення пошани: *Осщєнный о(т)ци и Братія, и в Хѣ възлюбленный Хр(с)тіане, зачиналемъ ... казанье* (Коп., Омелія, 148). Як варіанти у проповідях засвідчено непоширені звертання, в усіх випадках вони вживалися після насичення тексту двокомпонентними звертаннями: *Великий то и не ошатованный, хр(с)тіане, пожиток з тыхъ Памятей намъ походитъ* (Коп., Омелія, 168); *Любов, слухачу, ест то оныи два ланцюжки* (Рад., Огородок, арк).

Зрідка в досліджуваних проповідях трапляються звертання, виражені словосполученням, де жоден з компонентів не ідентифікує адресата за ознакою віри, а прикметник виражає тільки шанобливе ставлення, наприклад, у Дмитра Туптала: *Гость естемъ въ богоспасаемом семъ нашемъ градѣ, слышателю мой възлюблений* (Туптало, 43); *Давная небеснихъ духов на небѣ большая з Люциперомъ война обновилася на земли въ сторонѣ Гадаринской, слухачу презацній* (Туптало, 93). На стилістичну виразність звертань у традиційній проповіді звернула увагу й дослідниця Учительних Євангелій Г. Чуба і констатувала, що вони є вагомим засобом впливу на слухача та конкретизації проповіді. З-поміж звертань, засвідчених у текстах Учительних Євангелій, вона

виокремлює звертання з лексемою *брат* (уживається переважно у формі множини чи збірності), за допомогою яких українські проповідники намагалися створити атмосферу рівності, поваги, братерства та прихильності [Чуба 2000, 452; Чуба 2003, 146]. Такі звертання традиційно вживалися в писемних пам'ятках. За словами В. Франчук, звертання за допомогою лексеми *брат* у літописах також виражали ідею рівності [Франчук 2004, 42]. Стилiстично немаркованими і загальноприйнятими вони були у творах житійних жанрів [Старовойтова 1994, 62].

Звертання з лексичним компонентом *брат* широко представлені і в барокових проповідях, де вони виконували аналогічні функції, напр.: *Пытаю Васъ Братіє, что то в Гербѣ Могиланскомъ выражаєть пара шабє(л)* (Рад., Могила, 10). Виразальні можливості іменника *брат* у структурі звертання посилюють епітети, напр.: *Возлюблє(н)ніи мои Братіє, кгда быстє жадали абымъ вамъ пре(з) подобєнство выразылъ яко пришли Цркви Мона(с)тыри до до(с)коналости Благочестїа* (Рад., Могила, 3); *Не тылко на землѣ смерть свое окруєнство показуєть Братіє Возлюбленнаа, але яко вижу и на самомъ нбѣ Црк(в)но(м) ... моць роспростираєть* (Рад., Старушич, 30).

Р. Бізіор уважає, що номінація слухачів словом *браття* є традиційним для проповідницького твору засобом, що єднає усіх учасників, а також адресата з промовцем [Bizior 2006, 46]. Важливо й те, що звертання, виражені словом *брат* та похідними, які втрачають семантику «кровна спорідненість», властиві й народнорозмовній мові [Миرونюк 2005, 135–137].

Серед розмаїття барокових казань вирізняються своїм змістом п'ять «Слів до воїнів у час війни проти турків і татар» А. Радивиловського. Тональність цих проповідей піднесена, пафосна, вони пронизані високою ідеєю патріотизму; змістове наповнення проповідей актуалізує такі поняття, як мужність, звитяга, хоробрість, військова доблесть і честь. Висловлюючи пошану до військового лицарства, проповідник супроводжує звертання, виражені іменниками на позначення осіб *воини, воинови*, епітетами *презацный, отважныи*, напр.: *Єй презацный войнове? Если коли яко тепєрь мужайтєса и да крѣпитса ср(д)це*

*ваше* (Рад., Слово, 39); *Кгды бы васъ кто запыталъ презацнныи и ѿ(т)важнѣй войновѣ, ... з такую ѿ(т)вагою здорова своего выправуетеса на того неприятелиа Кр(с)та Хва* (Рад., Слово, 39); *В такомъ теды зломъ разѣ ѿ(т)чизны, презацнныє Гетманове, По(л)ко(в)никове, будте Помпеюшами, сами напередъ вшедши на поле марсовое* (Рад., Слово, 41).

Лексичним компонентом майже кожної звертальної конструкції в цих проповідях є слово *православний* або *християнський*. Як уже було зазначено, таке ідеологічне уточнення, зважаючи на релігійну полеміку, було чи не постійним елементом звертань у тогочасних творах. Однак у казаннях, адресатами яких були воїни, семантика означення *православний* / *християнський* ускладнюється і набуває характеру різкого протиставлення іновірцям за опозиційною лінією «свій – чужий (ворог)». Повтор ідеологеми *православний* упродовж розгортання промови утверджує безапеляційну істинність православної віри та посилює переконаність у справедливості війни проти нехристиян, виражає високу позитивну суспільну оцінку воїнам, які захищають православну вітчизну від невірних турків і татар, напр.: *Жадень Царь, жадень Гетмань му(д)рый ... не повинен въ множествѣ его дуфати тылко в самом Бзѣ, если хоцетъ на(д) неприятелиемъ триумфовати, слухачу православный* (Рад., Слово, 44, 50); *Бгъ з нбси помагае(т) ... тылко тымъ, которіи пре(д) потребою, и в потребѣ до Бга горячіе засылають млтвы, слухачу православный* (Рад., Слово, 51); *Выправуючиса на тую справе(д)ливую войну противъ неприятелиа Кр(с)та Хр(с)това зычите себѣ того, абысте его звѣтажили, Православное воинство* (Рад., Слово, 56).

Обов'язковий компонент кожної проповіді – це звернення до осіб християнського культу: Бога, Ісуса Христа, Богородиці, святих, що зумовлено не тільки специфікою проповіді як релігійного твору, а й підпорядковано писемній традиції та літературному етикету [Михайлова 1990, 84–86; Старовойтова 1994, 65]. І. Гуцуляк зазначає, що в барокових поезіях звертань до Ісуса Христа кількісно найбільше, на його позначення можуть виступати і символічні назви [Гуцуляк 2007, 106].

Здебільшого звертання до святих осіб містяться в кінці проповіді або її вступної частини, де проповідники просили благословити їх, щоб виголосити проповідь, а слухачів – зрозуміти її, просили загалом Божого заступництва в усьому. У зачинах і кінцівках проповіді такі звертання виконували і композиційну роль, на чому було акцентовано в попередніх підрозділах. Проте звертання, адресатами яких є Божі та святі особи, наявні й в інших частинах тексту, залежно від настанов автора. Вони позначені посиленою експресією, що досягнуто різними засобами: вживанням часток, присвійних займенників, нанизуванням звертань, виражених прямою номінацією та перифразами, напр.: *Ты ѿ Пана и Бже нашъ, которыйсь з самой щигълной доброты своеи и любви ку народови людскому бе(з) жадных заслугъ нашихъ з Нба зстѹпити и члвкомъ са стати зезволилъ* (Мог., Хрест, 289); *Спасителю мой, Исус Христе, животе, смерти незнаючій, пошли Параклита, истинного Духа пресвятого, от Отця исходячого, абы дня нынѣшнего мене в мовеню, и висоце презацных слухачов въ нетескливом слуханю, послковати рачил!* (Старушич, Казання, 253); *Поневаж ты естесь живыми и мертвыми ... владнучій Хѣ Бже нашъ, и тебѣ славу възсылаемъ з безначалнымъ ти Оцемъ* (Коп., Омілія, 171); *Тебе Хѣ Сп(с)глю мой прошу, помози всѣм намъ и в моемъ мовеню и в слуханю пре(д)стоащымъ, для славы имене твоего стгѿ* (Коп., Казання, 112); *Тріумфуй же небесний воеводо, святий архистратиже Михаиле...* (Туптало, 107). Звертання до Бога, виражені одним словом, трапляються рідше напр.: *Съ святыми покой, Христе, душу раба своего идеже нѣсть болезни ни печали, ни въздыханія, но жизнь безконечная* (Старушич, Казання, 271); *ѿ даруй же Бже тому ѿ(т)цу нашему ... ѿ(т) тебе Животь вѣчныи... принати* (Коп., Казання, 125).

Адресатами звертань могли бути уявні особи. Наприклад, П. Могила звертається у проповіді до опонентів – ворогів християнської православної віри, які найвірогідніше не були присутніми під час її виголошення, хоча могли бути читачами видрукованої проповіді. За допомогою звертань П. Могила висловив різко негативне ставлення до тих, хто заперечував основні догми православ'я,

не приймав поклоніння хресту. Вони позначені особливою експресією, казнодія не приховує свого зневажливого ставлення до іновірців, взиваючи до них *ω враже Кр(с)та Хв̃а* (Мог., Хрест, 275); *ω невстыдливый крестоненавидче* (Мог., Хрест, 277); *Ядовитый, ящорчий народе* (Мог., Хрест, 278). Зневажливе ставлення посилюється вживанням *о*, психологічну напруженість зміцнюють негативно оцінні епітети у структурі звертання.

Роль звертання часто виконує лексема *чоловік* «людина». Узагальнена семантика цього слова дає змогу проповіднику передати ідею рівності усіх людей перед Богом, спонукає до усвідомлення необхідності кожному жити згідно з його заповідями, напр.: *При мл(с)рдію, чл̃вче, заховай покору, не погоржай людми иншыми, не розумѣй ω собѣ мно҃го ... маючи покору, чл̃вче, мѣй послушенство, будь послушный; чл̃овѣче, будь спокойный, живи з(ѣ) людми иншыми в(ѣ) покою, в(ѣ) згодѣ, звады и войны не чини противъ людей иншихъ...* (Галят., Ключ, 189); *Влѣпи умъ свой человѣче, въ притомного тебе Бога* (Туптало, 50).

Адресатами звертань стають герої переказаних проповідником повчальних сюжетів, джерелом яких часто були старозавітні чи євангельські тексти. Але покликаючись на Святе Письмо, проповідник вдається не тільки до його цитування і тлумачення: автор висловлює свою оцінку подіям, розмірковує над учинками біблійних персонажів на основі уявного діалогу з ними. Звертання створюють ефект присутності біблійного персонажа серед слухачів, наближають події далекого минулого до сучасників, спонукають відшукати аналогії у власному житті, напр.: *Зачим(ѣ) дармо са фрасуєшь, богачу, же не маєшь где збожа своего ховати и мовиш: «Что сотворю, якω не имамъ где собрати плодωвъ моихъ!»; ... Але нерозумне поступиєшь, богачу, гды мовишь: «Разору житница моя и болша сожижду...». Нерозумне поступилєшь и ты, богачу, которому Хс̃ мовиль: «Иди продай имѣнїа своа и раздай нищымъ». Ти, почувши тыє слова, прискорбєнь былъ еси* (Галят., Ключ, 91–92). Схиляючи серця людей до милосердя, переконуючи їх дбати про духовні цінності, І. Галятовський коментує євангельську притчу про багатія і бідного Лазаря.



Звертання стають емоційним центром усього висловлювання: *Нерозумне поступовалесь и ты, богачу, который одѣалесь са в(ъ) порфиру и в(ъ) виссонь, веселаса на вса дни свѣтло, а Лазареви убогому одробинь падающих зъ столу твоего, не казалесь для поживен(ъ)а дати ... ѡ немилосердный богачу, теперь припоминаешь собѣ и каешьса, але южь невчась ... южь в(ъ) пеклѣ застаючи каеш(ъ)са, же на свѣтѣ живучи не хотѣлесь милосердіа убогим ѡсвѣдчати ... што(ж) теперь, немилосердный богачу, в(ъ) мукахъ пекельныхъ застаючи, южь и ты милосердіа потребуешь ... Жебы теды не пот(ъ)кало и нас тоє, що поткало тых богачѡвъ немилосердныхъ, будмо милосердныи на людей убогихъ...* (Галят., Ключ, 92). Подібні випадки знаходимо і в проповіді Д. Туптала, в якій автор звертається до Ісуса Христа як до присутнього і разом зі слухачами співпереживає за його страждання: *О Христе, спасителю наш! Ото Іюда уже близько зъ войскомъ, со оружіемъ и дреколми ...* (Туптало, 18).

Як специфічну для стереотипу мовленнєвої поведінки українців А. Корольова визначає форму звертань з апелятивом *панове* [Корольова 2009, 8]. Вона засвідчена і в проповідях, наприклад, у Д. Туптала, щоправда, з відтінком іронії. Автор звертається до уявних адресатів: *Панове фарисеи, а чи вас же болитъ тоє, же Хс вамъ благодѣтельствуеть, слѣпца ваша просвѣщаеть...? Молчатъ фарисеи* (Туптало, 52).

Роль звертань полягала і в тому, що вони слугували засобом формулювання головної ідеї, яка поставала після прослуханого повчального прикладу. Висновок, до якого підводив проповідник, утілювався в персоніфікований образ і ставав адресатом звертання, напр.: *О зыску! О пожытку з Памяти смерти!* (Коп., Омлія, 170). Особливо вирізняються такими звертаннями проповіді А. Радивиловського: *О несчастливая година! О оплаканий часе!* (Рад., Вінець, спд зв.); *О учинку, похвалы годный учинку! О звычаю, святобливый звычаю! Тут уважмо, братіє, а сами на себе з плачем нарѣкаймо, же, хрістіанами ся называючи, не маємо так хвалебнаго и святобливаго звычаю, якій на он час мѣл Птоломей Филадельф, цар египетскій* (Рад., Опов., 273).

Адресатами звертань стають уособлені абстрактні поняття, що відображають явища внутрішнього світу людини, напр.: *ω розуме твой без(ъ)розумный! ω шаленство твоє! ω запаматалость твоа! Члвче грѣшный, который шпетное болото грѣховное на дшѣ своей сповѣдо стою ωмывши, потым(ъ) зново до того са болота вертаешъ* (Галят., Ключ, 100); *О уме богомыслный, о сердце боголюбное, о сердце боголюбивое!* (Туптало, 48); *Загамуймося ж тутъ и стань непоступно цікавости людская, любячая тилько бадатися о Бозѣ* (Туптало, 12). За спостереженнями І. Гуцуляк, звертання до емоційного й інтелектуального світу людини властиві й бароковій поезії. Поети апелювали до жалю, смутку, болю, чим створювали високу психологічну напругу тексту, виражали власну схвильованість [Гуцуляк 2007, 108].

Прагненням застерегти слухачів від необачних учинків викликано номінацію уявних чи присутніх адресатів звертання лексемами з негативно оцінним компонентом у значенні, напр.: *О глупый! А чемѣжъса дивуете же Васъ Г(с)дь Бгъ не выслухаль, же вамъ не даль звѣта(з)ства* (Рад., Слово, 63); *... памятай, глупче, что чиниш* (Рад., Огородок, аркв); *Лицемѣре!* (Туптало, 50); *Глупче!* (Туптало, 51); *Лакомци! Єдна ночь ему збывала, а онъ ω животѣ многихъ лѣтъ пѣкловальса* (Мог., Хрест, 289); *Ово ж тут, лакомцы, кды вас не страшат овыє слова Христовы: «Не сокрывайте себѣ сокровища на земли», принаймнѣй того утратитеся прикладу* (Рад., Опов., 255).

Серед барокових проповідей вирізняються погребні казання, виголошені на похоронах визначних людей. Перед проповідником стояло завдання відтворити атмосферу смутку, туги, жалю. Водночас специфіка такої проповіді полягала в тому, що вона мала урочистий, панегіричний характер; її метою було возвеличити покійного, уславити його вчинки, здійснені на благо вітчизни, церкви, громади. У названих проповідях можна виділити кілька семантичних груп на позначення адресатів звертання: 1) звертання до присутніх, особливо рідних та близьких покійного; 2) звертання до самого померлого; 3) звертання до смерті та ін.

Звернення до присутніх попроситися з померлим оформлені як типова етикетна формула. У ролі звертань виступають здебільшого вжиті у прямому значенні іменники *nomina personalia*, зокрема назви осіб за родинними зв'язками та агентиви. Звертаючись до родичів, проповідник передає їхні почуття за допомогою епітетів, у семантичній структурі яких є компонент «страждання», «печаль»: *Ясне освещенный княже Четвертенский.., яко ж ты, утрапленный* родичу, погамовати жаль и плач свой можеш, позбывши доброго ... пана; *Трудно и вам, фрасовытые* братія.. поневаж на смутном катафалку кость от кости вашей... *Так вы, уфрасованные* братія, смутную ноту сердцем и устнами по утраченем през смерть коханым брату выбивати позволите (Старушич, Казанья, 251).

Агентиви в ролі адресатів звертання були виразниками причетності померлого до різних сфер суспільної діяльності. Наприклад, у казаннях із приводу смерті Єлисея Плетенецького через призму звертань до духовних осіб, воїнів, друкарів, приятелів та ін. постає образ відданого церковнослужителя, культурного діяча, благодійника, зрештою прекрасної і порядної людини: *Прійдѣтежь теды и приступѣте до того прелюбезного оца нашего всѣ Всеч(с)тныи ш(т)ци, ... прелюбезныи Снѣве, любовныи Братіа Иноцы Агг(с)когош Чина ш(т) первого ажъ до послѣднего, ш(т) старѣйшого ажъ до юнѣйшого послѣшника* (Коп., Казанья, 121); *Приступи теды впродѣ, Сщѣннаа главо, Архіерею Бжій, остатнее ш(т)дай пожегнане* (Коп., Казанья, 122); *Приступѣте, Архімандритове, а паматаючи на смерть, Работайте Гви съ страхомъ и радуйтесѣ ему съ трепетомъ* (Коп., Казанья, 122); *Приступѣте, Пресвѣтери и Діакони* (Коп., Казанья, 123); *Приступѣте и вы, Инокинѣ Цорки Бжій,.. а плачте ту на(д) ш(т)цемъ своимъ* (Коп., Казанья, 123); *Приступѣте, Клирици и Пѣвцы Двѣш џалмопѣвцу подобныи* (Коп., Казанья, 124); *Приступѣте и вы, знаменишого и выборного Куншту Тѣпографского строители и дѣлатели* (Коп., Казанья, 124); *Приступѣте и вы, на земли и на мори славныи Воинове, которыистеса з побожности своеи Хр(с)тіанской ту събрали* (Коп., Казанья, 124); *Приступѣте, убогій и нищій, братіа найближшаа Хва* (Коп.,

Казання, 124); *Приступѣте и вы, Прыателѣ* (Коп., Казання, 124); *Приступѣте, слуги* (Коп., Казання, 125); *Приступѣте, По(д)аныи* (Коп., Казання, 125); *Приступѣт, дѣти* (Коп., Казання, 125). Вдаючись до нанизування звертань, проповідник відтворив картину велелюдності жалобної церемонії і таким способом формував думку про те, що померлий за життя прислужився багатьом із тих, хто прийшов попроситися з ним.

Адресатами звертань у погребних казаннях є самі померлі. Називаючи їх, проповідник виражає глибоку скорботу, біль, викликані втратою людини: *Не пытай же, в Бѣгу зешлый Петре Могило, будучи ю(ж) при Бѣгу, кто ма поманеть?* (Рад., Могила, 3); *З смѣрти твоей, в Бѣѣ зешлый Варнаво Лебедевичу, кто сердечне не плачеть?* (Рад., Лебедевич, 25). Експресивності висловів досягнуто різноманітними засобами: шляхом повтору власного імені померлого чи іншого його найменування, вживанням підсилювальних часток тощо: *Ѡ Могило, Могило!* (Рад., Могила, 11); *Ѡ ѡче нашъ, ѡ(т)че нашъ любезный, ѡче превожделѣный, ѡче всече(с)ный* (Коп., Казання, 121). Апелюючи до померлих, як до живих, автори проповідей посередництвом слова передають не тільки страждання, а й висловлюють ідею неприйняття їх смерті, невмирущості пам'яті про них. Яскраво ілюструють це такі контексти: *Учителю ѡ ѡ(т)че мой честный, не реку абы ты оумерль ѡ недозрѣлой твоей смерти ѡплаковати не буду: живеш абовѣмъ славою честногѡ живота твоей науки живеш, и поки слѣнце землю видѣти будеть, жити будеш* (См., Казання, 24); *Але Ти в Бѣгу негды Преѡсщѣнный Петре Могило: гды(сь) при остатнем концу живота своего ... пыта(л) своихъ Законниковъ, кто о мнѣ буде(т) паматаль? Ѡ(т)повѣдем вси мы* (Рад., Могила, 11); *Высоце въ Богу превелебный, господине Иннокентіе Гизель, отче и пастирю наш! Буде тебе въ насъ вѣчная пам'ять ... Иннокентіе, выслуханы суть всѣ твои, которись за живота твоего отправоваль молитви, и всѣ твои милостинѣ, которись чиниль щедре...* (Туптало, 133–134).

Звертання, адресатами яких є померлі, виражають не лише емоційний стан присутніх, вони водночас є засобом позитивної характеристики особистості покійного, його суспільної діяльності. Оцінка була виражена безпосередньо

іменниками – назвами осіб, у семантичній структурі яких актуалізовано позитивний оцінний компонент значення: *Рано то поспѣшилесь ся до прибытков панских, оздобный багатыру!* (Старушич, Казання, 270); *Ω Могило, Могило! Ω(т)че ншѣ стый и Добродѣю! З(л)атое има твое* (Рад., Могила, 11); *А яко Двѣдъ На(д) Іонафаномъ забитымъ коханымъ своимъ братомъ плачливе заволати: Болѣемъ та Брате нашъ Варнаво, болѣемъ та Брате нашъ* (Рад., Лебедевич, 23). Засобом вираження оцінки були епітети, напр.: *Болѣемо сердцем по тебѣ, брате наш Ілія, красныи наш зѣло* (Старушич, Казання, 251); *Справедливый Леонтиѣ, Гды тобѣ пришло оумерети, в ω(т)починеню zostалесь* (См., Казання, 24 зв.). Зауважимо, що звертання до померлих і називання їх позитивних рис, величання найкращими епітетами та прибільшеними похвалами є виразною ознакою народних голосінь [Грушевський 1993, 150; Колесса 1983, 76–77].

Ще одним прийомом вираження позитивної оцінки є номінування адресата звертання перифразою. Наприклад, у згаданій проповіді З. Копистенський називає Є. Плетенецького перифразами, побудованими на образах із Старого Заповіту: *Зобралиса ... ламентуючи и мовачи: ω(т), ω(т)че нашъ Єліссею, возе Іїла в Россїи, оуправителю его, рыцерию и воине выбранныи* (Коп., Казання, 111). Різні засоби стилістичного увиразнення можуть уживатися одночасно й бути реалізованими у вигляді ампліфікації звертань: *Волаймо ж теды з плачемъ и слезами: ω оче нашъ любезный, оче превождѣленны, оче всеч(с)тный; ω возе новаго Іїла в Россїи; ω коннику его добрый и справны, южесь на(с)видоме и телесне возити и оуправовати пересталь, хоть дшѣю и дховнымъ обтенїемъ не лишаешьса на(с), снѣвъ своихъ и братїи своихъ* (Коп., Казання, 121).

Засобом панегіризму в бароковій проповіді стають риторичні звертання, які через семантику назв об'єктів звертання відтворюють діяльність особи в певній сфері. Прикладом може служити проповідь, пов'язана зі смертю ігумена Варнави Лебедевича, де А. Радивиловський звертається до персоніфікованих адресатів – монастиря і церкви, яким ревно служив померлий: *О цркви Матко нша! Коли(с) на то правой мысленой рущѣ Архієп(с)кпа ... тотъ свой златыи*

оглядала *Перстень* (Рад., Лебедевич, 22); *Если тыды ты Цркви Матко будучи найшлахетнѣйшимъ оудомъ, бо тѣломъ Хвымъ, болѣешь з утраты такъ дорогого Перстена* (Рад., Лебедевич, 23); *О Межигору стый! Кто(ж) та теперь на жалуе(т)? кто выдачи столпъ твой на которо(м) вspirал(с)еса обаленый не плачетъ; кто выдачи ш(т)натую оздобу для жалю великого не(з)думѣтса!* (Рад., Лебедевич, 28). В іншому казанні зафіксовано звертання до вітчизни, що характеризує героя проповіді – померлого князя Іллю Святополк-Четвертинського – як мужнього її оборонця: *Прійми ж тую зацную шату, отчизно преславная, а, жесь такъ одважного мѣла сына, заживай въ его несмертелную память потѣхи* (Старушич, Казання, 267).

У погребних казаннях засвідчено звертання до смерті. Вони зазвичай позначені оцінкою осуду, що виражено як прямою номінацією, так і перифразами, з низкою негативно оцінних епітетів *незбожняя, немилостивая*, полонізмами *окрутная* «підступна», *нелитостива* «жорстока»: *Смерть, о як много от Адама людій змѣшала зъ землею!.. тут и ты, смерте, не верх водиш, бо упование его безсмертія исполнено, и ты, часе, своими забвенія зубами такого человѣка не згрizesш* (Туптало, 109); *Ш незбо(ж)наа окрутнаа и немилостиваа смерти! Любось слѣпаа ... коли з очий нашихъ зорвала Могилу* (Рад., Могила, 11); *Ш нелитостиваа любь барзо довци(п)наа в томъ разѣ нещасномъ Амазонко! Кто(ж) можетъ словы выразити срогое и не ублаганое окрутенство твоє!* (Рад., Старушич, 32). Звертання до смерті, супроводжувані оцінними епітетами, поширені також і в народних голосіннях, пор.: *Ой ти, смерте, ти злослива Чьось нас, смерте, всиротила* [Грушевський 1993, 155]; *Ой, смертечко-невірочко! Ой, смертечко погана! Ой, смертечко немилосердна! Чому ти така невважна?* [Колесса 1983, 265]. Це є свідченням взаємодії народностилістичних елементів із книжними в барокових проповідях.

У мовній тканині проповідей присутні звертання, які не стосуються тексту власне проповіді, її наративної частини. Вони функціонують в оповідних блоках, включених проповідником у композицію казання – легендах, притчах, байках, казках, повчальних оповіданнях, що слугували для підтвердження

учительного, релігійного чи морального викладу [Крекотень 1983, 41]. Розглянемо ці звертання на матеріалі оповідань, вибраних літературознавцем В. Крекотнем із проповідей А. Радивиловського. Дослідник, аналізуючи способи освоєння запозиченого сюжетного матеріалу, використаного у проповідях, зазначає, що А. Радивиловський виявляв творчу оригінальність, виступаючи більш-менш самостійним оповідачем вчитаних сюжетів, які викладав у власній творчій манері, надаючи викладові виразного українського колориту, вводячи нові характерні репліки персонажів [Крекотень 1983, 80]. Переважна більшість звертань із оповідних частин засвідчена в репліках діалогів. Адресати звертань – це реальні й міфічні особи, герої казок, для позачення яких у структурі звертань уживалися:

– загальні особові назви – *чоловік, брат, друг, приятель, пан, млоденец, діва, син: брате и друже мой милий, маю нѣчто тебе возвѣстити* (с. 324); *шляхетний млоденче, якнайскорѣй всѣдай на коня а утѣкай, жебись посполу зо мною не згинул* (с. 218); *Ах, чловѣче мѣзерний, не умѣлесь себе порадити; Приятелю, припомни, яком я тебе любил, прето рятуй мене* (с. 366); *Пане, просим абы была им ласка и милосердіє показано* (с. 373); *О наймильшій мой сину! Много повиннам плакати* (с. 373);

– агентиви: *Пане філіозофе, що бы в том была за причина...?* (с. 311), *Царю, господине мой, великое барзо маю жаданє до єдной рѣчи. Прошу тебе не одмовляй мнѣ* (с. 278); *Найяснѣшій кесарю, господине мой тот озму* (с. 333). Ахілесова мати, звертаючись до Одісея, називає його *славним гетьманом*. «*не маю я сина, славний гетмане, опроч цорок*» (с. 337); *О нещасливий пѣницо! Яком зрозумѣла иж жадная штука тебе уже лѣпшим учинити не может* (Рад., Опов., 322);

– антропоніми, що могли бути іменами видуманих героїв, а також реальних історичних осіб: *Царю Александре, чрез много лѣт от молодости нашей, а тепер уже нам сил не стає... Прето просим тебе, царю, абись нас нас уже изволил от прац воинских уволит* (Рад., Опов., 267); *Недобре и неслушне чиниш, Помпеюшу. Для єдного винного так много невинних людей погубити*

замишляєш (с. 287); *Дерзай, Архыппе, не бойся* (с. 220); *Арсеніє, утїкай, людей спасеш и спасен будеш* (с. 222); *Чему плачеш, Петре?* (с. 251);

– персоніфіковані герої казок: *Похвалил тую раду Козел и рекл до Лиса: «Добре радиш, брате Лисе, ходїм а шукаймо»*. Речет до него Лис: *«Будь доброго сердца, Козле, брате мой»* (с. 362); *Лисице, кто би тебе тои научил штуки* (с. 356); *О презацные Ластовки! Не еден идет на пушу, аби ся музыки нашей слухал* (с. 347); *Кокошка болотная так отповѣдѣла: «Мой милый брате Яструбе, не маєш ся з чого хлюбити...»* (с. 353); *В том Лев запитал Осла: «Милый Осле, повѣж мнѣ, чемусь так барзо верещал?»* (с. 360).

Наведений матеріал демонструє, що граматичним засобом вираження звертань у вставках до проповідей є кличний відмінок. Конструкції зі звертаннями часто мають інтимізований характер, як наприклад, *мой милый*, вони ускладнені епітетами, властивими народній мові, поширюються апелюваннями *брате, пане, займенником мій*. Вважаємо, що звертання в оповідних частинах були одним із мовних засобів наближення перекладених і переказаних текстів до українського слухача і водночас розширювало функціональні межі народної мови.

Отже, звертання, засвідчені в барокових казаннях, виконують різні функції: комунікаційну, ідентифікаційну, композиційну, етикетну, естетичну, що зумовлено широтою їх адресативної спрямованості. Адресати звертань – слухачі й читачі, особи християнського культу, святі, уявні опоненти, літературні герої і персонажі із сюжетних частин; абстрактні поняття. Особливості номінування адресатів свідчать, що звертання виконують не тільки комунікативну функцію: називаючи осіб, до яких звернена мова, звертання виражають ставлення мовця до присутніх, часто ідентифікують їх за конфесійною ознакою, що спричинено не тільки жанровою належністю, а й розпалом релігійної полеміки у XVII ст. Специфіку звертань визначає місце у текстовій структурі проповіді. Номінації осіб у складі звертань демонструють спільні риси з Учительними Євангеліями та народнорозмовною мовою.



Добір звертань, спрямованих до присутніх адресатів, зумовлений настановою проповіді: залежно від її змісту звертання слугують для підтримання пафосної, жалобної та ін. тональності.

У кожній проповіді наявні звертання до Бога Отця та Ісуса Христа, що можна вважати однією з визначальних стилеутворювальних рис проповіді як різновиду релігійного жанру.

Великим стилістичним потенціалом у мовній тканині проповіді володіють риторичні звертання. Крім семантики ключового слова, стилістичні можливості звертань увиразнено епітетами, підсилювальними частками, присвійними займенниками в поєднанні з експресивними засобами синтаксису – ампліфікацією та повтором. Ці засоби, що властиві і народнорозмовній мові, забезпечували високий художній рівень барокової проповіді.

За тематичними групами адресатів, засобами ускладнення структури, способом нанизування конструкцій звертання в досліджуваних прозових текстах виявляють подібність до звертань, що функціонують у поетичних одночасно виконуючи композиційну роль як один із засобів виокремлення структурних частин проповіді.

## **2.6. Мовні засоби створення директивності проповіді**

Основне завдання проповіді, і традиційного, і нового типу, – це формування поглядів та переконань віруючих і, відповідно, вплив на їхню поведінку. На цьому постійно акцентують богослови: «так висказувати свої думки, щоби вони були в силі спонукати слухача свobodно рішитися на задуману промовцем постанову ... переконати розум, порушити почування і вплинути на волю чоловіка» [Левицький 1932, 11]; «наклонення до волі є найголовнішим, а тому найтяжчим завданням проповідника», «проповідь мусить ... зворушити серце людини настільки, що воно потягне за собою і волю людини», «плодом релігійних повчань має бути освячення волі, підкорення її

волі Божій», «наклонювати паству до приноровлювання Правди Божої до свого щоденного особистого життя» [Ярмусь 1980, 21, 48, 60, 230]. Мета проповіді: «для грішників – бажання виправити життя, у праведників – скріпити волю до доброго» [Кияк 1997, 42]. Реалізація проповідниками цього завдання зумовлює директивний характер гомілійного твору.

Аналізуючи *Учительні євангелія* – збірники традиційних проповідей, Г. Чуба зазначає, що вони мають волюнтативний характер і директивність є виразною особливістю проповідницького твору [Чуба 2003, 147]. Найпростішим і найбільш уживаним мовним засобом реалізації директивності у текстах Учительних євангелій, стверджує дослідниця, стали дієслова у формах наказового способу. Г. Чуба стверджує, що залежно від того, в якій особі та в якому числі вживалися імперативи в тексті, вони по-різному впливали на слухача: форми наказового способу 2-ї особи однини слухач сприймав як безпосередню директиву до дії. Уживання такої форми імперативів актуалізувало окреслювані ними норми та вартості, спрямовуючи їх до кожної окремої людини і перетворюючи проповідь у звернення до кожного учасника Богослужіння [Чуба 2000, 450]. Директивність залишається однією з визначальних рис і проповіді нового типу – барокової.

Досліджувані барокові твори демонструють використання тих же мовних засобів створення директивності, що і в традиційних проповідях. Насамперед це імперативні форми 2-ї особи однини, напр.: *Наслѣдуй члѣче Хѣ, пости и ты з нимъ, в оубозствѣ и недостаку твоє(м)* (Рад., Вінець, ргі). Посиленню персвазії сприяє нанизування імперативних форм, що загалом властиво естетиці бароко, напр.: *Але, члѣче, еще поступуй далѣй при побожности, буд(ь) мл(с)рдный на людей убогихъ, спомагай ихъ ялмужною стою ... заховай покору, не погоржай людми иншыми, не розумѣй ѿ собѣ много ... мѣй послушенство, будь послушный старшому своему ... будь спокойный, живи з(ь) людми иншыми в(ь) покою, в(ь) згодѣ, звады и войны не чини противъ людей иншыхъ ... будь повстагливый, повстагайса ѿ(т) учинковъ, ѿ(т) словъ и ѿ(т) помысловъ злыхъ*

... *старайса, члче, при повстагливости мѣти иншыи добродѣтели* ... (Галят., Ключ, 189).

За словами Г. Чуби, надзвичайно популярним стилістичним прийомом в авторів Учительних євангелій було вживання імперативів у формі 1-ї особи множини, бо таким способом відбувалося ототожнення мовця з його аудиторією, що допомагало встановити безпосередній контакт зі слухачами, створити атмосферу солідарності та єдності з вірними [Чуба 2000, 451]. За спостереженнями польської дослідниці Р. Бізіор, у текстах проповідників ХІХ ст. частотність використання форм 1-ї особи множини як способу конструювання комунікаційних зв'язків дуже висока, що дозволяє нейтралізувати протиставлення проповідницького **я** стосовно громади вірних і зруйнувати дистанцію між ними [Biziog 2006, 47]. Синтаксичні конструкції з дієсловами 1-ї особи множини у функції головного члена речення і в барокових проповідях слугують одним з основних мовних засобів через посередництво слова вплинути на поведінку слухача. Отже, граматична форма 1-ї особи множини є характерною рисою проповідницького твору загалом.

У досліджуваних проповідях названа дієслівна форма засвідчена із закінченням **-мо**, нормативним і в сучасній українській мові, напр.: *Мѣймо ж(ь) межи собою любовь ... Такъ заховаймо любов, которую Хс̄ кажетъ заховати* (Галят., Ключ, 110); *Припоминаймо собѣ бѣга, встыдаймоса и боймоса пре(д) бѣзскими очима грѣх чинити* (Галят., Ключ, 150); *Удаймоса жь до него в Млтва(х) ншихъ, а волаймо Василіе стый ...* (Рад., Огородок,  $\bar{w}a$ ); ... *формуймо жь тутъ добродѣтельныи обѣ крила...* (Туптало, 14). Польський дослідник В. Вітковський уважав наявність цих форм у творах українських письменників ХVІІ ст. впливом польської мови. Проте з ним не погоджувалася І. Чепіга, переконливо аргументуючи це тим, що форми на **-мо** зафіксовані писемно-літературними пам'ятками ХVІІ ст. по всій території України, були відомі староукраїнській мові попередніх століть і давньоруським текстам [Чепіга 1985, 40].

Крім дієслівних форм 1-ї особи множини, посиленню безпосереднього контакту зі слухачами сприяв займенник *ми* у функції підмета, напр.: *И мы, живучи на свѣтѣ, мѣймо тыи пстротины, добрыи учынки* (Галят., Ключ, 144); *Православныи хр(с)тіане, не заживаймо и мы яблока райскогѡ* (Галят., Ключ, 157); *Буду(й)моса (ж) и мы в(ь) добродѣтеле(х)* (Галят., Ключ, 206).

У барокових проповідях як засіб вираження настанови засвідчено форми наказового способу 2-ї особи множини, напр.: *Прійдѣте и вы розумами и мыслами вашими спѣвайте, выславляйте, поминайте* (Коп., Омелія, 167); *Давайте мл(с)тыню, а певне заквітнете, якъ Лилія, вдачне пахнучаа* (Присвята Тризні, 350); *Але любѣте єдинагѡ Бга сотво(р)шагѡ вы, а любѣте не яко колвекъ, але всѣм ср(д)цею своим* (Рад., Вінець, с̃ла); *Атожъ именемъ Гда ншего Іс Ха̃ молю вы слухачу жійте ведлуг приказана й науки Ха̃ Сп̃стела, заповѣдѣ егѡ выполняйте* (Рад., Огородок, ѿѿ). Такі форми вираження директивності вживалися і в Учительних євангеліях. Однак Г. Чуба вважає, що вони були нечастими, і пояснює це тим, що, вживаючи форму 2-ї особи множини, проповідник не ідентифікує себе зі слухачами (*робіть ви, а не я*), виокремлює себе з їх кола, перетворюючи проповідь на повчання. Дослідниця наголошує на тому, що і в сучасних посібниках із проповідництва такі форми не рекомендують уживати, вважають їх малоефективним засобом впливу на слухача, що створює важкий для подолання комунікаційний бар'єр [Чуба 2000, 450–451]. На нашу думку, широке використання дієслівних форм 2-ї особи множини в барокових проповідях є одним зі способів урізноманітнення граматичних засобів вираження настанов. Зауважимо, що вони практично не засвідчені в заключних частинах проповіді.

Трапляються випадки, коли склад слухацької аудиторії та зміст проповіді не дозволяє промовцеві ототожнити себе зі слухачами, а тому форма 2-ї особи множини є одним з основних засобів вираження настанов. Так, А. Радивиловський виголошував проповіді перед козацьким військом, що збиралося в похід під Чигирин на відсіч туркам і татарам. Тут форма 2-ї особи множини є цілком умотивована ситуацією: проповідник не був воїном, а тому і

не міг уживати форм, які ототожнювали його зі слухачами: *Єй презацнний войнове? ... мужайтеса й да крѣпитса ср(д)це ваше противко того неприятела, подвизайтеса з нимъ до смерти* (Рад., Слово, 39); *... ѡ(т)важайтежь теды здорове на вси военныє припадки за милую ѡ(т)чизну вашу; засланайте ю ѡ(т)куль, ѡт стрѣл, ѡ(т) копій и шабель поганских* (Рад., Слово, 40); *Погоржайте смертію, если хочете при не смертелной зоставати славѣ* (Рад., Слово, 52); *... прето и вы выправуючиса на того Бжго врага ... засылайте до маестату Бжго свои горячіе млтвы* (Рад., Слово, 56).

Крім того, саме форма 2-ї особи множини є основним засобом мовного оформлення настанов у Святому Письмі, цитатами з якого щедро пересипані проповідницькі тексти, напр.: *Збавите(л), мовачи: «Сіа заповѣдаю ва(м) да любите другъ друга. И зась: Заповѣдь новую даю ва(м), да любите друг друга, якоже возлюби(х) ви»* (Присвята Й. Тризні, 350); *... же Хс̄ мовил(ь): «Будите мл(с)рдны, яко же и оц̄ь вш̄ь нб(с)ный, милосердь есть»* (Галят., Ключ, 138); *... ведлугъ словъ Ап(с)тлски(х): Повинуйтеса наставникѡ(м) вашим и покарайтеса имъ* (Рад., Вінець, с̄к̄ѡ). Отже, проповідник, будуючи казання, використовував мовні засоби, апробовані авторитетним Святим Письмом.

Цікавим є використання в барокових проповідях форм наказового способу 3-ї особи однини і множини. Вони не містять безпосередньої апеляції до адресата, проте узагальнений зміст речень, до складу яких входять, дозволяв слухачеві спроектувати змодельовану проповідником ситуацію в разі потреби і стосовно себе: *Такъ и тепер, на которую сторону повѣтре бг̄ь перепустить, нехай тыи люде Х̄а ѡ ратунок просать, то Хс̄ ихъ ѡ(т) того повѣтра ѡборонит* (Галят., Ключ, 111); *Так и тепер, которьи люде въ фрасунку находятьса, нехай Хв̄ѣ мола(т)са и егѡ в памяти своей мають, то Хс̄ учинит(ь) ихъ веселыми* (Галят., Ключ, 112); *Такъ и тепер, богатыи люде нехай на три части богатства свои роздѣла(т). Єдну ча(ст) нехай даю(т) убоги(м), другую на монастырѣ законнико(м), третюю нехай на свою потребу ѡборочають* (Галят., Ключ, 192). Здебільшого конструкції з предикатами, вираженими дієслівними формами 3-ї особи наказового способу, були структурною частиною складного

речення з підрядним умови. Номінуючи адресатів опосередковано займенниками *кто* (*хто*) та іменниками узагальненої семантики *люде, чоловѣкъ*, проповідник давав змогу слухачеві самому оцінити власні вчинки і прагнення та вирішити, чи стосується зазначена умова його. А отже, настанови, виражені дієсловами 3-ї особи наказового способу, ставали ненав'язливими доброзичливими порадами: ... *если члкъ хочетъ, жебы дша его zostала пієнкою и облюбеницею Хвою, нехай дшу свою цнотами приѡздобит(ь), нехай вшелакогѡ грѣха и учынокѡв, и словѡв, и помысловѡв злы(х) хронитса* (Галят., Наука, 232); *Если кто чуется в том, же чрез лихву, албо потвар, и видѣрство укривдил ближняго своего, же привел его до убозства, нехай наслѣдует Закхея, нехай тоє, що у кого несправедливе взял, за живота своего возвращает* (Рад., Опов., 249); *Поневажъ теды Слухачу Православный, дво(м) Г(с)динѡ(м) то є(ст) Бгу и діаволу работати труднѡ и неѡвозможно; если кто з вас чрез грѣхъ якій смертелный до сего часу служилъ діаволу, нехай уже ѡставитъ его, ... нехай почнет оуже единому служити Бгови, вѣдаючи ѡ томъ же кто служитъ діаволу з ним в пеклѣ мучень будетъ навѣки, а кто служитъ Бгу, з ним са в нѣбѣ веселити ѡ цр(с)твовати будетъ навѣки* (Рад., Вінець, рѣг зв.).

У проповіді П. Могили настанова, виражена дієсловом 3-ї особи однини наказового способу, набуває іншої тональності: вона є категоричною і безальтернативною, чому сприяє номінація слухачів словосполученням *кожен із нас*, яке виступає у функції підмета: *Нехай теды каждый з насъ себе пилно стережетъ, абы свой Кр(с)тъ ѡпусти(в)ши, чужого не носиль, абы не в бада(н)еса ѡ житїи ближнегѡ ѡчи свои влѣпи(л), ... але нехай свой Кр(с)тъ по(д)имовати и носити любовнымъ и доброволнымъ оумысломъ стараетса ... А на другого смотрячи, неха(й) състрадаеть, и иле можетъ лѣкарства и помочи до спасенїа поратова(н)а его подает* (Мог., Хрест, 284).

У наведених фрагментах із проповіді форми наказового способу засвідчено з формотворчою часткою *нехай*, яку писемні пам'ятки української мови фіксують з кінця XV – початку XVI ст [Історична 1962, 390]. Ця частка

засвоєна і сучасною українською мовою. Стилістичний потенціал граматичних форм дієслова з часткою *нехай* активно використовують проповідники нового часу, що засвідчують, наприклад, пастирські послання А. Шептицького [Нуцковська 2006, 217].

Ще одним граматичним засобом вираження директивності є складені дієслівні присудки. Більш ранньою формою в українській мові є складений присудок з допоміжним дієсловом модального змісту *мати* [Історія 1983, 38]. У давніх пам'ятках уживалися фонетичні варіанти *имати*, *имѣти* [ІУМС 1983, 258]. Ділові пам'ятки XV ст. фіксують уживання цього дієслова без початкового голосного (ССУМ I, 435–436), що надалі стає визначальним для української мови. У творах І. Галятовського, за спостереженням І. Чепіги, втрата голосного *і* засвідчена в абсолютній більшості випадків, тоді як у цитатах зі Святого Письма послідовно вживаються форми з *і* [Чепіга 1985, 34], напр.: *Тогоу теды црѣства нѣсногѡ маємо шукати, Хр(с)та збавителя нашегѡ, ... маємо шукати науки Хр(с)товои, маємо шукати вѣри православнои хр(с)тіанскои ...* (Галят., Ключ, 73). У проповіді, виголошеній з нагоди посвяти І. Гізеля в архімандрити, складені іменні присудки з компонентом *мати* слугують А. Радивилівському засобом змалювання ідеального позитивного образу особи, яка займає високу посаду: *Наперед старшій ... маєть быти премудрь ... Повторе старшій маєть быти чулымь ... Потрете старшій маєть быти терплымь ... По чварте старшій маєть быти покорнымь* (Рад., Гізель, 13–17).

За даними «Словника староукраїнської мови XIV–XV ст.», у пам'ятках задокументовано предикативні конструкції, де значення необхідності виражене прикметником *повинен* (ССУМ II, 159). Більшого поширення вони набувають у пам'ятках XVI–XVII ст. [ІГУМ 1980, 259; ІУМС 1983, 38] та є нормативними і в сучасній українській мові. У досліджуваних проповідях ці присудки вживано з виразною стилістичною метою: вони слугують засобом вираження директивності. Стилістичну виразність цих конструкцій посилює ампліфікація: *Кождый Господарь, если ему даль Г(с)дь Бгъ челадку добрую, вѣрную и во*

*всемъ жичливую, повинень любити ѿную якъ дшѹ свою и ничим еи не ѿзлоблати: Слухачу Православный. Повинень ей заплату оумовленую ѿ(т)дати, коли з роботи дневнои прийдесть, повинень накормити и певное время по пращи на ѿ(т)почнене ей позволить, если зась захорѣет, повинен и не(й) такое стара(н)е мѣти, якое ѿ сынѣ свое(м) и дщерѣ мѣл бы (Рад., Вінець, р̃ки).*

Досліджувані твори ілюструють використання у складі дієслівних присудків синонімічних варіантів модальних компонентів *повинен і мати*: *Для того живучи на свѣтѣ, маємо удаватися до сщєн(ъ)ника албо стїтеля и сповѣдатиса пре(д) ним ... (Галят., Ключ, 99); Так еси кто маєт(ъ) раны грѣховныи на дшїи своєй, повинен зараз до лѣкаря до сповѣдника удаватися (Галят., Ключ, 99); Если кто хочеть досконалую любовь ку ближнему своему показати напере(д) повинень его любити такъ, якъ любити зѣницу ока своє(г), слухачу Православный ... (Рад., Огородок, р̃чи); Же маємъ ближнаго своєго любити такъ, яко любимъ зѣницу ока своєго; научаетъ на(с) того сам Бг̃ (Рад., Огородок, р̃ч.ѳ).* Засвідчено також присудки з компонентом, вираженим словом *треба*, напр.: *Але не досить в Троициславити словомъ: треба Его славити самимъ skutкомъ, самимъ дѣломъ (Туптало, 11).* Г. Чуба конструкції зі значенням необхідності робити що-небудь, утворені поєднанням слів *потреба, винен, подобаєть*, називає імпресивними формулами [Чуба 2000, 451]. Широко представлені такі формули і в барокових проповідях.

Специфіка змістового вираження імперативності у проповідницькому творі полягає в тому, що вона поєднується з переконуваннями та застереженнями. Унаслідок цього імперативний тон висловлених настанов послаблюється. Промовець формулює не прямі вказівки, а лише рекомендації, напучування, які мають підштовхнути слухача з власної волі чинити так, як до того спонукає проповідник. Цій меті слугували предикативні форми з допоміжним дієсловом зі значенням «мати можливість»: *Можемо, гладачи на прп(д)бногѿ Феодосїа Печерскогѿ, будоватиса в(ъ) милосердїи (Галят., Ключ, 200); Можемо, гладачи на прп(д)но(г) [о] Феодосїа, будоватиса в(ъ) побожности (Галят., Ключ, 203).*



І. Галятовський удає поєднує стилістичний потенціал різних дієслівних форм: моральні приписи в проповіді органічно впливають із окресленої перед тим можливості: *Можемо, гладачи на прп(д)бно(г) [о] Феодосіа будоватиса в(ь) праць, бо прп(д)бны(й) Феодосі(й) єст(ь) обра(з) працы, нѣгды не порожнева(л), за(в)ше працова(л) ... Працуймо (ж) и мы, про(ж)нована са выстерѣга(и)мо* (Галят., Ключ, 205).

Прагнення проповідника застерегти людину від необачних гріховних учинків та спонукати її до добрих справ досягалося і за допомогою складнопідрядних речень, що виражали причиново-наслідкові відношення: *Будьмо ж и мы на людей убогих мл(с)рдныи, спомагаймо ихъ ялмужною стою, бо ялмужна многіи намъ пожитки чынить* (Галят., Ключ, 200); *Повстагаймоса и мы ѿ(т) покармовъ и напоіовъ роско(ш)ны(х), бо люде ѿбжирливыи ... гнѣв бжій на себе порушаю(т)* (Галят., Ключ, 202). Наведені приклади ілюструють, що для приєднання підрядного причини широко використовувався сполучник **бо**, який представлений у найдавніших писемних пам'ятках української мови [Висоцька 2009, 66], а починаючи з першої половини XV ст., стає одним з основних показників синтаксичного зв'язку частин складнопідрядного речення і повністю засвоєний як українською літературною мовою, так і всіма ареальними виявами її говорів [ІУМС 1983, 418].

У тексти проповідей потрапляє і сполучник *поневаж*, сформований на чеській мовній основі і засвоєний у XVII ст. українським діловим письменством через польське посередництво [ІУМС 1983, 420]. Уживання різних сполучників у межах однієї проповіді свідчить про цілеспрямоване використання синонімічних засобів вираження синтаксичного зв'язку, напр.: *Хронѣмо жъ са мы грѣховъ, поневажъ за грѣхи бгъ хоробами людей навѣжаєть* (Галят., Ключ, 101); *Выстерѣгаймоса грѣховъ и для того, бо за грѣхи смертю бгъ людей караєть. Выстерѣгаймоса грѣховъ и для того, бо за грѣхи караєть бгъ людей голодомъ. Хранѣмьса грѣховъ, бо за грѣхи посылаєть бгъ людей до пекла на вѣчныи муки* (Галят., Ключ, 102).

Виголошуючи казання, проповідники окреслювали позитивну перспективу в разі дотримання й виконання адресатами норм християнської моралі, таким способом надаючи адресатам право самостійного вибору. Цій меті слугували складнопідрядні речення з підрядними умови із сполучником *если*, напр.: *А если ω(т) Хр(с)та не ω(т)далимоса в(ь) теперѣшныи дни, живучи на свѣтѣ, не ω(т)далимоса ω(т) него и в(ь) днѣ ωстатній, гды прійдетъ свѣт(ь) судити* (Галят., Ключ, 116); *Такъ и мы если будемо грѣхов(ь) са хронити и добрыи учинки чынити, колесницею добродѣтелей на мешкан(ь)е вѣчное до нба будемо запроважены* (Галят., Ключ, 150); *Отож, если хотимъ абы ласка Бжаа якω Аггль в на(с) воду скрухи ср(д)чнои и жалю за грѣхи возмутила,.. хоробы ... и вси утрапена, которыи Бгъ на насъ напускаеть зносѣмо терптиве и съ блг(д)реніем оныя пріймуймω* (Рад., Вінець, лз). Названий сполучник не зберігся надалі в українській мові, але в пам'ятках української писемності XV–XVII ст. був поширеним [Морозова 1974, 48], і, як довела Л. Гнатюк, тогочасним книжником сприймався як звичайне українське слово [Гнатюк 2010, 247].

Досягненню персвазії сприяли також складні речення, підрядна частина яких виражала наслідок, напр.: *Православныи хр(с)тіане, слухаймо и мы слова бжогω ... то и мы домъ свой, себе самыхъ, збудуемо на моцномъ камени, на Хѣ* (Галят., Ключ, 115); *Млѣмо ж(ь) са и мы прч(с)той двѣ и за патронку си мѣймо, то и намъ великій речы она учынить* (Галят., Ключ, 129); *И мы жъ выстерѣгаймω порожнован(ь)а, албо млимωса бгу, албо що-кол(ь)векъ доброс чынѣмо, то волни будем(ь) ω(т) грѣховъ ...* (Галят., Ключ, 150); *И мы жъ товариства з(ь) людми злыми не мѣймо, але з(ь) добрыми конвертуймо, то волными ω(т) грѣха зостанемо ...* (Галят., Ключ, 150). У наведених цитатах із проповідей І. Галятовського підрядні наслідку приєднані за допомогою сполучника *то*. Зі значенням наслідку це службове слово задокументовано в пам'ятках ділової мови XIV–XV ст. (ССУМ II, 432) і функціонує досі в українській мові (СУМ X, 157).

Ще одним граматичним засобом, що забезпечував вираження директивності в проповіді, є складні речення, змістові відношення між частинами якого реалізують семантику допусту. За їх допомогою проповідник окреслював більш жорсткі умови поведінки справжнього християнина, переконував у необхідності сповідувати християнські чесноти, без яких неможливо сподіватися на Божу ласку й вічне життя. Семантику допусту в досліджуваних текстах виражали співвідносні слова *нехай... если*, перше з яких залишається і в сучасній українській мові у структурі допустового сполучника [Городенська 2010, 81]. Перераховуючи певні позитивні риси, проповідник акцентував на тому, що вони можуть бути знівельовані відсутністю якоїсь однієї, дуже важливої чесноти, або ж, навпаки, багато чеснот можуть бути марними і перекресленими за наявності якоїсь однієї гріховної риси: *Нехай кто будет ч(с)тым яко Іліа Пр(о)ркъ, нехай кто будет повстагливым яко Іоанъ Пр(д)тча, нехай кто будетъ терпливимъ яко Іовъ Прв(д)ный, нехай кто буде(т) мл(с)рдный яко Авраамъ и Товїа; если не будетъ покорнымъ, не оудеть сѣтей діаволскихъ* (Рад., Огородок, сѣє); *Нехай кто будетъ з людей и богатым и мл(с)рдны(м), и кроткимъ, и долготерпеливымъ, и покорнымъ и прω(ч): На(д)то еще нехай кто будетъ и Мωнархою, и Цр̃емъ, и Кнземъ, и Воеводою, и Гетманомъ; если не є(ст) тымъ першим, найдорожшимъ даромъ Бзким Вѣрою Православною ω(т) Бга приω(з)доблений, зо всѣхъ оныхъ вышречены(х) цнотъ пре(д) Бгом жадной не будет мѣти похвалы* (Рад., Огородок, єѣв). Уживання таких конструкцій є особливо характерним для проповідей А. Радивиловського, отже, їх можна кваліфікувати як один з елементів ідіостилію письменника.

Значення допусту реалізував також сполучник *хоч... гди*: *Овожь з тых дво(х) прикладовъ ясноса показуєть же члвѣкъ хочъ бы не знаят якіє чинилъ добродѣтели, гды з них не Бжеи, але людской ищет славы, не будетъ принат до Цр̃(ст)ва Нб̃(с)наго* (Рад., Вінець, р̃н̃с). Перший з компонентів і в сучасній українській мові слугує для синтаксичного зв'язку в обмежувально-допустових реченнях [Городенська 2010, 79].

Отже, директивність є жанрово зумовленою рисою проповідницького твору, головним інструментом досягнення персвазійності проповіді, що покликана вплинути на переконання та поведінку адресата. Мовне вираження директивності в бароковій проповіді загалом продовжує традиції віддавна популярних в Україні казань, уміщених в Учительних євангеліях. Найпоширенішим засобом створення директивності є використання дієслів у наказовому способі, сила впливу яких на слухача залежала від того, в якій особі та в якому числі вони вживалися. Цій же меті слугували складні речення з різними видами підрядних з обставинними відношеннями. Досягаючи поставленої стилістичної мети, проповідники добирали граматичні форми вираження переважно з народнорозмовного джерела.

\* \* \*

Узагальнюючи представлений у цьому параграфі матеріал акцентуємо на тому, що барокову проповідь вирізняє чітка композиційна будова. Обов'язковими структурними її елементами є вступ, основна частина і висновки, які в конкретній промові, залежно від авторського задуму могли варіюватися за розміром, змістовим наповненням тощо. Автори казань вдавалися до спеціальних мовних маркерів, якими відмежовували одну від одної композиційні частини проповіді, внаслідок чого вони виразно вичленовуються у структурі тексту.

Зміст проповіді, підпорядкований визначеній автором темі, міг розпадатися на кілька мікротем. Автори застосовували мовні сигнали виокремлення мікротем як у вступові, що готувало слухачів до порядку викладу думок, так і в основній частині промови, що надавало казанню логічної стрункості. Виокремлення тематичних відрізків полегшувало сприйняття змісту проповіді, особливо під час її виголошення. Текстовий матеріал проповідей ілюструє різні способи формального і лексичного вираження мовних сигналів, варіанти яких можна розцінювати як ознаки ідіостилю письменників-проповідників.

Гомілійний твір ставав середовищем виникнення, розвитку та формування системи мовних засобів логічного членування тексту. Мовними сигналами початку розгортання наступної думки, яка слугувала розкриттю теми, є конструкції з імперативними формами дієслів, ужитих у прямому та переносному значенні, що реалізували семантику привернення уваги; числівники, прислівники, а також повтор.

Головний засіб мовної організації проповідницького тексту – це монолог автора. Водночас основна частина проповіді поєднує різнорідні текстові блоки, що включають авторський монолог, цитування, діалоги, оповідні сюжетні вставки.

Ознакою композиції барокової проповіді, що різнилася її з проповіддю традиційною, є наявність у структурі самостійних текстів, які належать до оповідного жанру. Вони виконували функцію повчальних прикладів і посідали важливе місце у системі засобів переконання. У більшості випадків оповідний текстовий блок вводився у структуру проповіді за допомогою мовних формул, що сигналізували про початок і кінець прикладу. Внаслідок їх використання проповідницький твір, що об'єднував неоднорідні текстові блоки, поставав як цілість. Проповіді кожного з авторів різняться специфікою мовного обрамлення оповідних частин. У зв'язку з цим структура, специфіка лексичного наповнення метатекстових елементів або ж їх відсутність набуває ознак індивідуалізації стилю письменника.

Важливим способом мовної організації тексту проповіді стає імітований діалог. Прикметним для проповіді барокового типу є розмаїття діалогічних комплексів за адресатним спрямуванням і функціями. Одним з основних граматичних засобів оформлення реплік-питань були займенники і частки, більшість з яких функціонує досі в українській мові.

Обов'язковий елемент текстової структури проповіді – звертання, яке, виконуючи насамперед комунікативну функцію, сприяло встановленню контакту між мовцем і слухацькою аудиторією. Крім того, звертання виконували роль мовних сигналів зміни тематичної площини у процесі

розгортання промови. Звертанням починається в більшості випадків виклад основного змісту проповіді, воно виконувало також функції активізації уваги слухачів на межі логічних сегментів тексту: перед переходом до наступної мікротеми, формулюванням висновку, що поставав із повчального прикладу чи висновку до всієї проповіді. Основний граматичний засіб вираження звертань у досліджуваних текстах – іменники у кличному відмінку, що є нормою української мови і в сучасний період.

Необхідним складником кожної проповіді є цитування, що було одним із основних елементів у системі аргументації. Автори покликалися на Святе Письмо, твори богословів, античних митців. Проповіді демонструють розмаїття варіантів уведення чужого мовлення в текст, що є свідченням сформованої системи мовних засобів його оформлення, які й сьогодні використовуються в українській мові. Розмаїття способів передачі чужого мовлення, широкий репертуар лексичних одиниць, що виконували функцію мовних сигналів введення чужої мови та вираження авторської оцінки цитованого матеріалу, свідчить про активний розвиток засобів мовного оформлення наукового стилю у середовищі проповідницького твору.

Важливою жанровою ознакою проповіді, зумовленою її метою та завданням, є директивність. Засоби мовної реалізації настанов, пересторог, вказівок, наказів є традиційними, спільними для проповідей взагалі, і в досліджуваних текстах досягалися на основі лексичних і граматичних ресурсів української мови.

Отже, потенціал української мови був здатен цілковито забезпечити вираження необхідних і специфічних структурно-стилістичних рис проповідницького твору загалом і барокового зокрема.

## ЛЕКСИЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА ГОМІЛІЙНИХ ТЕКСТІВ БАРОКОВОГО ТИПУ

Аналізуючи лексику українських писемних пам'яток, лінгвісти виразно акцентують на тому, що вона – один з найважливіших критеріїв при визначенні належності текстів до тієї чи тієї мови [Жанри 1989, 56]. Лексичний рівень як один із вагомих у встановленні зв'язку мовної свідомості Г. Сковороди з народно-мовними джерелами визначає Л. Гнатюк [Гнатюк 2010, 212]. Хронологічні рамки бароко – це період якісно нового розвитку лексичного складу української мови, період, коли українська літературна мова була представлена багатьма функціональними стилями і жанрами, і залежно від жанру та стилю лексика живої народної розмовної мови виступала в різноманітних поєднаннях з елементами церковнослов'янської, польської, латинської мов [ПУМЛФ 1983, 11]. На мові пам'яток позначилася поява наукової літератури, складна релігійна полеміка, розвиток освіти [Передмова 1994, 4]. Пам'ятки засвідчують, що лексична система української мови в досліджуваний період була стильово досить розгалуженою і багатогранною, її ознаки – полісемантичність слів, багатство синонімів як лексичних, так і словотвірних, часте уживання в переносному, метафоричному, образному значенні, активне функціонування стійких і лексикалізованих словосполучень, різнотипних фразеологічних одиниць [Гринчишин 1985, 7–8]. На тлі цих змін виразно проступає своєрідність лексичного складу барокових проповідей. Природною для проповіді є релігійна лексика, морально-етична, оцінна. Окремі групи лексики видаються неочікуваними для проповідницького твору. Проте талант українських митців дозволив відповідно до естетичних засад бароко наповнити тексти проповідей великим розмаїттям тематичних груп, лексичні одиниці яких позначають реалії матеріальної, духовної, суспільної сфер діяльності людини. Лексичний склад проповідей відображає уявлення і знання тогочасних українців про світ.

Барокові проповіді презентують лексику: **суспільно-політичну**: *сейм, конституція, аристократія, демократія, монархія*, напр.: *Не тылко з Сейму и рады земны(х) Монарховъ выхадать констытуції такіи, якобы Речь Посполитаа могла в покою квѣтнути* (Рад., Огородок, ф̄он); **адміністративно-територіальну**: *мѣсто, панство* «держава, країна», *повіт, господарство* «держава», (Рад., Вінець, р̄θ; Рад., Огородок, ч̄г, ч̄д); **військову** (назви зброї, осіб та ін..) *воин, людей збройныхъ* (Рад., Огородок, ф̄лθ); *Собра(л) все Войско Иилское Кназей, Полковныковъ, Ротмистровъ и иныхъ такъ уездныхъ, яко пѣшихъ* (Рад., Огородок, ф̄нс); *по звѣтазтвѣ ...собираеть всѣхъ до кола свого Рыцарского* (Рад., Вінець, ф̄їз); *если жь Животь нашъ є(ст) брань, война, то мы на семь свѣтѣ повиннисмо жити, яко воиншве* (Рад., Огородок, м̄θ); *..стрѣлено кулею желѣзною...або пострѣлено кого стрѣлою* (Галят., Ключ, 114); *Смрт(ь) громить войска великѣи и крушить копии, стріли, мечѣ, шишаки, панцирѣ, тарчи, и вшелякое оружие и зброю рыцарскую* (Галят., Ключ, 178); **будівельну** (назви будівельних споруд різного призначення: житлових, захисних, для зберігання сільськогосподарської продукції), назви осіб, процесів: *башта, будованя, будовничий, вежа, дом, мур, пліт, предмурок, фортеця*, напр.: *Здобать Градъ Вежи и Башты... Вежа вышша єсть над всѣ будована, которіє суть в Градѣ* (Рад., Огородок, ф̄лз); *...стѣнь дереванныхъ* (Рад., Огородок, ф̄лз); *...мѣста рукою людскою збудованые* (Рад., Огородок, ф̄мл); *...под плотами на дожчѣ* (Рад., Огородок, ф̄лм); *...замки...вежи...муры... фортецях* (Галят., Ключ, 178); *Тектонове сегш свѣта люб дома, люб житницы будуючи, наперед пускают ихъ под шнур* (Рад., Огородок, ψ̄кв).

Багатьма підгрупами представлена лексична група **на позначення осіб**: назви правителів, військових чинів і посад посад: *бурмистр* (Рад., Вінець, р̄з); *войтом, райцею, маршалков* (Рад., Огородок, те, т̄θ); *...суть царѣ, князѣ, гетьманы, воеводы, потентатове и монархове* (Галят., Ключ, 72); *...кроль або цесарѣ...сенаторовѣ*; назви осіб зайнятих науковою діяльністю: *Кто єсть ораторомъ, фыліозофомъ, вешліогомъ, астроілогомъ, математиком, аритметиком албо иншую мудрость и науку в(ь) собѣ маеть...* (Галят., Ключ,



114); ...в Речи Посполитой не вси единым са здобат титуломъ, але кто воеводою, каштеляномъ, кто старостою, скарбником, подскарбием (Рад., Огородок, х̄кз). Проповіді документують численну кількість етнонімів: греки, турки, татари: много есть туркѡв, татаров...тими б̄гъ пекло наповнить (Галят., Ключ, 138), єгиптяне (Рад, Огородок, ̄ѡи); ...чи кто є(ст) жидь, чи турчин, чи татаринь, чи арапинь... (Рад., Огородок, т̄ка)

**Лексика**, що позначає реалії зі сфери **мистецтва**: музичні інструменти, мистецькі твори і под.: *вборочаеть кто слухъ до слухана п̄сней вшетечны(х), гуслій и скрипок (Рад., Вінець, ̄е); сп̄ване п̄сней св̄товыхъ, слухане музики (Рад., Вінець, ̄с); ...слышаты вшеякой музики вдачныи меліодіи (Рад., Огородок, с̄ча); ...ты шукаешь музики ...та(н)ци ѡ(т)правуешь (Галят., Ключ, 69).*

Презентативною в досліджуваних творах є **природнича лексика**. У проповідях засвідчено велику кількість лексем на позначення тварин і рослин, які є представниками української флори і фауни, а також екзотичних: верблюд, вівця, віл, дельфін, кит, кінь, кляча, комар, лев, міль, орел, павич, пелікан, пес, рись, саранча, свиня, слон, тигр та ін. ; жито, кедр, кипарис, лілія, нарцис, овес, тюльпан, рожа, ромен, терен, яблуна, ячмінь і под. Зовнішній вигляд, властивості, специфіка поведінки – усе слугувало джерелом порівнянь, аналогій, алегоричного витлумачення, повчальних прикладів. Окремі назви потрапляли зі Святого Письма, інші з «Фізіолога», який здавна слугував джерелом природознавчих відомостей і їх сокровених знаків, ще інші з оповідань і прикладів: загальновідоме *якѡ левъ рыкая ходить; ...шеею показуютъ кона, ногами вола, головою ве(л)блюда, шерстю тигриси, албо дикого вепра (Рад., Вынець, р̄ѡи зв.); Кто такъ пилнует...яко песъ? Кто при скарбах...в полю при кѡнахъ, при вола(х), при овцахъ, азали не ѡи (Рад., Вынець, с̄м̄θ); **врель** високо л̄ѡтаеть (Галят., Ключ, 118); **Жона** презь чары злыхъ людей клячою зостала (Галят., Ключ, 154); **Называются гр̄хи комарами и велблюдами** (Галят., Ключ, 99).*

Проповідницькі твори зафіксували багато найменувань дорогоцінних каменів: загальну назву *дорогоцѣнный камѣнь* (Галят., Ключ, 110), а також конкретні: карбункул, діамант (хмс); *Іасписъ застановлаеть кров...* *Хризолѣтъ(ъ) ѡ(т)ганяеть меланхолѣю...* *Аметист ѡ(т)ганаеть пїанство...* *Шмарагд любить чистость...* *Топазїон значить ѡ(т)мѣну щаста члѣчого* (Галят., Ключ, 111–114); *Топазїй есть то дорогїй камень* (Туптало, 43). Вони традиційно слугували символами моральних чеснот, з ними порівнювали Богородицю, Христа, святих. Здебільшого проповідники супроводжували образні найменування коментарями, вказуючи, які властивості чи ознаки слугували їм для віднайдення подібності. Більш детально розглянемо лексичні групи слів, що становлять ядро українських барокових проповідей.

### 3.1. Релігійна та морально-етична лексика у мовній тканині проповіді

Аналізуючи характерні ознаки проповіді як різновиду релігійного стилю, дослідники сходяться на думці, що закономірним для неї є використання релігійної лексики, але переважно загальновідомих назв і обмежено богословських термінів [Куньч 2000, 437; Петришина 2010, 200], що спостерігаємо і в казаннях досліджуваного періоду.

Проповіді, як релігійному текстові, властива висока частотність уживань назв на позначення Бога Отця, Ісуса Христа та Богородиці, які мовознавці також відносять до богословської термінології [Наконечна 2000, 80; Наконечна 1998, 217; Грималовський 1998, 194]. Специфіка номінації осіб християнського культу в текстах різних жанрів, а особливо художніх, засвоєння їх народною мовою є об'єктом зацікавлення багатьох мовознавців [Гнатюк 1998; Сімович 2005; Зелінська 2008а; Ковтун 2008; Лісняк 2008; Сенів 2010]. Дослідники зафіксували, крім усталених традиційних позначень, чимало незвичних, оригінальних образних найменувань. Образні найменування святих в українській релігійній літературі досліджував М. Лесюк і констатував, що українські автори та перекладачі проявляють дивовижну творчу фантазію,

створюючи описові номінації, художні образні найменування Господа Бога, Ісуса Христа, Матері Божої. Такі назви лінгвіст номінує дескрипціями і кваліфікує їх як субститути офіційних антропонімів, що розкривають нові грані в характеристиці Божественних Осіб і є виразниками глибокого захоплення, благоговіння, щирої та безмежної поваги і любові людини до Них [Лесюк 2010, 24].

Матеріал досліджуваних джерел засвідчує, що автори проповідей номінують Бога усталеними однослівними назвами *Бог*, *Господь* або їх поєднанням: *В твореню дїши нашей поступилъ Бг̃ъ нибы маларь* (Рад., Вінець, чл); *Абы намъ даль Г̃(с)дь такую бл̃(г)дать, же бысмо тебе в побо(ж)но(м) житїи наслѣдуючи ...* (Рад., Лебедевич, 30); *Может его Гд̃ь Бг̃ъ за его пыху и зухвальство громами и каменнымъ дождемъ побити* (Рад., Слово, 49). Семантику назви Бога як першої особи святої Трійці передають найменування *Бог Отець* або *Отець*, напр.: *Яко Хс̃ гды крестильса в Іордани, мовил до него бг̃ъ ω(т)ць з неба ...* (Галят., Ключ, 104).

На позначення Ісуса Христа у проповідях засвідчено його євангельське ім'я *Ісус Христос* або один із його компонентів, напр.: *погладаючи на Іса Распатога, ворочали са плачучи и бючи в перси своѣ* (Коп., Казання, 115); *Чинит(ь) Хс̃ смѣлыми на войнѣ гетмановѣ* (Галят., Ключ, 112). Теонім зазвичай поєднується зі словосполученням *Син Божий*, що іменує Ісуса як особу Святої Трійці, напр.: *Гды Сн̃ь Бж̃їй упрошоны ω(т) єдного княжати, жебы цорку его умерлую вьскр̃слъ* (Коп., Казання, 114); *Сн̃ь Бж̃їи Іис Хс̃, той взаль тую Книгу секретовѣ, з рукъ ω(т)ца своего пре(д)вѣчного* (Мог., Присвята Любавицькому, 337); *Царем єсть, Хс̃, сн̃ь бж̃їй* (Галят., Ключ, 71); *Чести Бг̃у нашему уимуєть ... гды Сн̃а его Бг̃а нашего Хр̃ста блюзнит* (Рад., Слово, 38). Назва Ісуса Христа входить і до комплексних номінацій зі словами чи сполученнями *Бог*, *Господь*, *Бог правдивий*, напр.: *и дастъ нам цр(с)тво нб(с)ное, которое дай намъ, Хѣ бже, знайти* (Галят., Ключ, 74); *Ха̃ бга правдивого не вѣрити* (Галят., Ключ, 99); *Ха̃, бга нашего* (Галят., Ключ, 162); *През силу и крѣпость Гда̃ Бга нашего Іса*

*Хр(с)та которому яко силному и крѣпкому въ бранехъ ... поклон и слава* (Рад., Слово, 62).

Поєднання в особі Христа божественної та людської сутностей відтворює композит *Богочоловік*, напр.: *зде же дѣаніа яже ѿ насъ и по насъ Бѣочлѣка* (Земка, Передмова до Тріоді, 250). У «Матеріалах» І. Срезневського, «Словнику давньоруської мови XI–XIV ст.» ця лексема відсутня. Ілюстративний матеріал «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.» свідчить, що найменування *Богочеловѣк* «боголюдина, богочоловік (про Ісуса Христа)» у цей період фіксують різножанрові тексти (СУМ XVI–XVII 2, 150). До реєстру «Словника української мови» ні слово *богочоловік*, ні слово *боголюдина* не внесено, хоча ці найменування вживаються в сучасній українській мові [Наконечна 1998, 217].

Принесення Христом спасительної жертви в ім'я людства зумовило номінування його церковнослов'янським *Спас* та похідним від нього *Спаситель*, що має давню традицію вживання у писемних пам'ятках [Цейтлин 1977, 38, 103]. Функціонування слова *Спаситель* на позначення Ісуса Христа відображено в «Матеріалах» І. Срезневського (Срезн. III, 787). Лексеми *Спас* і *Спаситель* можуть уживатися без власного імені та сприймаються навіть поза контекстом як еквіваленти назви Ісуса Христа. У досліджуваних текстах слово *Спаситель* засвідчено і як самотійна однослівна номінація, і в комплексі з іншими, напр.: *ѡныи слова ... ѡ(т) пожитку збавенной муки Спѣстела нашегѡ на Кр(с)тѣ, ѡ(т)падають и погибають* (Мог., Хрест, 273); *Спаситель наш и Бѣгъ, мудрость свою на немъ ... показаты* (Мог., Хрест, 274).

У «Словнику української мови» релігійне значення реєстрового *Спаситель* кодифіковано відповідно до офіційної ідеології у час створення лексикографічної праці: 1. *рел.* За християнським віровченням – міфологічний засновник християнства, що нібито врятував людство, спокутувавши його гріхи (СУМ IX, 492).

Номен *Спас* реєструють історичні словники (Срезн. III, 789; ССУМ II, 371). У «Лексиконі» П. Беринди церковнослов'янським *Спѣсъ* перекладено

синонімами *выбавитель, сѣситель, избавитель, захователь* (ЛБ, 119). Широко представлена ця назва в досліджуваних творах, напр.: *...явѣ яко въ Іер(с)лимѣ и не инде, Црква Гѣ ... Спса нашего Іс Хѣ* (Коп., Передмова на діяння, 96); *... ждуще блженнаго упованїа и явленїа славы Великаго Бга и Спса ншего Іс Хѣ* (Рад., Вінець, ґ зв.). Лексема *Спас* засвоєна народнорозмовною мовою і протягом історичного розвитку української мови розширила свою семантику: у «Словарі української мови» за редакцією Б.Грінченка зареєстрована зі значеннями «свято 6 серпня, Преображення Господнє», «Спаситель», «церква в честь Спасителя» (Грінч. IV, 172); у «Словнику української мови»: «те саме, що спаситель<sup>1</sup>», «церква, монастир на честь спасителя (у 1 знач.)», «назва кожного з трьох церковних свят, що відзначаються православною церквою з 1 по 15 вересня за старим стилем» (СУМ IX, 490–491). У фольклорних текстах засвідчено демінутив *Спасик*: *Пречиста по груші ходила, Пречиста мішок загубила, А Спас ішов, мішок знайшов: – Спасику батьку, віддай мій мішочок, Не буду ходити у твій садочок* [Лесів 2000, 54].

На позначення Христа в українській книжно-писемній мові активно побутував церковнослов'янським *Избавитель*, що є похідним дієслова *избавити* «урятувати від вічних мук» (СУМ XVI–XVII 13, 35): *Великои любви до Пана и Избавителя нашего Іса Хѣ* (Мог., Хрест, 277). Поряд із церковнослов'янським *Избавитель* функціонує український фонетичний варіант – дериват дієслова *збавити* – іменник *Збавитель*: *... самъ Збавитель през древо Кртное моць и владзу ... показати рачиль* (Мог., Хрест, 274); *Тогоу теды црства нбсноу маемо шукати, Хр(с)та, збавителя нашего, през(ь) учинки наши добрыи* (Галят., Ключ, 73). Лексема *Збавитель* зареєстрована «Словником української мови XVI – першої половини XVII ст.», представлений у ньому багатий ілюстративний матеріал переконує, що вона активно вживалася в різножанрових пам'ятках (СУМ XVI–XVII 11, 59). Слово *Збавитель* збереглося і надалі в лексичній системі української мови (Грінч. II, 121).

Крім розглянутих назв, значення саможертвності Христа реалізує синонім *Откупитель*, що є похідним дієслова *откупити*, напр.: *ω(т) которых мукъ*

*пекельныхъ вѣчныхъ заховай нас, Хр(с)те бже збавителю и ѿ(т)купителю нашъ* (Галят., Ключ, 102); *Такое власне знаменіє и церков, matka наша, у себе оглядаєт. ., кды ся всѣ кровію откупителя нашего отрожаєм* (Рад., Опов., 291). Вважаємо, що ця назва виникла на ґрунті української мови. Вона не засвідчена в «Матеріалах» І. Срезневського, а тлумачення реєстрового *откупати* не містить релігійного значення (Срезн. II, 792). Це слово відсутнє і в реєстрі «Словника давньоруської мови XI–XIV ст.». Сакралізоване значення дієслова *откупити* виокремлює Є. Тимченко, проте іменника *Откупитель* не реєструє (Тимч., Матер. II, 64). У сучасній українській мові побутує фонетичний варіант *Відкупитель* [Наконечна1998, 217].

Сприйняття Бога як творця всього світу передає усталена назва *Творець* та синоніми-церковнослов'янськими *Сотворитель* і *Створитель*, напр.: *... Промысла и трудѡвъ своихъ рукоаты възноситъ Бу Творцу своему* (Коп., Друга передмова, 63); *Учтлѣ црковныи мовать, же грѣхъ естъ ѿ(т)вернен(ь)е ѿ(т) сотворителя, а наверне(ь)е са до сотворен(ь)а* (Галят., Ключ, 156); *Гды в Райскомъ огоро(д)ку [Адам] преступил твое приказане, гды тебе Бга и Створителя своего оуразиль грѣхом пыхи и не послушенства* (Рад., Вінець, передмова, б. п.).

Назва *Творець* внесена до реєстру «Словаря української мови» за редакцією Б. Грінченка, де її вживання проілюстровано такими контекстами: *Бачить же Бог, бачить творець, що мир погибас. Помози мені, милосердний творче, діток згодувати* (Грінч. IV, 251). У «Словнику української мови» виокремлено релігійне значення слова *Творець* – «2. За релігійними уявленнями – надприродна істота, що нібито створила світ» (СУМ X, 52).

Значення «творець» репрезентує в досліджуваних проповідях лексика архітектурної сфери. Наприклад, Бога та Ісуса Христа номіновано агентивами *Архітектон*, *Архітект*, *Тектон*, запозиченими з церковнослов'янської мови, напр.: *... теды з самого всѣх по(д) слнцем знай дуючи(х)са речій прирожена, из роспоражена пре(з) найвы(ш)шого и наймудрѣйшого архитектона Часѡв* (Туптало; Передмова до «Пірамісу», 311); *Такъ и теперь той же тектонъ,*

*будовничій, Хс̃ бг̃ нашъ, для престои двѣ Мрїи, мт̃ки своєи, в(ъ) церкв Єлецкой учинил(ъ) чудо великоє* (Галят., Скарбниця, 360); *Найвышшій архітект всего свѣта, Бог всемогущій ... барзо коштовную будуючи махину, два станы въ створеню своємъ уфундовал* (Старушич, Казання, 251); ... *такъ а не иначе Архитектонъ Нба и земли Хс̃ сп̃стель поступаетъ в Будованю своего мысленногѡ будынку Мрїи* (Рад., Огородок,  $\Psi\tilde{M}\epsilon$ ). У «Словнику української мови ХVІ – першої половини ХVІІ ст.» зареєстровано церковнослов'янське *архитектонъ* «архітектор, будівничий, головний тесля», де виокремлено образне значення «Бог» (СУМ ХVІ–ХVІІ 1, 136).

Крім названих церковнослов'янських, на позначення Бога засвідчено український агентив *Будовничий*, напр.: *але оногo горнегo и в прошлo(м) бе(з)конечномъ животѣ трваючогo града, албо рачей майстра и будовничогo єго шукаючи* (УЄ, 17). Слово *Будовничий* на позначення Бога активно побутувало в тогочасних писемних пам'ятках. Є. Тимченко, реєструючи цю назву, у словниковій статті наводить фрагмент із казання Леонтія Карповича, де іменник *будовничій* реалізує значення «Бог» (Тимч. I, 150). Переносне значення в семантичній структурі цієї лексеми виокремлено у «Словнику української мови ХVІ – першої половини ХVІІ ст.» (СУМ ХVІ–ХVІІ 3, 89).

Однією з традиційних назв Ісуса Христа є лексема *Слово*, яка вживається самостійно чи у словосполученні *Бог Слово*. Побутування лексеми *Слово* з цим значенням зафіксував І. Срезневський (Срезн. III, 420). Номінування Ісуса *Словом* широко засвідчено і в досліджуваних творах, напр.: *...яко тріє стѣ свѣдѣтельствующее на нб̃си, Оцѣ, Слово и Ст̃гий Дх̃ъ: и тїи Тріє єдино суть* (Коп., Друга передмова, 62); *...и исперва уобѡ Бг̃ъ Оцѣ познавшеса и славашеса, по семъ Бг̃ъ Слово Іс̃ Хс̃ Бжїй єдиносущный Оцу явиса плотїю на земли* (Коп., Передмова на діяння, 95). Уживання лексеми *Слово* на позначення Ісуса Христа кодифіковано «Лексиконом» П. Беринди. Староукраїнський лексикограф пояснює, чим мотивовано найменування: *Слово называетсѣ Сн̃ъ Бжїй, для тогѡ ижъ якъ слово наше  $\omega(t)$  оума родитьсѣ бе(з) терпливости, и бе(з) роздѣле(н)а: такъ и Сн̃ъ Бжїй  $\omega(t)$  Оца роди(л)са не  $\omega(t)$ дѣлне и*

бе(з)страстнѡ вша(к)же наше слово на въздухъ рѡсходитьса, а Слово тоє що єст Снѡмъ Бжѡимъ, єсть персональное, и навѣки трваєть (ЛБ, 116). Из цим значенням лексема Слово поєднувалася з книжними епітетами *предвѣчний, сопредвѣчний: Мрїи, слова предвѣчнаго родителцѡ нехай будеть посщєнна* (Галят., Наука, 289); *Нехай на Памати нашої мѣти будемо тебе... Слово сопредвѣчное Оцѣви* (Рад., Огородок, рма). У «Словнику української мови» зазначений лексико-семантичний варіант лексеми Слово не зареєстровано (СУМ ІХ, 367–372).

Імена Бога Отця та Ісуса можуть супроводжувати традиційні назви *Цар, Цар Небесний*, напр.: *Хѡ, црѡ своего, просимъ ѡ милосердіє, жалуючи за грѣхи свои* (Галят., Ключ, 71); *Црѡ Н(б)ный Хс, на войну в помощь Х(р)тіанѡ(м) своего выправлюючи воина ... прибрал єго в корону* (Рад., Слово, 45). Митці бароко, номінуючи Христа, замість усталеного номена *Цар* послуговуються іншими лексемами зі значенням «володар, правитель». Серед них поширений фонетичний полонізм *кроль* «король», запозичені з грецької через латинське посередництво іменник *монарх* (ЕСУМ ІІІ, 506) та з латинської – *імператор* (ЕСУМ ІІ, 298), напр.: *Абысмо знак, албо Хоругѡ(в) Пана и Крола Нба и Земли пре(д)иду видачи яко найбарзѣй ... вѡоружившиса* (Мог., Хрест, 272); *И той дом(ъ) крола нб(с)ного Хѡ, збавител нашего* (Галят., Ключ, 175); *Так Крѡль великій всего свѣта Бгъ всемогучій для великой любви и щѡдробливости своєи болше члѡкови даєть, нижели члѡкѡ потребуєть* (Рад., Огородок, сѣа зв.); *Слышачи то, найвышшій император, Христос, сын Божій, уражаєть на чѡловѣка и допущает діаволомъ абы єго хоробамы, повѣтром, войнами трапили* (Рад., Опов., 367). Іменник *монарх* засвідчено з флексією -а: *Иначеї зась мл(с)рдїа источни(к) якѡ Щѡ чадолубивый Нб(с)ный Монарха з своими збѣгами* (Присвята Й. Тризнї, 347); *Ровнымъ способом в будованю свое(г) мыслєнно(г) мѣст(а) Престѣя Бѡы поступилъ и Найвышшій Монарха Бгъ Оцѡ* (Рад., Огородок, флє).

У XV ст. до лексичної системи української мови з німецької через польське посередництво увійшов іменник *гетьман* (ЕСУМ І, 502). Переосмислення основного значення лягло в основу образного номінування



цією лексемою Ісуса Христа, напр.: *Єсть Хс̃, гетманомъ валечнимъ, бо мовить ѿ нем ѱалмиста: «Г(с)дь крѣпокъ и силенъ, г(с)дь силенъ в(ъ) бранехъ».* Нарысуємо жь и мы образъ Хр(с)та, правдивоґо б̃га, крола и гетмана в(ъ) ср(д)цу своєм (Галят., Ключ, 119); ... *Так Нб̃сн̃ый Гетманъ на горѣ Голгоѳѣ в полю за мѣстом на Кр(с)т звѣтѣживши непріателей своих діавола и смерть ...* (Рад., Вінець, в̃); *ѿ Воинове Нб(с)ноґо Гетмана! Чи такіи ж то ваши ср(д)ца? Сами оуходите, а Гетмана своего Х̃а в рукахъ непріателскихъ zostавуєте?* (Рад., Огородок, ане). Функціонування лексеми *гетьман* у переносному значенні відображено ілюстративним матеріалом «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.» (СУМ XVI–XVII 6, 209). Змалювання Христа в образі *гетьмана* – специфічна риса в українському письменстві, що зумовлено тогочасними історичними реаліями. Зі сторінок проповіді Бог Отець постає і в образі *Господаря Небесного*, напр.: *Бо что єсть кокошь оу Господара земного, тоє выражаетъ Хс̃ оу Г(с)пдра нб(с)наґо у Б̃га Оца своєґо* (Рад., Огородок, л̃в).

Приблизно з XVI ст. в українській мові на позначення Бога стало вживатися і слово *Пан* (СУМ XVI–XVII 3, 3), яке поширилося під впливом польської (ЕСУМ IV, 272–273). Засвідчено цю назву і в досліджуваних нами пам'ятках, напр.: *Щасливая єсть заправды и тая пани зацная, которая в Пану щасливе заснула* (Зиз., Повчання, 60); *И велико Рамене єґо, которое Панъ вытагнуль на Кр(с)тѣ* (Мог., Хрест, 275). Лексема *Пан* могла виступати і як однослівна назва, і в поєднанні з іншими найменуваннями, напр.: *И акѡ на ѡнъ часъ Панъ и Сп̃ситель нашъ Іс̃ Хс̃ ... моць и владзу свою ... показати рачиль* (Мог., Хрест, 274); *В(ъ) нб̃ѣ знайдует(ъ)са корона славы вѣчної, которую слугамъ своимъ вѣрным даст Хс̃, панъ всемогучій* (Галят., Ключ, 244). Слово *Пан* зі значенням «Бог» продовжує і надалі вживатися в пам'ятках [Гарбуз 2000, 159], а також закріпилося в розмовній мові та фольклорних текстах [Журавльова 200, 181]. Значення «Господь» у семантичній структурі слова *Пан* виокремлено в «Словарі української мови» за редакцією Б. Грінченка (Грінч. III, 91), а «Словник української мови» його не кодифікує (СУМ VI, 41), однак у новішій лексикографічній праці – «Словнику синонімів української мови» –

слово *Пан* уже подано як синонім до назви *Бог* (Ссн I, 78). Номінації Бога з опорним словом *суддя* відтворюють уявлення про те, що людина після смерті має стати перед судом Божим, напр.: *ω даруй же Бже тому ω(т)цу нашему, который ... бѣгу живота своего dokonчилъ, по тыхъ работахъ, тебе справедливого судію огладати* (Коп., Казання, 125); *Поты часу оному ставало заживаня той шаты, ... перед нелицемѣрным судією* (Старушич, Казання, 259).

Віру в Христа, в цілительну силу його вчення втілено в образних найменуваннях *врач і лікар* (про що йтиметься далі). У досліджуваних текстах наявний чималий корпус лексичних одиниць на позначення Божої Матері. Вони уже були частково предметом вивчення науковців. Назви Богородиці як такі, що презентують фемінітиви в українській мові XVI–XVII ст., виокремлює М. Брус [Брус 2003, 99; Брус 2007, 150]. Аналізуючи концепт «Богородиця» у християнській ліриці Івана Величковського, Т. Сидоренко та Т. Вільчинська констатують, що помітною гранню творчості поета є піднесення культу Божої матері на небувалу в українській бароковій літературі висоту [Сидоренко 2003, 13; Вільчинська 2007, 21]. Ця риса є визначальною не тільки для творчості І. Величковського. Образ Богородиці став одним із провідних у художній системі Бароко [Ольховик 2005, 6].

Автори українських барокових проповідей номінують Богородицю євангельським ім'ям – антропонімом *Марія*. *Токмω еже ω(т) Мрїа прїаса й на Кр(с)тѣ пострада и оумрѣтъ* (Земка, Друга передмова, 205); ... *Удаются в молитвах своих до Марїи и ей себе поручают* (Рад., Опов., 214). Аналіз текстів проповідей показав, що випадки автономного вживання імені *Марія* є не дуже частими, здебільшого воно виступає в супроводі епітетів або в комплексі з іншими назвами.

Компонентом найменування Богородиці є слово *Діва*, яким утверджено її непорочність. У проповідях воно як варіант може уживатися як однослівна назва: *Петрѣ Могила хотачи выразити намъ якаа его была ку Бгу и найстѣйшой Двѣ побожность ... ωбобраль за подобенство Двѣ свѣтила нб(с)ныи* (Рад., Могила, 4). Зазвичай лексема *Діва* є елементом різнокомпонентних

найменувань, поєднується з епітетами *пречиста, пресвята, найсвятіша*, з антропонімом *Марія* та іншими назвами матері Христа: *Преч(с)таа дѣа, Хр(с)та породивши, дѣою зостала* (Галят., Небо, 251); *Преч(с)таа дѣа бѣа, уходячи пре(д) Иродомъ до Єгипту, мыла пелюшки, которыми Хѣ повиала* (Галят., Небо, 253); ... *Наступуючей ночи преблагословенная дѣва Марія младенцу оному, в вязеню и неволѣ будущому покажется ...* (Рад., Опов., 212).

Окрему мікрогрупу найменувань Богородиці складають лексеми зі значенням «та, яка народила Христа; мати Бога». Це традиційні назви, виражені словосполученням з лексемою *мати* та епітетом *Пречиста* або означенням *Божя*: ... *въ совергеніє хваленіа великаго Бѣа и Спса нашего Іс Хр(с)та, ово въ похвалу величіа Преч(с)тыа Мѣре его* (Іосафат, Передмова, 425); *Видячи Бог их великое ку себѣ набоженство и горячу любов ... зсылает им в помощь пречистую матер свою Марію* (Рад., Опов., 213). У позначеннях Божої Матері, особливо у творах І. Галятовського та А. Радивиловського, спостерігаємо вживання деривата іменника *мати* – *Матка*: ... *Такъ мѣка бѣаа mezi людми вѣрными и невѣрными, mezi прв(д)ными и грѣш(ь)ными чуда чинить, вѣрныхъ и прв(д)ныхъ увеселаючи, невѣрныхъ зась до вѣры православ(ь)ной, грѣшныхъ до покааніа наворочаючи* (Галят., Небо, 243); *И чуль ... голосъ, до себе мовачый: «Хс̄ и мѣка Хѣа тебе уздоровлають»* (Галят., Скарбниця, 361). Можна припустити, що назва *Матка* на позначення Божої матері поширилася під впливом польського *Matka Boska* «Богородиця». За даними «Словника староукраїнської мови XIV–XV ст.», іменник *матка* на позначення матері засвоєний з польської мови (ССУМ I, 580) і надалі закріпився у народній мові (Грінч. II, 411).

Оригінальними є найменування Богородиці із фемінітивом *родителька*, засвідчені у творах І. Галятовського: ... *И рекла ему блѣгословенная родителка бѣаа* (Галят., Скарбниця, 362); *Потымъ в(ь) прудко(м) часѣ за причиною родителки бѣеи сына впредъ, потымъ цорку породила* (Галят., Скарбниця, 364); *Я естемъ родителка бѣаа, мѣи Хр(с)това, розказую тобѣ, жебысь пересталь пити горѣлку* (Галят., Скарбниця, 365). Лексема *родителька* входить до складу

описового найменування Христа: *Мрїи, слова предвѣчнаго родителцѣ, нехай будеть посщѣнна* (Галят., Небо, 289; Галят., Скарбниця, 394). У «Матеріалах» І. Срезневського зареєстровано однокореневу лексему, але з іншим словотвірним формантом – *родительница* (Срезн. III, 132). Вірогідно, що дериват *родителька* виник на українському мовному ґрунті. Він функціонував і в наступні століття (Грінч. IV, 28).

У досліджуваних творах засвідчено традиційні композити (Срезн. I, 131, 134) *Богомати і Богородиця: Довлѣт ти слышати, яко Дхмь стымь сіе бываесть якоже и ѿ(т) стые Бгмтре Дхомь стымь Гь себѣ Пльть създа* (Земка, Друга передмова, 205); *ѿ даруй же Бже тому ѿ(т)цу ... Цр(с)тво Нб(с)ное принати, за млтвами Прч(с)тои Бцы Двы Мрїи* (Коп., Казання, 125). У «Словнику староукраїнської мови XIV–XV ст.» лексему *Богомати* подано з вказівкою на її церковнослов'янське походження (ССУМ I, 104), але в реєстрі «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.» така вказівка відсутня (СУМ XVI–XVII 2, 141). За даними лексикографічних праць, що фіксують словниковий склад української мови на різних діяхронних зрізах, можемо стверджувати, що композит *Богородиця* був більш поширеним. Проте обидві лексеми збереглися в українській мові до сучасного періоду. У досліджуваних джерелах виявлено ще композит *Богородительница: ѿ Бгородительнице, всѣхї речїй піенкны(х) великая шкраса* (Рад., Огородок, хкє). Святість і божественну суть матері Христа виражають канонічні назви, виражені словосполученнями *Цариця небесна, Владичиця миру: Потымь обачил(ь) преч(с)тую дву бцу и мовил до ней: «Помилуй ма вл(д)чце миру»* (Галят., 266); *ѿ преславнаа царице нб(с)наа, скажи якїи твои суть весельа в(ь) нбѣ* (Галят., Небо, 267). Засвідчено випадки поєднання лексеми *цариця* з епітетом *преславна* та антропонімом *Марія*: *... аггли, которыи Хр(с)ту, црю славы, и преславной црци Мрїи, мтцѣ еѿ, служатъ* (Галят., Небо, 326). Загалом для найменувань Божої Матері характерне вживання багатоконпонентних назв із різною кількістю лексем: *Чинили тую побожность и оныи Жены, а в головахъ Пр(с)таа Два Мрїа, и при ней зацныи оныи Панѣи Марїа Магдалыни ...* (Коп., Казання, 114).

Назви на позначення Богородиці ввійшли до лексичного складу сучасної української мови. У «Словнику синонімів української мови» зареєстровано такі лексичні одиниці на її позначення: Богородиця (у християнській релігії – назва матері Ісуса Христа), Богоматір, Божа Мати [Господня Мати], Мати Божа [Матір Божа], Пречиста Діва [Мати], Діва Марія, Владичиця *церк.*, Цариця Небесна *церк.*, Пресвята *ж. р., церк.*, Пречиста *ж. р., церк.*; Мадонна (у католиків) (ССн. I, 79). Назви на позначення Бога і Богородиці засвідчені у структурі звертань в українських народних піснях [Данилюк 2011, 35]. В. Жайворонок найменування Богородиці відносить до мовних знаків української етнокультури, де вони є символом матері, життя, світла, мудрості, любові, а також повноти життя, самодостатності, звільнення від усього гріховного через осяяння, просвітлення, переродження [Жайворонок 2006, 45].

Прозові й поетичні тексти періоду бароко переповнені нетрадиційними образними найменуваннями Богородиці, значну частину яких можна кваліфікувати як перифрази. П. Могила, наприклад, називає Богородицю іменем старозавітної героїні Есфір: *Аж пре Бл(с)веннаа наша новаа Єсфирь Преч(с)таа Бц(д)ца, ... наро(д) лю(д)скій ѿ(т) вѣчной погибели вызволила* (Мог., Хрест, 279). І. Галятовський та А. Радивиловський, змальовуючи Богородицю, вдаються до символіки воріт, проте наповнюють цей символ різною семантикою. Іоанікій Галятовський будує текст проповіді, розтлумачуючи старозавітну цитату «Таа врата заключенна будуть и не ѿ(т)верзутса» (Галят., Ключ, 125). Символіка нерозкритих воріт слугує автору для підкреслення непорочності Богородиці: *Вратами называється преч(с)таа два, бо през(ь) неи, якъ през(ь) врата пришоль Хс̃ з(ь) нба на землю ... бо преч(с)таа два, Ха̃ породивши, мѣла ... девицтва своєго не нарушити* (Галят., Ключ, 125).

Іншого змісту набуває символ воріт в А. Радивиловського. Богородиця в одній з його проповідей асоціюється з ворітьми до Царства Небесного, через які туди можуть потрапити всі, хто її шанує. Джерелом образу воріт для проповідника також стало Святе Письмо: *Нѣст се инаго но до(м) Бжій и си*

*врата нб(с)наа* (Рад., Огородок, ф̃м̃в). У тексті промови на позначення Богородиці замість церковнослов'янізму *врата* А. Радивиловський уживає синонім *брама*, розтлумачуючи, на яких ознаках побудовано це уподібнення: *Якъ естъ Пребл(с)веннаа двѣ Мрїа не тылко Брамою нб(с)ною але и ншею ѿ то(м) сїе слово мое до Ласкъ вашихъ мѣти желаю* (Рад., Огородок, ф̃м̃в). В іншому фрагменті проповіді вжита у кличному відмінку лексема *брама* стає компонентом назви Богородиці: *Брамо наша стаа Мрїе, поневажъ до тебе вси гостинци, вси дороги збавен(н)ые, которіе людей провадя(т) до Нб(с)наго Іер(с)лиму* (Рад., Огородок, ф̃м̃ѳ).

Присвячуючи Богородиці кілька проповідей, А. Радивиловський номінує її низкою перифраз: *Ти албовѣм естесь Источникъ бл̃гости, и всакого утѣшенїа, Ты притулене грѣшниковъ, ты надѣя всего народу разными припадками стисненого. Ти наша оборона и утѣха! Овож яко до Потѣшительки своей до Тебе удаваемьса с плачем, просачи твоего мл(с)рдїа* (Рад., Огородок, ц̃кз). Чимало засвідчено варіантів метафоричних найменувань Богородиці з означенням *мисленний*: *Храмъ Мысленный* (Рад., Огородок, үв̃ѳ); *Мысленый домъ Бжїй* (Рад., Огородок, үк̃в); *Мысленне мѣсто* (Рад., Огородок, ф̃лѳ); *Мысленная лѣлѣя* (Рад., Огородок, х̃кз).

Як уже було зазначено, прикметною рисою структури барокових проповідей є насиченість тексту оповідними прикладами. Оповідні частини зазвичай позбавлені високого пафосу та урочистості. Саме сюжетні вставки широко фіксують уживання на позначення Богородиці імені *Марія* автономно, без супроводу усталених у релігійних текстах епітетів: *Не випущай нас ѿ Мрїе з ѿбороны своей* (Рад., Огородок, ц̃кз); *Кгды Марїа пришла до Гермополя з отрочам Ісусом* (Рад., Опов., 209); *И тоє мовячи, ближей ку образу приступит и образ дитяти, которого Марїа на руках своихъ пѣствовала одобравши додому знесла* (Рад., Опов., 212). Герої вплетених у проповідь оповідань – це звичайні смертні і грішні люди. У найменуваннях Божої Матері, які автор вкладає у їхні уста, акцентовано не так на її святості та непорочності, як на безмежному

миłosерді, що відображено в назві *мати (матка) миłosердія*, особливо в контекстах, що передають ситуації молитовного прохання: *Чи ли то я єдина єстем у тебе, матки миłosердія* (Рад., Опов., 212); *Теды воин оный ... заволает до Маріи: «О мати миłosердія, причинися за мною»* (Рад., Опов., 216). В. Кречотень зауважує, що образ Божої Матері в оповідних частинах часто постає в щиро народному освітленні, насамперед як матері з властивими всім земним матерям почуттями [Кречотень 1983, 161, 171].

Звертаючись до Богородиці з проханням допомогти у скрутній життєвій ситуації, адресати називають її лексемами, що ними виражають поважне ставлення до звичайної земної жінки: *пани, госпожа, добродѣйко, патронко*, або поєднують їх і з канонічними найменуваннями: *Паль чоломъ на землю пере(д) нею з(ъ) плачем и мовиль: «Пани моа, змилуйса надо мною, нендзным грѣшникомъ»* (Галят., Небо, 311); *Дѣво пренайчистшая, патронко и великая добродѣйко моя! О вызволенє з неволь сына моего часто тебѣ в молитвах моих докучала* (Рад., Опов., 212); *Дякую вам, госпоже найласкавшая, жесь мнѣ коханого сына моего отдала* (Рад., Опов., 212).

Розповідаючи про чудесні зцілення Богородицею хворих, І. Галятівський номінує її власне українським фемінітивом *лікарка* у сполученні з епітетом *небесна*: ... *По двохъ неделлахъ ишоль до монастыра Печерского для подакованья лѣкарцѣ нб(с)ной бѣци за здоровье приверненое* (Галят., Небо, 326).

Отже, барокові проповіді документують усталені, запозичені зі Святого Письма та іншої релігійної літератури найменування Бога, Ісуса Христа, Богородиці, які виражали релігійні догмати їхньої сутності. Крім традиційних назв, у досліджуваних проповідях зафіксовано перифрази, поява яких значною мірою зумовлена впливом естетики бароко: *Господар, Гетьман, Збавитель, Лікар, Откупитель, Будовничий*).

Розмаїття зафіксованих у проповідях найменувань є промовистим свідченням невичерпного духовного світу українця бароко і здатності української мови XVII століття різнобічно виражати сакральні поняття. Лексика на позначення найвищих Божих осіб християнського культу міцно

вкоренилися у свідомості українського народу і стала виразником його духовної культури, увійшла до системи нової української мови, ставши органічною частиною її словникового складу.

Лексика на позначення Бога Отця, Ісуса Христа, Богородиці і надалі активно вживається у творах української художньої літератури, де відбувається індивідуально-авторська інтерпретація євангельських сюжетів, сучасні дослідники констатують появу нових найменувань та розширення їх образотворчих можливостей [Сологуб 2006; Ковтун 2008; Сенів 2010].

Далі розглянемо особливості найменування в барокових проповідях одного з ключових релігійних понять християнства *Царства Небесного*. Згідно з християнським ученням, сенсом життя є вічне життя в Царстві Небесному. Воно може бути дароване людині Богом за праведне життя на землі. Лексикою на позначення цієї реалії завершувалася чи не кожна проповідь, де висловлювалися сподівання і молитовні прохання до святих, Бога, Богородиці, Христа про допомогу в його здобутті. У зв'язку з цим у гомілійному творі представлено лексичні одиниці, що передають поняття про вічне життя та номінують Царство Небесне.

На позначення Царства Небесного вживалася канонічна стійка сполука *Царство Небесне*, в якій варіювалися книжна та народнорозмовна форми *Царствіє – Царство: ... ω(т) тебе Животь вѣчный, Корону, и Цр(с)тво Нб(с)нос принати* (Коп., Казання, 125); ... до нашей цркви и до нашої вѣры будут са наворочати и доступать посполу з нами црствіа нбсного. Аминь (Галят., Ключ, 110). Компонентом словосполучення зі стрижневим словом *царство* є також прикметник *Боже: Шукаймо жъ такого живота, гдебы(с)мо могли жити вѣчне, а той ест Ц(р)ство Бжее* (Рад., Вінець, р.ф.є зв.). Ці лексичні одиниці ввійшли в народну мову і стали виразниками української етнокультури [Жайворонок 2006, 388–389, 629].

Значення «Небесне Царство» містить у семантичній структурі лексема *небо*, засвідчена в досліджуваних творах: *Цр(с)твом(ъ) нб(с)ным(ъ) называє(т)са нбо* (Галят., Небо, 70); *И мы, православныи, ... можемо трохъ*



непріателей душины(х) звитажити и по тымъ звитазтва в(ь) нбѣ навѣки триум(ь)фовати. Аминь (Галят., Ключ, 97); Вступилъ Хс̃ и для того до нба, жебы учынилъ волю оца своего, бо Хви бг̃ъ оц̃ь казалъ в(ь)ступити до нба и сѣсти на правицы своей ... И для того Хс̃ вступилъ до нба, жебы намъ наготоваль в(ь) нбѣ мѣсце (Галят., Ключ, 116). Слово небо досі уживається з цим значенням (СУМ V, 249).

Поняття про вічне життя реалізувало стійке словосполучення *живот вѣчный* (СУМ XVI–XVII 9, 156), а також різноманітні оказіональні назви, як, наприклад, у проповіді П. Могили: *Кто тедеи хочеть тыи добра, до которыхъ я его взываю одѣдичити, то есть животь вѣчный, Цр(с)тво Нб(с)ное, покой уставичный и роскоши завжды трваючии ... нехай мене наслѣдуетъ* (Мог. Хрест., 281).

Гомілійні твори, як твори художні, фіксують багато образних позначень Царства Небесного. Більшість з них виражена словосполученням із прикметником *небесный* і зазвичай пов'язана з ключовою метафорою чи порівнянням, навколо якої розгорталася промова. Появі нетрадиційної назви передуює широкий контекст, яким мотивовано її вибір. Наприклад, проповідь А. Радивиловського, присвячена Антонію Печерському, побудована на уподібненні святого бджолі. Розповідаючи про чесноти Антонія, автор залучає лексику, пов'язану з бджільництвом, уживаючи її в переносному значенні. Образній концепції проповіді підпорядковано іменування Царства Небесного словосполученням *Пасіка Небесна: Претожь тепе(р) до той оуже не тылко Печерской, але и Нб(с)ной пчелы ... внесѣмо вси едностайне мл(т)вы нши, просачи абы вь оной Нб(с)ной пасецѣ пре(з) мл(т)вы свои ... каждому з нас оуробила пластрѣ полный меду несмертелной славы. Аминь* (Рад., Огородок, с̃л). Поширеними у бароковій літературі були метафори із лексемами на позначення саду [Сазонова 1987], що відображає в проповіді словосполучення *огородок небесный: Стаа великомчнице Варваро ... абысмо и мы насладоючи та в любви Хр(с)твой, ... часу своего в той же огородо(к) нб(с)ный войти могли ... в не(м) з облюбенце(м) твои(м) Хм̃ на вѣки жити* (Рад., Огородок, х̃ог).

Добираючи образне найменування для одного з ключових понять християнської релігії, І. Галятовський не оминув античного джерела. У казанні на Вознесіння Господнє він іменує Царство Небесне перифразою *Капітоліум Небесний*. Проповідник обґрунтовує свій вибір, подаючи енциклопедичні відомості про реалію, позначувану запозиченим словом *капітоліум*, та етимологію цієї лексеми: *Тріумфуючи, Хс̃, збавите(л) нш̃ъ, поступає(ъ) трибомъ кролевъ, цесарѡвъ, монархѡ(в) и потентатѡв(ъ) свѣта того. Цесарѣ римскїи, тріумфуючи, љздили до Капѣтолѣум(ъ) божници Іовѣшової, котораа была названаа а капѣте, ѡ(т) головы, бо тую божницу гды закладано и на фундамента землю копано, знашли тамъ капуть, голову члѣвѣчую. И Хс̃, тріумфуючи, поступаєть до Капѣтолѣумъ нб̃(с)ного, бо может са нбо назвати капѣтолѣумъ, а капѣте, ѡ(т) головы, поневажъ в(ъ) нб̃ѣ знайдуетса Хр(с)тосъ, который єсть головою цр̃ви ст̃ой* (Галят., Ключ, 117).

Оказіональним є номінування Царства Небесного ойконімом *Сігор* – назвою міста, до якого відправив Бог чотирьох праведників із Содому, рятуючи їх від загибелі. Автор також поєднує ойконім з епітетом *небесний* і подає мотиваційний коментар: *Єсть зна(к), же не много людей в(ъ) нб̃ѣ будет(ъ), Содома, в(ъ) которой спалил(ъ) бг̃ъ огнемъ сѣрчистымъ всѣхъ людей, только чтыри дши выпровадиль до мѣста, Сігоръ названого ... Такъ и в(ъ) ѡстатній дн̃ъ ... меньше зась прійметъ до Сегору нб̃сного на вѣчноє мешканье* (Галят., Ключ, 135).

У проповіді З. Копистенського Царство Небесне позначено словосполученням *країна живучих*: *... покорне ѡ(т) добротливости Бозскої просить, жебы ... и єго въ краинѣ живучихъ оумѣстиль* (Коп., Омлія, 151), а також описовими конструкціями, вираженими складнопідрядними реченнями: *... на мѣсцу ѡ(т)коль оутекла болєсть и смутокъ, и вздыха(н)є* (Коп., Омлія, 151); *Запровадь єго на мѣсца, где нѣмашь болю и фрасунку и въздыханїа, але радость и веселїє* (Коп., Омлія, 171). Наступний фрагмент із проповіді засвідчує залучення у сферу релігійної лексики іменника *бібліотека*: *Кому*

*колвекъ коли пре(д) тымъ Бгъ з библиѳотеки своей Нѳсной рукою Бжїей подаль книгу (Рад., Вінець, 5).*

Отже, на позначення Царства Небесного в досліджуваних творах засвідчено ряд різних найменувань. Серед них канонічні традиційні *Царство / Царствїє Небесне / Боже*, засвоєні й народною мовою, а також образні, позначені індивідуально-авторськими уподобаннями: *Капітолїум Небесний, Пасїка Небесна, Огородок Небесний, Країна живучих, Сїгор Небесний*.

Протилежним виміром позаземного існування є місце перебування грішників. У досліджуваних проповідях головною лексичною одиницею на позначення цієї реалії стало слово *пекло*: *навѳки будуть жити – прв(д)ныи в(ъ) нѳѳь, а грѳшныи в(ъ) пеклѳь* (Галят., Ключ, 188); *... а дїаволу служать входачи з грѳха в грѳхъ аж до пекла* (Рад., Вінець, рн зв.). За даними «Етимологічного словника української мови», це слово походить від праслов'янського \**рък-І* «смола». Значення «пекло» з'явилося у слов'янських мовах із прийняттям християнства, згідно з ученням якого, грішники у пеклі киплять у смолі, горять у вічному вогні; через те в народній етимології слово *пекло* пов'язується з *пекти* (ЕСУМ IV, 328–329). У досліджуваний період у пам'ятках різних жанрів на позначення місця під землею, куди потрапляють душі померлих грішників, або ж підземного царства широко вживався запозичений через старослов'янську мову з грецької (ЕСУМ I, 48) іменник *ад* (СУМ XVI–XVII 1, 76). Проповідники віддають перевагу слов'янській лексемі, а слово *ад* уживають переважно в цитатах зі Святого Письма. Виразно це засвідчують переклади цитат або коментарі до цитованого матеріалу: *Такъ мовить Соломонъ: «Адъ и погибель не насыщаютса»* (Галят., Ключ, 94); *Мовить Писанїє: жестока яко адъ зависть, крила ея яко огонь пламене (Пѳснь Пѳсн)... Тожъ то есть зависть, що и самое пекло, що и самый огонь пекельный* (Туптало, 53). Перекладаючи цитату, І. Галятовський до прикметника *адова* подає відповідник, утворений від лексеми *пекло*: *... бо мови(л) Хс̃: «Врата адова не шдолѳют(ъ) ей», брамы пекелыи не звытажать ей* (Галят., Ключ, 109).

Згадка про пекло у проповідницьких творах є одним з «останніх аргументів» у системі способів переконування і впливу на слухача. Уявлення про пекло як озеро з вогню і сірки почерпнуті з апокаліптичних писань святого Іоана. У проповідях автори давали волю творчій уяві, домальовуючи його деталі і залучаючи при цьому найрізноманітніший потенціал виражальних засобів мови. Вся система засобів зображення пекла покликана посіяти у свідомості адресатів страх, чим відлякати від учинення гріха, за який потрапляють до нього. Описуючи пекло, проповідники постійно нагадують про його жахливі атрибути – вогонь, муки, смерть, неволю. Здебільшого вони означені епітетом *вічний*: ... *хранѣмоса грѣхѡвъ, бо за грѣхи посылаєть бѣгъ людей до пекла на вѣчныи муки и на страшно(м) судѣ будеть мовити до людей грѣшныхъ: «Идѣте ѡ(т) мене, проклатыйи, въ огонь вѣчный»* (Галят., Ключ, 102); ... *вѣчною смертію в(ь) пеклѣ умирають* (Галят., Ключ, 136); ... *до пекла в(ь) неволю вѣчную провадатъ* (Галят., Ключ, 136). Аналізуючи зображення пекла в польських проповідях, Р. Бізіор зазначає, що проповідники для посилення переконувального ефекту вдавались до побудови візуальних образів [Biziор 2010, 42]. Це спостерігаємо і в українських проповідників. І. Галятовський словесно відтворив картини покарання, цілком легкі для сприймання: *А гды якій члѣк(ь) в(ь)паде(т) в(ь) тую сѣт(ь), въ грѣх(ь), зара(з) егѡ паук(ь) пекелный, непріател(ь) душный, як(ь) муху и як(ь) пчолу, пориває(т) и до пекла провадить на вѣчныи муки и на вѣчную смерть* (Галят., Ключ, 69).

Спеціальну семантику цього атрибутива на позначення всього, що пов'язано з потойбічним, загробним життям, виокремлено «Словником української мови XVI – першої половини XVII ст.» (СУМ XVI–XVII 6, 168). Крім усталеного епітета *вічний*, реалії пекла охарактеризовано означеннями *невгасаючий, пекельний, сірчистий* (вогонь): *всѣхъ васъ пекло ненасыщеннос пащекою своєю пожерло и въ чревѣ своемъ пекелном(ь) васъ, яко потраву пекелную, огнемъ неугасаючимъ травить* (Галят., Ключ, 73); *ѡто (ж) теперь, немилосердный богачу, в(ь) мукахъ пекелныхъ зостаючи, южъ и ты милосердіа потребуєшь* (Галят., Ключ, 92); ... *людей грѣшныхъ, которыи бѣ не слушаютъ и*

*мають сердце затвердѣлоє, топить бѣ в(ѣ) смолѣ пекелной* (Галят., Ключ, 115); *Такъ и в(ѣ) остатній днѣ больше людей Хс пошлет(ѣ) до пекла, жебы тамъ въ огни сѣрчистомъ навѣки горѣли* (Галят., Ключ, 135); *больше людей знайдется котрые потонуть в(ѣ) смолѣ пекельной* (Галят., Ключ, 135); *Котории за(с) люде тѣла своего не умртвляю(т), ты(х) бѣ, я(к) в(ѣ) скалу твердую, запровади(т) в(ѣ) твердую неволю пекелную, з(ѣ) которой нѣгды не выйду(т)* (Галят., Ключ, 202). Реалії пекла позначено також прикметником *пекельний*: *...в(ѣ)кинет(ѣ) таких(ѣ) людей немилосерднихъ в(ѣ) темницу пекелную, жебы са тамъ навѣки мучили* (Галят., Ключ, 72); *будет суженый и караный в пеклѣ незбожный Сватополкъ, который тиранко позабиваль братью свою* (Рад., Огородок, ѿг).

Персоніфікація пекла в поєднанні з аугментативною лексикою допомагає проповіднику посилити емоції страху перед ним, відтак і перед грішними вчинками: *Где теперъ найдуетеса и ин(ѣ)шыи балвохвалцы ѿкрутныи, котории хр(с)тіаномъ розныи муки и розную смерть задавалисте, хотачи збурити цр(с)тво Хво, црковъ стую? Всѣ вы погинулисте, всѣхъ васъ пекло ненасыщенное пащекою своею пожерло и въ чревѣ своемъ пекелном(ѣ) васъ, яко потраву пекелную, огнемъ неугасающимъ травить* (Галят., Ключ, 73). Перебування людей у пеклі зображено за допомогою порівняння: *... грѣшныи люде в(ѣ) пеклѣ, якъ в(ѣ) збанѣ огнистомъ, будутъ замкнены* (Галят., Ключ, 100).

Р. Бізіор зауважує, що церква була зацікавлена у створенні негативного образу пекла, щоб викликати у людей неприємні емоції при згадці про нього і запобігти скоєнню переступів. Таким чином, весь комплекс мовних засобів, що створював його страхітливий образ, мав утилітарний характер, бо слугував утриманню суспільного порядку, моральності публічної і приватної [Bizior 2010, 39].

Свідченням дієвості образу пекла у системі переконувальних засобів є народні уявлення про нього, сформовані, очевидно, не без впливу проповідників, що знайшло відображення і в словесних знаках української етнокультури [Жайворонок 2006, 436–437], а також у народному малярстві та

безсмертній «Енеїді» І. Котляревського. Аналізуючи специфіку зображення пекла в названій поемі, Є. Нахлік зазначає, що, «змальовуючи пекло, Котляревський формує гуманну соціальну мораль, добropорядну етику суспільної поведінки в дусі християнського вчення та поміркованих просвітницьких ідеалів». Дослідник звернув увагу і на те, що перелік гріхів, за які там карають, майже збігається із переліком, вміщеним у відомій пам'ятці XVII ст. – книзі І. Гізеля «Мир з Богом чоловіку» [Нахлік 2011, 55, 58], і це, вважаємо, є ще одним містком між давньою і новою українською писемністю.

Лексема *пекло* розвинула свою семантику і збереглася в українській мові аж до сучасного періоду, вживаючись зі значеннями: «1. *міф*. За релігійними уявленнями – місце під землею, куди потрапляють душі померлих грішників для вічних мук. 2. *перен*. Нестерпні, жахливі умови, обставини. // Безладдя, гамір, крик і т. ін. 3. *перен*. Дуже небезпечне місце. 4. *перен*. Тяжкий душевний стан, моральні муки» (СУМ VI, 111).

З релігійною лексикою тісно пов'язана і морально-етична, яка відображає систему цінностей християнської релігії. Одне з основних завдань проповідницького твору – насаджувати норми християнської моралі, розтлумачити слухачам і читачам сутність етичних принципів, яких повинна дотримуватися кожна побожна людина. У зв'язку з цим лексика, що відображає поняття морально-етичної сфери, є однією з найбільш презентативних тематичних груп у мовній тканині барокових казань. Досліджуваний період – це час стрімкого розвитку філософської думки в Україні, формування морально-етичних поглядів як її складової, це, відповідно, час появи численних творів українських мислителів, де трактувалися такі фундаментальні для етики поняття, як гріх і добродесність, щастя та остаточна мета людини [Довга 2002; Довга 2003; Довга 2005], що й зумовлює організацію морально-етичної лексики в самостійну підсистему словникового складу української мови. Особливості представлення цієї лексики у проповідницькому творі мають свою специфіку, обумовлену тим, що вектор етичних розмірковувань проповідника спрямований

у прагматичну площину: насадити християнські моральні цінності і застерегти від гріха.

Своєрідність використання релігійної лексики у проповідях виразно демонструє тематичний комплекс, що включає лексичні одиниці на позначення гріха. На відміну від богословських творів, де подано дефініції і класифікації гріхів [Безпала 2008; Безпала 2008a], автори казань здебільшого розглядають гріх загалом як аморальний спосіб поведінки людини, не вдаючись до його дефініцій і класифікацій, більше приділяють уваги духовному стану людини, яка згрішила. Зазвичай розмірковування про гріх супроводжуються нагадуванням про покарання. Контексти насичені епітетами, порівняннями, позначені певною експресивністю і прагненням вплинути на емоції слухачів і читачів: *выстерѣгаймоса грѣховъ ...бо за грѣхи смертю бѣгъ людей караеть* (Галят., Ключ, 102). Водночас проповідники закликають до щирого каяття і переконують, що тільки воно може звільнити людину від кари: *...а такъ затвердѣлого ср(д)ца естесмо, же кропелки слезы не выпустимо за грѣхи наши* (Рад., Огородок, ф̄кв); *Перебачить ему бѣгъ грѣхи егѡ, если он щире каетса и шбѣцует(ь)са южь бол(ь)ше грѣха не чинити* (Галят., Ключ, 106).

Образні картини перебування людини в гріховному стані змальовує у проповідях Д. Туптало, порівнюючи його з ланцюгом і кайданами, з темницею і блуканням у лабіринтах: *зъ таковыхъ такъ великихъ и страшныхъ лабиринтовъ застарѣлому въ грѣхахъ грѣшникови виблудитися о якъ трудно! ... Налогъ грѣховный есть то тяжкая неволя ... Налогъ есть то темница мрачная, есть ланцухомъ и оковами: и якъ не латво кому зъ тяжкой неволѣ, зъ темницы, зъ оковъ выйти и утекти на волю, такъ грѣшникови зъ налоговъ грѣховныхъ выплутатися трудно* (Туптало, 45). Виразниками поняття про гріх є різноманітні варіації образу сіті: *...разные рожаю сѣтей для себе находятъ: кто сѣть лакомства...кто сѣть лицемерѣа* (Рад., Вінець, р̄s); *Сѣтю называются грѣхи... Гды теды чл̄че впаль еси в(ь) якій грѣхъ, в(ь) сѣть до непріятеля душ(ь)ного...котоною сѣтю грѣховною тебе уловыль непріятель* (Галят., Ключ, 69).

Проповідники вдаються до персоніфікацій, називаючи конкретні різновиди гріхів. Наприклад, один із семи смертних гріхів – *зайздросць, зависть «заздрість»*: *Послышишь ѡ ближнемъ своемъ же его хвалать... аж тебе зара(з) проклатаа уводитъ зайздросць* (Рад., Вінець, р̄ѣθ). Д. Туптало втілює заздрість в образ всюдисущої істоти, від якої не сховатися і не вберегтися. Переконливості словесному портретові надають ампліфікація порівнянь, епітетів, синтаксичні засоби вираження: *... будь передъ Богомъ и передъ людьми якъ злото, зависть, опачне о тебѣ мовячи, змѣшаєт з болотом ... утѣкай на край свѣта – зависть тя и тамъ догонить, приправъ крила, залети и вселися въ послѣднихъ моря – зависть тя и летучого опачнимъ словомъ славу твою щиплющимъ, як стрѣлою устрѣлить, зложися невинностію твоею, щиростію твоею, цнотю твоею, яко щитомъ – зависть тя єднак як мечемъ, языком ущипльвимъ, зоіловским зранить* (Туптало, 53–54).

Спостерігаємо прагнення проповідників подати образні дефініції різновидів гріхів, як, наприклад, честолюбству, яке, згідно з християнською мораллю, вважалось гріховною рисою людини і називалося *порожня слава, порожня хвала*: *порожня хвала всѣхъ цноть єсть неприятелемъ и згубцею* (Рад., Вінець, р̄іє); *Ударить [непріатель наш] на розум нашъ стрѣлою високоуміа и прагнена чести* (Рад., Огородок, ϕіs); *Прагнення чести и порожнаа хвала суть то дщери гординѣ, вшетеченство, прелюбодѣйство суть то дщери нечистоты, выдырство, лихва суть то дщери лакомства* (Рад., Вінець, р̄к̄г зв.). Гріх ідолопоклоніння також перенесено на повсякденне життя: проповідник відносить до нього неухильне прагнення до багатства, втіленням якого є золото і називає таких грішників оксюмороном *хрещенный идолопоклонныкъ*: *Отожь маєшь идола злото, не на яковомъ холмѣ горь киевскихъ, але в шкатулѣ, в скрынѣ, в коморѣ...Що ж злото повелѣваєть? Ищи мене, украдь, одойми, видерь, разбей, кривду учини ближнему...злото повелѣваєть, а ти послушаєши, ото еси хрещенный идолопоклонныкъ* (Туптало, 20).



Поширеним у проповідях засобом вираження ідеї про гріх стають назви на позначення осіб, поведінка яких є гріховною. Це лексеми *грішник*, *нецнота*, що реалізують узагальнене значення, а також низка лексичних одиниць, які номінують особу за конкретним різновидом аморальної поведінки: *вшетечник* «розпусник» (СУМ XVI–XVII, 5, 81–82), *драпѣжца*, *драпіжник* «здирник» (СУМ XVI – XVII 8, 199); *костыра* «гравець у кості» (СУМ XVI – XVII 15, 52). Виражаючи осуд грішникам, проповідники здебільшого удаються до ампліфікації їх найменувань: *...вшетечниковъ, чужоложниковъ, содомитовъ, драпѣжцѡвъ, паницъ, ѡбжирцовъ, и прочіхъ тым подобныхъ грѣшниковъ...* (Рад., Огородок, фл); *Волный тамъ переходъ и паницы, и чужоложныкови и драпѣжныкови, и разбойникови, и чаровникови и иным тымъ подобнымъ грѣшникомъ...нецнота, гультай, костыра* (Рад., Огородок, аз). Цікавим є контекст, коли номінуючи грішників за різновидом вчиненого гріха, проповідник передає негативне сприйняття народною мораллю : *...же коли якій сынъ удастса костыра, панюга, розбойникъ... злодѣй его matka для егѡ велики(х) збродній з очей своихъ выганаеть... ѡ(т)ца побужаееть до тогѡ aby егѡ якѡ ѡ(т)родка з дому свого выгналь* (Рад., Огородок, фкз).

Аналізуючи вербальну репрезентацію сценарного компонента концепту *гріх*, Т. Радзівська зазначає, що в українській культурній традиції актуальною є ідея про те, що за скоєне Бог наділяє людину гріхом, котрий вона несе на душі або совісті як певний неприємний вантаж, що робить його власника внутрішньо меншовартісним [Радзівська 2002, 145]. Цей мотив простежуємо і в І. Галятовського. Проповідник аргументує свої погляди цитуванням псалма, а отже, уподібнення гріха тягареві сягає Святого Письма: *И за тоє пр(о)ркѡ Іліа до нѡа по(д)несены, же былъ легкій, не был(ъ) пыхою, грѣхомъ великимъ ѡбтаженный* (Галят., Ключ, 148); *Не могутъ до нѡа по(д)несены быты вшетечники, чужоложники, забойцы и всѣ люде грѣшныи, бо ѡни суть грѣхами ѡбтажены, котории надоль ихъ тагнуть. Такъ мовить ѡалмиста: «Беззаконіа моа превзыйдоша главу мою, якѡ брема тажкѡ ѡтаготаша на мнѣ»* (Галят., Ключ, 148). Для вираження ідеї обтяженості І. Галятовський удається до

порівнянь: *Называются грѣхи оловомъ ... поневаж олово естъ тажкое, надоль человека нахилаеть. Такъ и грѣхи суть тажкіе, нахилиють людей надоль до пекла* (Галят., Ключ, 100); *Для того грѣхи тажкими вагами са называють, бо они нахилають(ь) и тагнут(ь) надоль члѣвка, до пекла* (Галят., Ключ, 159).

Спостереження Т. Радзієвської свідчать, що уподібнення гріха тягареві вкоренилося в народній свідомості. В українській мові розвинена лексика і фразеологія, пов'язана з уявленням про гріх як вантаж, тягар, про його несення; кажуть: *тяжкий, важкий гріх, гріх обтяжує душу (сумління), гріх як вага тяжкий; нести свій гріх, брати гріх на душу*. Дослідниця наводить приклади з художніх творів і паремій, які ілюструють метафору обтяженості [Радзієвська 2002, 148].

Настановою проповіді – виховати добропорядного християнина – зумовлено насичення мовної тканини твору лексикою на позначення християнських чеснот. Найважливішою християнською чеснотою є любов до Бога і ближнього, які розначено іменником любов та дієсловом любити: *Мѣймо ж межи собою любовь, яку захуємо сакрамента, которыи Хс постановиль. Так заховаймо любовь, которую, Хс кажетъ заховати* (Галят., Ключ, 110); *Не любить любовь раздвоена быти на двое, абы хто единою половиною сердца любыль Бога, а другою мѣрность свѣтовую...еще и то певный знак правдывой любви, если хто любить Бога для самого тылько Бога, а не для себе , то естъ не для своей приваты, не для своего пожитку, не для заплаты* (Туптало, 7–8); *То певный знак правдывой любви Божой, гды хто для любимого Господа своего всѣми сылами выстерегається допуститися каковаго грѣха смертного* (Туптало, 9). Розмірковування проповідника про любов до ближнього іноді мають моралізаторський характер: автор зауважує, що часто земний вимір цієї любові не може кваліфікуватися як чеснота: *въ любви ближняго часте и много закрадається любви альбо непорядной, альбо лицемѣрно-фальшифой, альбо прѣятной для якоговось своего пожитку* (Туптало, 6).

Проповіді переповнені метафоричними «дефініціями» різноманітних чеснот: *Любовь Бжаа эсть то скарбцем, в которо(м) и иннии цноты хованы бывають* (Рад., Огородок, хѣн); *[Любовь] эсть животом вѣры, силою надми и всѣхъ внутрнаа моць цноть* (Рад., Огородок, хѣθ); *Послушанье стое эсть дорогою златою до нба* (Рад., Огородок, бг); *Послушаніе эсть совершенною драбиною до нба* (Рад., Огородок, бв); *Покута то златый ланцушокъ, которым(са) добы(т) дша грѣшнаго члвѣка* (Рад., Огородок, џачθ); *То уже мѣемь двое крыль на лице закрытие – встыдь а покуру* (Туптало, 15); *Кождая добродѣтель эсть крилом, возносячимъ чловѣка отъ земли къ небу* (Туптало, 14).

Узагальненою назвою чеснот в українській мові досліджуваного періоду була запозичена з польської мови лексема *цнота*, яка реалізувала широкий спектр значень, пов'язаних з позитивною оцінкою особи [Гонтарук 2000; Безпала 2008а]. Специфікою уживання лексики на позначення чеснот у проповідях є те, що їх перелік часто утворював ампліфікаційний ряд. Не вдаючись до глибоких дефініцій і богословського тлумачення їх суті, проповідник перераховував усі можливі позитивні риси, вчинки, закликав вірян сповідувати їх у повсякденному житті, напр.: *Гды людъ посполитый избираеть кого на якое Царство, на княженъе, albo на иншое якое старшинство не повинни усмотривати на позвѣрховную его уроды піенкность, ани на родовитость фаміліи, але на цноты, на укладность пристойныхъ обычаевъ, на смиренне, на побожность, на щодробливість и ласкавость, тьи цноты оздобою суть Маестату Ц(р)ского* (Рад., Огородок, емд). У панегіричних проповідях назви на позначення чеснот уживалися для позитивної характеристики особи, якій була присвячена промова.

Особливої актуальності в досліджуваній період набуло питання про шляхи здобуття вічного життя: чи можна отримати його лише завдяки ревній вірі та сподіваннях на Боже милосердя. Активно обговорювалося воно у богословських трактатах та іншій релігійній літературі [Матушек 2010, 71]. Українські інтелектуали сходилися на думці, що запорукою спасіння, крім

названих чеснот, є добрі вчинки. Без них утрачає сенс така богословська чеснота, як віра, і не може існувати любові як сутності християнства. Проповідники теж пропагували цю ідею, спираючись на Святе Письмо: *такъ єдною вѣрою без(ъ) учинковъ не можна залетѣт до нба, бо мовить ап(с)ль Іаковъ: «Вѣра без(ъ) дѣлъ мертва єсть»* (Галят., Ключ, 85). На позначення добрих вчинків у проповідях зафіксовано загальні назви, виражені словосполученням з атрибутивним *добрий* або *милосердний* та іменниками *діло*, *учинок*, рідше *поступок*, напр.: *Поневаж иты в слѣдъ Ха не иншее что єсть, только старатися подобнымъ ему быти ... во вшелякихъ добрыхъ учинках и поступкахъ завше себе найдовати* (Мог., Хрест, 284); *Оубогимъ братіи Хвои ялмужну даль, шпиталѣ єдины фундовалъ, а другїи надалъ ... и инымъ милосердныи учинки явиль* (Коп., Передмова на діяння, 100). А. Радивиловський, апелюючи до адресатів, задає їм питання і спонукає до правильного висновку: *Чи можетъ же члвкъ от Г(с)да Бга безконечно Мло(с)рдного без добрыхъ учинков і одержати грѣховъ отпущеніе? Не можетъ ... Если члвкъ не будете чинити добрыхъ дѣлъ ... нехай ся не сподѣваетъ абы ему само єдино Мл̄срдіе Бжіе дало отпущеніе грѣховъ, дало животь вѣчный* (Рад., Вінець, р̄мс̄ зв.); *Тылко єще при вѣрѣ мѣймо добрыи учинки, бо вѣра без учинковъ нѣчого не важна* (Галят., Ключ, 139).

Крім розглянутих загальних назв, проповіді фіксують лексику на позначення конкретних добрих учинків, які могли бути запорукою спасіння. Насамперед зазначимо, що вони регламентовані Святим Письмом, десятьма Божими Заповідями, повчаннями Ісуса Христа. Перелік добрих учинків, який може варіюватися, знаходимо в різних творах. Учення про добрі вчинки опиралося на Ісусові слова, засвідчені в євангелії від Матвія (гл. 15). Наприклад, в Учительному євангелії переказано епізод, де Ісус перераховує добрі вчинки, здійснені стосовно нього: *... Которыи Хс̄ Гд̄ь выличает: накормилисте мене, напоили, ввели, одѣли, навѣдили и пришлисте до мене* (См., УЄ, 326). П. Могила у «Требнику» та І. Галятовський у книзі «Гріхи розмаїті» розробляють учення про добрі вчинки та класифікують їх на дві

групи – ті, що стосуються тіла, і ті, що стосуються душі: *Припомни собѣ еще седмь учинковъ мл(с)дныхъ до тѣла належачых ... А до дшї належачїи сут тьи ...* (Мог., Требник, 820); *Двоакїи учинки млр(д)нїи сутъ єдни до тѣла належать ... другїє учинки мл(с)рдные дшїи належа(т)* (Галят., Грїхи, 384). Проповідники постійно нагадують про необхідність здійснення добрих справ і можуть варіювати їх перелік: *которыи людей убогихъ ратують, цркви будують, монастырѣ фундууютъ, невольниковъ зъ неволѣ выкупаютъ, тьи могутъ нѣба доступити* (Галят., Ключ, 146).

Важливою чеснотою для християнина, шляхом до здобуття вічного життя була матеріальна підтримка бідних людей, а також пожертвування своїх статків на будівництво і розвиток церков, шпиталів, друкарень, шкіл. Проповідники закликають адресатів до благодійницької діяльності, переконують у її спасительній силі, нагадуючи, що вона заповідана Христом. Наприклад, автор панегіричної присвяти Йосипу Тризні апелює до Євангелія: *Якъ читаємо у Ма(θ) с̄: где пришедши єдинъ гдыса спыталъ ѿ досконалости Пана, с такою одишолъ ѿ(т)повадаю: Аще хоцещи съвершенъ быти, иди и продаждъ вса имѣнїа и даждъ нищимъ. Каждому прето шукаючому досконалости пилне належить ялмужна* (Присвята Й. Тризні, 350), інший проповідник спрямовує до адресатів низку запитань: *Питаю тебе члвѣче, который в дому свое(м) якїй колвекъ маешь достаток, чи даешь милостиню нищимъ? Чи прїймаешь людей странныхъ до дому своего? Чи кормишь ихъ? Чи вдѣваешь? Чи ратуешь сиротъ бѣдныхъ и вдовиць чимъ колвекъ ѿ(т) имѣнїа своего, которое тебѣ Бгъ далъ* (Рад., Огородок, ркв).

Як загальна назва чесноти, що полягала у матеріальній підтримці, здавна уживався церковнослов'янїзм *милостиня*, напр.: *Так и мы, гды будемо давати убогимъ гроши и иншыи скарбы свои, збавитъ нас ялмужна таа ѿ(т) страшныхъ мукъ пекелныхъ. Для того мовиль Товїа до сына своего: «Млстына ѿ(т) всакого грѣха и ѿ(т) смерти избавитъ(ь) и не ѿоставитъ дшїи ити въ тму»* (Галят., Ключ, 90). Однак у досліджуваний період зі значенням «милостиня, благодійництво» активно побутує іменник *ялмужна*, що походженням сягає ще

грецького етимона (Брюкнер, 198), але староукраїнською мовою засвоений з польської. Полонізм *ялмужна* зареєстровано в «Матеріалах» Є. Тимченка зі значенням «милостиня», лексикограф реєструє також похідний іменник на позначення особи *ялмужник* (Тимч., Матер. II, 510). У творах українських проповідників полонізм *ялмужна* виступає чи не основним лексичним виразником поняття про благочинність: *офѣры приносити, ѿ ялмужны гойныи чинити речъ естъ хвалебная, пожитечная ѿ Богу угодная* (Коп., Омелія, 158); *Пожытокъ естъ и то ял(ь)мужны, которую гды даемо убогим(ь) она грѣхи наши зглажаеть и розпорошаеть* (Галят., Ключ, 88); *Так и мы, гды будемо давати убогимъ гроши и иншыи скарбы свои, збавить нас ялмужна таа ѿ(т) страшныхъ мук пекелныхъ* (Галят., Ключ, 90); *буд(ь) мл(с)рдный на людей убогихъ, спомагай ихъ ялмужною* (Галят., Ключ, 189). Незважаючи на активне використання цієї лексеми, вона надалі не збереглася в українській мові.

З епохою Бароко увиразнюється роль такої чесноти, як праця. Аналізуючи філософське підґрунтя українського бароко, М. Кашуба дійшла висновку, що в цей період особливо актуалізувалася ідея сенсу життя людини як активної творчої діяльності на благо суспільства. Ця ідея торувала шлях у боротьбі з традиційним напрямом, представники якого вбачали життєвий ідеал у цілковитому самозреченні, відчуженості від світу, мовчазній підготовці до вічного блаженства шляхом суворої аскези. Яскравим представником цього напрямку був І. Вишенський. На його переконання, стверджує дослідниця, праця – то прокляття, яке несе людство від часів гріхопадіння Адама та Єви. Проте ці погляди не стали панівними в царині української духовної культури. Кінець XVI – перша половина XVII ст., на думку М. Кашуби, є часом утвердження цінності людини в духовній культурі, чому сприяли філософсько-етичні концепції ідеологів братського руху, згідно з якими розвиток індивідуальної свідомості відбувається через усвідомлення значущості й неповторності діяльності кожного індивіда на користь суспільства [Кашуба 2004, 196–202]. Отже, працю на благо суспільства мислителі бароко розцінювали як основний сенс життя. Проповідування активної земної

діяльності, віра в те, що тільки вона може принести «спасіння», – новий мотив української поезії, що ним пройняті твори І. Величковського, Л. Барановича, В. Ясинського, Д. Туптала [Охріменко 1987, 40]. Наприклад, в Учительному євангелії працю кваліфіковано як велику чесноту: *Великаа заисте и то цнота ... и з справедливой працы своей жити* (См., УЄ, 207). Проповідники переконують, що праця оберігає людину від гріхопадіння і допомагає здобути вічне життя: *праца и порожнии мысли ω(т)гонить и богомыслност в ср(д)цахъ справуеть, и до збавен(а) поводомъ бываеть* (См., УЄ, 539); *Так(ъ) и теперъ котории люде порожнюють, нѣчого не роба(т), на ты(х) непріателѣ душнии воюю(т) и дшѣ и(х) грѣхами забіваю(т). Котории за(с) люде працюют(ъ), якую речь добрую чин(т), на ты(х) непріателѣ душнии не смѣют(ъ) воєват(и) и дшѣ ихъ не могутъ забити* (Галят., Ключ, 205). Отже, проблема праці як моральної чесноти стає предметом розгляду і в барокових проповідях. На позначення трудової діяльності поряд із питомою лексемою *труд* (ЕСУМ V, 654–655) в українській мові XVII ст. уживається запозичений з польської мови іменник *праця* (ЕСУМ IV, 557). Саме цей полонізм та його похідні стають головними лексичними виразниками ідеї про працю в досліджуваних творах. У панегіричних проповідях слова зі значенням «праця», «працювати» слугують засобом вираження позитивної оцінки. Працьовитість – одна з благородних рис, за яку прославляли особу в панегіричних творах: *Поминаймо того ω(т)ца нашего, который на семь стомъ мѣсцу и словом и працею и коштомъ все доброе и всей цркви пожитечное знамените справовал* (Коп., Омлія, 167); *... по розных мѣсцах з отвагою здоро(в)а працювал* (Коп., Омлія, 167); *В которомъ за всѣ по(д)натыѣ труды и працы ω цѣлост цркви Бжеѣ зготованаа ω(т) Хѣ Пана Корѡна заплаты вѣкуистоѣ Вм(ст) моего Мл(ст) Пана ωчекиваеть* (Мог., Присвята Проскурі-Сущ., 333); *Кто не выразиль своей же члвкъ родить са на працы? Выразы(л) Петръ Могила, бо былъ ω(т) юности въ трудехъ ... в Бгу зешлый Петръ Могила з власной своей працы набыль хвалы* (Рад., Могила, 3); *... з жалемъ поминають, же оутратили Пастыра доброго, працювитого, статечного* (Рад., Могила, 4); *... маліова(в)ши Петра Могилу при црква(х)*

*прида(л) бы(м) тотъ напись: Працею и статечностю* (Рад., Могила, 3). Працьовитість і побожність як моральний етнокодекс українця втілено у прислів'ї, наведеному А. Радивилівським: ... *ижъ посполите люде мова(т): Кто млітса и працюет, тому дати Бгъ обѣцуєт* (Рад., Вінець, рзі зв.).

Крім слова *праця*, лексичними виразниками працьовитості є назви конкретних різновидів трудової діяльності. Так, І. Галятовський закликає наслідувати приклад Феодосія Печерського – *образ праці*, який не цурався звичайної побутової роботи на користь монастирської братії: *Можемо, гладачи на прп(до)бно(г) [о] Феодосіа будоватиса в(ъ) праць, бо прп(д)бны(й) Феодосі(й) ест(ъ) обра(з) працы, нѣгды не порожнева(л), за(в)ше працюва(л), часо(м) дрова сѣ(к), часо(м) воду носи(л) в(ъ) монастыри на потребу братіи своєй* (Галят., Ключ, 205);

Отже, релігійна і морально-етична лексика, засвідчена у проповідях, стала невід'ємною та органічною частиною словникового фонду української мови. Вона не лише номінує реалії, пов'язані з вірою й церквою, але є виразником невичерпно багатого духовного світу українців, їхніх високих моральних переконань, працьовитості і побожності як життєвого кредо.

### 3.2. Сільськогосподарська лексика

Вагоме місце в лексичному складі барокової проповіді посідає сільськогосподарська лексика, побутування якої в досліджуваних творах значною мірою пов'язано з використанням традиційних землеробських метафор, що сягають євангельського джерела: притч-алегорій про сіяча; про насіння, покинуте при дорозі або камінні; про птахів, що склювали його; про бур'яни, що глушать молоді паростки. Окремі образи знайшли метафоричне застосування вже в самому Євангелії. В. Адріанова-Перетц зазначала, що євангельські притчі-алегорії про сіяча дали два типи оповідань: саму притчу як самостійне оповідання про реальну природу та тлумачення її переносного значення, але вже в самому Євангелії є приклади застосування окремих



землеробських образів, як наприклад, у зверненні Христа до апостолів, де він прилучення до істинної віри порівнює зі жнивами. У давньоруській писемності, за спостереженнями В. Адріанової-Перетц, найбільшого поширення набули метафори *сіяння – жнив*. На думку дослідниці, уподібнення уявлень, пов'язаних із новою релігією, до землеробських образів робило їх більш зрозумілими для тих, хто прилучався до християнської віри. В учительній літературі ці метафори були одноманітними, а вишуканості та різноманітності вони набувають у панегіричних жанрах, доповнюються порівняннями й епітетами [Адрианова-Перетц 1947, 60–70]. О. Гудзенко-Александрук звертає увагу на фрагмент з «Повісті временних літ», де літописець середньовічні символи хліба як духовної їжі, хліборобства як проповіді розвинув у складну картину землеробства [Гудзенко-Александрук 2006, 108].

Українські барокові проповідники будували свої казання на основі традиційних євангельських образів, наводили цитати зі Святого Письма, часто супроводжуючи їх тлумаченнями та коментарями, що зумовлювало розширення кола лексем, які відображали реалії землеробської праці. Іноді автори проповідей перекладали саму цитату, як це спостерігаємо в І. Галятовського: *Насѣн(ь)емь называється слово бжїє, бо мовиль Хс̄ приповѣсть: «Вышоль сѣвачь сѣати насѣн(ь)а свое, а гды сѣаль, едно пало на камени, котороє зышовши усохло, бо не мѣло в(ь) собѣ вѣлготности; третее пало межы терніемь, а гды терніє по(д)росло, подушило оноє; четвертоє пало на земли доброй, котороє выдало плодь стокротный»* (Галят., Ключ, 142). Прочитувавши євангеліє, автор розкриває слухачам переносне значення лексем *сівач* і *насіння*: *Сѣвачемь есть Хс̄, насѣн(ь)а есть слово бжїє, котороє проповѣдалъ Хс̄ на свѣтъ* (Галят., Ключ, 142); *Вси учителіє и проповѣдники в цркви стой сут то сѣателіє слова Бжого, слухачу православный* (Рад., Вінець, іѳн). Крім Ісуса Христа, сіячами традиційно називали апостолів та проповідників: *Сѣали тоє насѣн(ь)а, слово бжое, на ср(д)цахъ людскихъ верховный ап(с)ли Петръ и Павель, бо научали людей вѣры и учынков(ь) добрыхъ, ходачи по свѣту* (Галят., Ключ, 142).

Реалізуючи переносне значення, іменники *сѣвба*, *поле*, *сѣма* сполучаються з епітетом *духовный*. Але в *ЄV(Г)лской дѣховной сѣвбѣ*, такъ кончитса: *Имѣай оуши слышати ...* (Рад., Вінець, сѣд); *А црковъ Матка наша коли своих дѣлателей на поле дѣховное высилает?* (Рад., Вінець, іон); *Что бы били в Цркви стои за сѣателіе сѣмене дѣховнага?* (Рад., Вінець, іон).

Розвиваючи традиційну метафору *насіння* – слово *Боже*, А. Радивиловський перераховує чотири ознаки, за якими названа реалія може бути уподібнена до слова Божого: *Слово Бжїє называється насѣнемъ для четырех причинъ, слухачу православный. Першаа, же якѡ насѣне тагнетъ до себе ви(л)го(т)ност земли, такъ слово Бжее тагнетъ до себе аффектъ, албо любо(в) дши. ... Другаа, же якѡ насѣне ѡчищаеть землю тагнуци до себе вилоготность еи, такъ слово Бжїе чистить дшу ... Третаа, же якѡ з насѣна подобногѡ подобноеса родить, якѡ тѡ посполити з жита роди(т)са жито, та(к) слово Бжїе, слухающихъ оногѡ, чинить подобными Бгу ... Четвертаа, же якѡ з єдногѡ зерна и насѣна, многоса зернъ родить, такъ з слова Бжогѡ многѡ походитъ дѣховногѡ плоду* (Рад., Вінець, сѣг).

До усталених належать порівняння з насінням чи зерном тіла людини: воно воскресне після смерті, як і насіння, кинуте в землю, зійде: *Насѣн(ь)емъ называється тѣло наше, бо якъ насѣн(ь)е сѣють в(ь) земли, потымъ оно вырастаеть, такъ члѣвкъ гды умираеть, сѣють тѣло егѡ вѣ земли, потымъ оно знову вырастетъ* (Галят., Ключ, 142–143); *Бѡ если Бгъ дивною своєю силою Бзкою зерно пшеничное, зерно цвѣта албо древа в землю всѣанное и оумерлое выводит в класъ пшеницы, в цвѣт, в древо. Чему ж бы не мѣл плоти члѣвческой и костей в пра(х) ѡбернены(х) вывести в тьи(ж) тѣлеса* (Рад., Огородок, ѣі).

Наведений ілюстративний матеріал із проповідей виразно демонструє, що засобом творення запозичених із книжного джерела метафор стає українська лексика. Так, поряд із книжним іменником – назвою особи *сѣятель* значно частіше вживається український словотвірний варіант *сівач*, утворений за допомогою суфікса *-ач*, що був іще непродуктивним у словотвірній системі української мови попередніх століть, проте значно розширив свої

дистрибутивні можливості у XVI–XVII ст. [Гумецька 1958, 109] і став тим афіксом, що визначає національну специфіку українського словотвору [Білоусенко 1993, 139]. Саме з цим суфіксом лексема на позначення особи, яка сіє, залишається у словниковій системі нової української мови (СУМ IX, 211), а книжний варіант *сѣатель* не закріпився в активному вжитку.

Досліджувані пам'ятки фіксують давню лексему *сѣмя* на позначення насіння. Проте спостерігаємо, що частіше проповідники вживають нову назву, що фіксується в пам'ятках української мови, – дериват давнього дієслова *насѣти* «насіяти» – *насіння* [Німчук 1992, 243], що є нормою і в сучасній українській мові (СУМ V, 188).

На позначення процесу сіяння засвідчено успадковане з попередніх століть дієслово *сіяти*, а також ряд префіксальних дериватів (*посѣяти*, *засѣяти*) та утворений на ґрунті української мови дериват *позасѣвати*: *Гды оуже люде на своих нивах позасѣвали* (Рад., Вінець, і̇н), а також абстрактний іменник *сівба*. Тексти досліджуваних проповідей документують дієслівні форми, властиві граматичній системі української мови.

У проповідях представлено назви рослин, які в переносному значенні набувають різних оцінних характеристик. Продовженням давньої традиції є вживання назв рослин-шкідників: *тернь*, що вживалося частіше у збірній формі *терніє* і позначало як колючки на рослині, так і різні конкретні колючі рослини [Німчук 1992, 239]; *плевел* «бур'ян», запозичене з церковнослов'янської мови і нині відоме в діалектах (ЕСУМ IV, 436); *хврасць*, успадковане з праслов'янської мови [Німчук 1992, 252], але вжите у книжній формі. Назви цих рослин асоціюються з людськими гріхами або ж ворожими православ'ю еретичними ученнями: *Много є(ст) таких, котории сѣють плевелы то єсть єреси, чре(з) що такіи Сѣателіє не Хр(с)товыми слугами себе быти показують, але дїаволскими, котории межи доброє науки Х̃вой насѣне, звыкли вергати и плевелы* (Рад., Вінець, с̃па зв.); ... *бо если пшеницу посѣеть албо жито, не очистивши земли з терніа, мало будеть мѣти пожитку. Такь учтѣль кождый коли проповѣдуєть слово Бж̃їє, слыє мысли и жадана слышателей ... ω(т)*

*добрыхъ повинень ѡ(т)лучати* (Рад., Вінець, с̃п̃); ... *с̃ѣатель ... вычищает з землѣ терніе и хврастїе непотребное* (Рад., Вінець, с̃п̃).

Спостерігаємо у проповідях набуття назвами культурних рослин протилежних аксіологічних характеристик. Так, зерно Божого слова зазвичай асоціюється тільки з пшеницею: *Проповѣдникъ Хвѣ жадного брати не повинен на с̃ѣвбу свою але тылко єдну пшеницю, то єсть слова добрые, чистые ...* (Рад., Вінець, с̃па зв.). У наведеному далі фрагменті з проповіді не менш важлива для життя хлібна рослина жито за аксіологічною ознакою протиставлена пшениці: *Бо гды бы взаль пшеницу а посѣа(л) житѡ, не уйшоль бы наганы; такъ проповѣдникъ нѣчого иншого до поспо(л)ства не повинень повѣдати, тылко тоє что ѡ(т) Хр(с)та Спсителя взаль* (Рад., Вінець, с̃п̃). Вірогідно, цю опозицію можна пояснити тим, що пшенична мука, на противагу житній, має білий колір, який є символом чистоти, непорочності тощо. Пшеничне зерно може символізувати Ісуса Христа: *Насѣн(ь)ємъ называється Хс̃ ... Тоє зерно пшеничноє, Ха̃, с̃на бж̃гѡ, с̃ѣали въ ср(д)цу своємъ верховный ап(с)ли Петр̃ и Павел(ь)* (Галят., Ключ, 141).

Цікавим є набуття в тексті проповіді негативної конотації лексем на позначення овесу та ячменю. Негативна оцінка вівса зумовлена призначенням цієї рослини для їжі тварин, а отже, асоціаціями з приземленими, спільними з тваринами інстинктами людини: ... *тылко якъ бы овесь, покорм конскій, то єсть, который на проповѣди своєй до люду Бж̃о(г) повѣдають слова порушаючій до нечистоты теле(с)ной* (Рад., Вінець, с̃па). Зовнішніми ознаками ячменю мотивовано перенесення його назви на ущипливі слова, які можуть негативно вплинути на адресата: *Многѡ єст и такихъ, который с̃ѣють як бы ячмѣ(н), то єсть, слова на(д) мѣру при(к)рыє, слова колючіє слышателей неслушне и ѡ(т)ражаючіє* (Рад., Вінець, с̃па). На цьому акцентує І. Галятовський у посібнику з гомілетики, де застерігає проповідників від того, щоб вони своїми казаннями не привели слухачів замість щирого каяття до розпачу: *Гды повѣдаєшь казаньє, глади тогѡ, жебы (с) людей не привѣль мовою своєю до десперації, до распачи* (Галят., Ключ, 236). Отже, на

позначення культурних рослин чи їх частин побутують успадковані з праслов'янської назви *зерно*, *пшениця*, *овес*, *ячмінь*, які без змін у фонетиці й семантиці функціонують в українській мові протягом усіх періодів її розвитку [Німчук 1992, 235, 263–264].

Уживання слів *жито* і *збіжжя* у проповідях ілюструє процеси, що відбулися в семантиці цих лексем на ґрунті української мови. Назва *жито* в давніх пам'ятках відома зі значенням «хлібні злаки, збіжжя». Від XV ст. вона фіксується з іншою семантикою і протягом XVI–XVII ст. повністю переходить у склад ботанічних термінів, номінуючи конкретну злакову рослину [Німчук 1992, 264]. Функції узагальненої назви на позначення злакових рослин в українській мові переймає на себе успадкована з праслов'янської доби лексема \**зьвожьје*, яка була полісемом. Зі значенням «збіжжя» вона відома в українській мові з XV ст. і в закономірній формі *збіжжя* стала нормативною в новій українській мові [Німчук 1992, 266].

У проповідях засвідчено лексику на позначення оброблюваної землі. Серед зафіксованих назв – питомі іменники *земля* (ЕСУМ II, 259) і *поле* (ЕСУМ IV, 486): ... *маеть земля в себѣ вилоготность пре(з) которую намь родит пшеницу, вина и збожа rozmaityи на заховане живота нашего потребное ...* (Рад., Огородок, *сѣс*); ... *коли сѣеть, напередь оусмотруеть, якаа есть земля: чи мя(г)каа чи твердаа? И такъ яковость онои зрозумѣвши, насѣне где густѣйше, где рѣдше сѣеть* (Рад., Вінець, *сѣи*), які вживалися зі значенням «земля, яка обробляється» здавна (Срезн. I, 974; Срезн. II, 1126) і продовжують уживатися в сучасній українській мові (СУМ III, 557; СУМ VII, 62).

У досліджуваних текстах функціонує питомий іменник *роля* «орна земля», який у цьому фонетичному варіанті зберігся в говірках, а в літературній мові засвоїлося закономірне *рілля* (ЕСУМ V, 95). Названа реалія слугує проповіднику для побудови різної структури порівнянь, зіставлень, наприклад: *До оурожена пшеници, албо котрого колвекъ збожа, потреба инфлюенції, албо дѣйств Н(б)сных ... потреба теж и зерна на выправленую ролю вкиненого* (Рад., Вінець, *рмѣс*); *Хр(с)те Сп̄стелю! Оужеса тутъ на сумненню чистом людей*

*вѣрныхъ, як на ролѣ, посѣано насѣне слова твого Бжого* (Рад., Вінець, с̄п̄с); *Что есть сей свѣтъ?.. Ижъ есть ролею, а люде суть нѣби класы* (Рад., Огородок, ц̄о̄а).

У проповідях зафіксовано питому, відому іншим слов'янським мовам (ЕСУМ IV, 85) лексему *нива* і демінутив *нивка*. Л. Гумецька зазначала, що в XIV–XV ст. словом *нива* номінували ділянку орної землі, призначеної для обробітку, а суфіксальним дериватом *нивка* – «невелику ділянку орної землі» [Гумецька 1978, 13]. Дані лексикографічних праць засвідчують, що ця назва функціонувала в усі періоди історичного розвитку української мови.

Із розглянутою групою лексики логіко-семантичними зв'язками пов'язана мікрогрупа на позначення процесів обробітку землі. Вона презентована успадкованою з давньоруської мови лексемою *орати* (Срезн. II, 704; 182, 221), яка в українській мові витіснила синонім *пахати*, а також дериватами: префіксальним дієсловом *зорати* та абстрактним іменником *орання*: ... *иж землю на которой мает сѣати, наперед повинен зорати* (Рад., Вінець, с̄п̄а зв.); *А коли жь Проповѣдникъ на засѣане сѣмени своего доброго орет землю?* (Рад., Вінець, с̄п̄а зв.); *Яко в ораню тоє що єсть нижей, кладетса вышше* (Рад., Вінець, с̄п̄в). Ці лексеми і нині функціонують в українській мові як загальнонародні назви (СУМ III, 686; СУМ V, 737). Здебільшого лексика на позначення землі та процесів її обробітку слугує для реалізації метафоричного образу землі – *сумління, людської душі*, які треба *обробляти*, тобто викорінювати злі думки і бажання, сповідатися і каятися у гріхах. Відповідно образного переосмислення набувають і назви знарядь для обробітку ґрунту. Серед них – питомі лексеми *мотика* (ЕСУМ III, 521), *рало* (ЕСУМ V, 21): ... *бо яко сѣатель нимъ мает сѣати наперед) мотикою албо иншим орудіем вычищает з землѣ терніе и хврастїе не потребное* (Рад., Вінець, с̄п̄); *Наперед) повинень члвкъ въ Выноградѣ дшевномъ копати яко мотыкою нѣакою Посто(м)* (Рад., Вінець, с̄г̄ зв.).

У текстах Святого Письма засвідчено назву сільськогосподарського знаряддя *рало*. Разом з цитатою вона потрапляє і в текст проповіді, автор

розмірковує над її змістом, уживаючи названу лексему вже у власній частині твору: *Рекль Хс Сп̃ситель: Никтоже возло(ж) руку а рало, и зря воспат, управлен естъ в Цр(с)твии Бжее. Колижь чл̃вѣкъ возлагаєть на рало руку свою? На тои часъ, гды грѣхи свои исповѣдуєт и познає(т). Исповѣдію нѣби ралом все хварстїє грѣховное выкоренають* (Рад., Вінець, с̃п̃в).

Інший аспект функціонування сільськогосподарської лексики пов'язаний із метафорою *сіяти* – *робити певні вчинки*, що також походить зі Святого Письма: *Вирази(л) тоє значне Павелъ ст̃ый гды рекль до Галатовъ: Не лстѣтеса, братїє, Бгъ поругаємъ не бываєть, ежебо аще сѣєть чл̃вѣкъ то(ж)де и пожнетъ, и на иншо(м) мѣсцу сѣай скудостію и пожнете, и сѣай ѿ блг(с)венїи ѿ блг(с)венїи и пожнет* (Рад., Вінець, р̃м̃с зв.). Отже, лексеми зерно, насіння в переносному значенні стають назвами добрих учинків: ... *Третее доброе насѣне су(т) учинки добрые, тые найбарзѣй Проповѣдникъ Хр(с)товъ повиненъ сѣяти на сумленю вѣрных* (Рад., Вінець, с̃п̃а зв.). І. Галятовський лексему насіння вживає на позначення доброго вчинку, пов'язаного з матеріальною підтримкою бідних людей: *Называется насѣн(ь)амъ ялмужна ... Слушне са ялмужна называется насѣн(ь)амъ, бо якъ насѣн(ь)є сѣвачъ, сѣючи, ѿ(т)даєть земли, такъ кто сѣєть ялмужну, ѿ(т)даєть оную убоги(м)* (Галят., Ключ, 142). Цей образ закарбувався в паремії *Що посієш, те й пожнеш*, яка сприймається як народний вислів. Метафора *сіяти* – *здійснювати добрі вчинки* в епоху Бароко набула особливого поширення, бо, як уже було зазначено, саме в цей час стала актуальною релігійно-етична проблема, що торкалася питань, яким шляхом людина може здобути спасіння і вічне життя. Значна частина українських мислителів сповідувала ідею, що для цього необхідно з доброї волі постійно чинити щось добре. Переконаючи в цьому своїх слухачів і читачів, Антоній Радивиловський знаходить паралелі в праці хліборобів: *Тут же спитаймо: если Господар зерна в выправленую землю не вкинетъ азали самаа инфлюенція, албо дѣйствїє Нб(с)ное оуродить пшеницу, албо якоє иншоє збоже?* (Рад., Вінець, р̃м̃с) і нагадує про те, що для доброго врожаю, тобто вічного життя, необхідні як небесні дійства (сонце, волога, що є проявом Божої волі, які він

номінує запозиченою лексемою *інфлуенція*), так і обов'язково вкинене в землю зерно, тобто добрі вчинки: *Ижъ яко до оурожена пшеници албо иншого якого збожа не ты(л)ко потреба ... дѣйства с(л)нечного але потреба зерна, такъ до ѿдержанїа ѿ(т)пущенїа грѣхѿ(в) и живота вѣчного не тылко потреба мл(с)рдїа Бжого и ласки его, але и добрыхъ воли нашей учинковъ* (Рад., Вінець, р̃мс зв.).

Побутування сільськогосподарської лексики в гомілійних творах пов'язано не тільки з уживанням традиційних метафор. Автори проповідей використовують стилістичний потенціал лексем землеробської сфери для реалізації багатьох інших художньо-естетичних завдань, відображаючи при цьому етноментальні риси українців, пов'язані з обожненням землі, уславленням хліборобської праці і працьовитості взагалі. Так, А. Радивилівський порівнює любов Христа до людей з любов'ю українського селянина до землі. Будуючи порівняння, автор змальовує зворушливі картини селянської праці, передає трепетне ставлення бідних людей до кожного вирощеного колоска. Реалії землеробства презентовано лексемами *колос, нива, господарство, серп, копа, стерня* тощо: *Чи не собирает же всѣхъ насъ Прв(д)ны(х) и грѣшныхъ Хс̃ по(д) крыла Ласки й Мл(с)рдїа своего. Собираеть. А якохъ собираеть? Так власне яко убогіе люде собирают позосталые класи на нивах. ... же члвкъ богатый, который много по(л) засѣвает не дбаеть ѿ позосталых ѿт серпа класы, что рыхлый пожатое в збоже в снопы важесть, и в копы кладеть, а позосталыи о(т) серпа колоски нѿгами допче(т) й на всѣ невчасы на землѣ на стернѣ зоставует. Оубогїй засъ члвкъ которїй мало сѣет и найменшїи колоски з землѣ подоймует, в снопки важесть и до убогого гуменка своего собираеть. Подобнымъ способом и Хс̃ Спс̃итель поступает в собраню на(с) до себе* (Рад., Огородок, л̃г – л̃д). Емоційності цьому мікроконтекстові надають демінутиви *гуменко* (Тимч., ІСУЯ, 628), що є дериватом успадкованої з давноруського періоду лексими *гумно*, яка в досліджуваний період побутувала зі значенням «двір з господарськими будівлями; приміщення для зберігання зерна» (СУМ XVI –XVII 7, 118) та *снопки*. Про те, що віднайдені порівняння були близькими і зрозумілими адресатові, свідчить вставне речення – звертання



до слухачів, апелювання до їхнього досвіду: *Сами мнѣ то признаете вы, которійса ради господарством забавласте* (Рад., Огородок, л҃҃).

Досліджувані тексти фіксують лексику, що відображає хліборобську працю після збирання врожаю і до появи хліба як продукту харчування. Лексика на позначення процесів очищення зерна слугує для побудови паралелей із духовною сферою життя людини. Традиційно уподібнюючи молитву до хліба, але духовного, автор переконує слухачів у тому, що найбільшу користь молитва принесе тоді, коли людина, як пшеницю від бруду, очистить свою душу від гріхів: *Спытаймѡ(ж) юж Домовикѡ(в) порадны(х) якъ ѡны бѣлости добывають в хлѣбѣ, а певне способу намъ иншого неукажутъ тылкѡ ѡмыте пшеници, доброє высѣане и куколю выкинене: То в хлѣбѣ телесном, але и дшевно(м) хлѣба иначея труднѡ оубѣлити тылкѡ пре(з) ѡмыте слезь покутных, и высѣане досконалоє куколю грѣховногѡ, пре(з) сповѣд и досыть оучинене* (Присвята Тризни, 348). У проповіді А. Радивиловського цикл процесів, що передують випіканню хліба, презентовано назвами знарядь праці: *ціп, лопата, камінь млиновий*; назвами процесів: *молотити, змолотити, вивівати, стирати*; назвами рослин і їх частин: *пшениця, зерно, полова*: *...же якѡ бѣдныи Г(с)подарь, прїидеть до тогѡ абы мо(г)л з домовыми своими пшеничногѡ зажити хлѣба, много работы около пшеници по(д)нати мусить, мусить ѡную цѣпомъ молотит, змолотивши, вивѣвати з неи лопатою полову, потым каменем млыновым албо жерновным ѡную на муку стирати, так дїаволь проклатый хотачи члѣвка якѡ хлѣба пшеничного ужити наперед его якѡ пшеницу каменемъ стираеть розными Ско(р)бми, гоненїами, печа(л)ми...* (Рад., Вінець, р҃лн зв.). Тяжкість цієї праці слугує письменнику для порівняння з реалією негативного плану: він передає релігійні уявлення про диявола, який, полюючи за людиною, змушує пройти її через тяжкі випробування.

Зі сторінок проповідей постає образ українського господаря – працюючого, доброго й побожного: *Засѣавши Господарь ниву, звикль такъ ко(н)чити: Зроди Бже для всѣхъ* (Рад., Вінець, с҃л҃д); *засѣвасть господарь рознымъ збожемъ ни(в)ки свои, просить горяче Гда Бга абы ему ѡныє зродиль*

(Рад., Слово, 62); *Господара доброго таа есть повинность засѣвати пола...за часу старатися, где бы могль собрати зроженые на нивѣ плоды* (Рад., Вінець тлв зв.) *Забѣгаючи гладу телесному, вынайдуот Господарѣ чулые, Дозорцов добрыхъ, пильныхъ, которыи провѣдѣвши якое лѣто неурожайное ... в двой ... албо в трой болш засѣвают свои нивы* (Рад., Вінець, сїг).

Слово *господар*, що уживалося в українській мові досліджуваного періоду зі значеннями «господар, хазяїн, власник (дому, господарства)» (СУМ XVI–XVII 7, 51) збереглося лексичній системі української мови (СУМ II, 140). У студіях з етнолінгвістики цю лексему кваліфікують як виразний етноментальний мовний знак, глибоко закорінений ще в давню міфологічну свідомість, який в українській культурі є мовним символом роботящого хазяїна, голови родини, заможного життя [Жайворонок 2006, 149; Жайворонок 2007, 74–75].

Крім розглянутих випадків, у досліджуваних текстах зафіксовано ще чимало лексем, які відображають землеробські реалії. Серед них є назви осіб, рослин, процесів: *Орачь завше часу жнива чекасть ... Такъ слуги Бжїи охотне ѿ смерти своєї мыслать* (Коп., Казання, 123); *Цебула, мовить, котораа положена есть на роли, гды часу своего зеленѣти начнетъ, сухаа котораа есть в дому, ростетъ. Если теды пло(д) речїй такъса межи собою згодасть, якъ далеко барзѣй в млтвахъ вашихъ приносѡвъ оутѣшаютьса* (Коп., Омїлія, 154–155); ... *бо якъ снопки дають покармъ ... такъ стѣи в(ъ) нѡѣ ... видѣнїемъ лица бжого будутъ насыщатиса* (Галят., Ключ, 143); *Іаковъ, патріарха старозаконный, умираючи и блгословачи сыновъ своихъ, rozmaитыми ихъ называлъ именами ... Исахара назвалъ ослом, бо его потомкове мѣли быти, якъ ослы pracowитыи, мѣли ролю выправовати, врати, сѣати, жати* (Галят., Ключ, 151); ... *воина и ролника ... з одной учини(л) матерїи, земли* (Рад., Вінець, ѣ зв.).

У проповідницькій спадщині трапляються проповіді, у яких сільськогосподарська лексика стає засобом структурування твору. Такою є проповідь Д. Туптала «Слово на успіння Пресвятої Богородиці», у якій лексика, пов'язана із землеробською працею, виконує функцію іменних топосів і стає

об'єктом екзегетичного обігрування. Автор змальовує життя Богородиці, поділяючи його на п'ять періодів – п'ять «бразд», кожна «бразда» зростила один колосок, пов'язаний із певною подією у житті Богородиці, Ісус – це зерно пшеничне [Левченко-Комісаренко 2007, 101 – 104].

Отже, в барокових проповідях широко представлена сільськогосподарська лексика. Вона презентована назвами осіб (*господар, с'ївач, орач, ролник, косар*), сільськогосподарських знарядь (*мотика, лопата, ціп, рало, серп*), оброблюваної землі (*земля, роля, поле, нива, нивка*), процесів (*с'їяти, молотити, орати, жати, жнива, вив'ївати, зас'ївати*), рослин (*зерно, колос, збіжжя, насіння, пшениця, овес, ячмінь, жито*). Поряд із давніми і книжними формами засвідчено специфічні для української мови словотвірні варіанти і граматичні форми: *сївач, насіння, сїмба, орання, сїючи, засїявши, позасївати, засївати*. Промовистим свідченням посилення ролі народнорозмовної мови є вживання демінутивів *нивка, гуменко, снопки*. Природним середовищем виникнення таких назв, як слушно зауважують Н. Осташ та Р. Осташ, є усне спілкування людей, звідки ці утворення проникали в писемні джерела [Осташ 1985, 65].

Розбудова традиційних метафор зумовлює розширення кола лексем, які проповідники добирають із народнорозмовного джерела. Землеробські реалії, близькі простому слухачеві, давали змогу проповідникові відшукати образні аналогії, доступні для апперцепційних можливостей адресата. Отже, сільськогосподарська лексика є одним зі стилетвірних засобів побудови гомілійного твору.

### **3.3. Медична лексика**

Українська медична лексика XVI–XVIII ст. в широкому історичному писемному контексті – від пам'яток киеворуського мовного періоду до новітніх медичних словників – докладно вивчена й описана в дисертації [Дидик-Меуш 2001], статтях [Дидик-Меуш 1996, 2000, 2005] та монографії Г. Дидик-Меуш [Дидик-Меуш 2008], була частково предметом наукових зацікавлень І. Чепіги

[Чепіга 1993], Т. Файчук [Файчук 2004]. Крім спеціальних текстів медичного призначення, медичну лексику фіксують різножанрові пам'ятки української писемності. Наприклад, Г. Наєнко зазначає, що у творі І. Гізеля використання метафори «гріх – хвороба», «духівник – лікар» зумовлює проникнення до тексту трактату термінології медицини (назв хвороб, хворих, анатомічної номенклатури тощо) [Наєнко 2008, 38].

Увага до медичної лексики зумовлена високою частотою фіксації лексичних одиниць на позначення понять, пов'язаних із медициною, в досліджуваних творах барокової прози. Вагома роль медичної лексики у творенні проповідницького тексту зумовлена важливістю позначуваних нею позамовних реалій, на що вказує А. Радивиловський в одному зі своїх казань: *Нѣчого албовѣмъ на семь свѣтѣ такъ себѣ члвѣкъ не важить ани честь, ани славу, якъ здорове ... же члвѣку на свѣт сей народженному нѣчого не естъ так мило пріємно, якъ здорове* (Рад., Вінець, тлн зв.). Аналізуючи проповідь Л. Барановича «Про зцілення Лазаря», О. Матушек зауважує, що для прихожанина важливо було почути, як зцілитись від хвороби [Матушек 2009, 211]. А отже, все, що стосувалося здоров'я, викликало зацікавлення слухачів, посилювало їхню увагу, а тому медична лексика слугувала одним із засобів забезпечення переконувального впливу на слухача.

Активне використання медичної лексики у проповідях пов'язано також із цитуванням та переказуванням євангельських історій про багатьох хворих, яким Спаситель повернув здоров'я: *Якъ почаль Хс̄ Сп̄ситель на семь свѣтѣ проповѣдати слово Бжїе, при учителско(м) своемъ урадѣ и лѣкарскою наукою забавлалъ, в rozmaityх хоробахъ людей ратуючи и исцѣляючи* (Рад., Вінець, тлн); *Христос Спаситель...чуда чиниль...хоробу лѣчить, слѣпымъ даеть взрокъ, глухимъ слухъ, хромымъ ходъ, мертвымъ животь* (Туптало, 18). Крім того, у проповідницькому спадку існує чимало казань, тема яких базується на євангельських притчах про зцілення Ісусом Христом немічних, і весь текст розгортається на їх основі. Такі проповіді найбільше насичені медичною лексикою. Серед них проповідь І. Галятовського «Казанье ... о

разслабленномъ», кілька казань А. Радивиловського, Д. Туптала «Слово ... о женѣ сляченой». Медична лексика представлена і в збірках оповідань про чуда, які проповідники включали у тексти проповідей, наприклад цикл «Чуда Пре(с)тои Бци над хорими» І. Галятовського.

У проповідницьких творах неодноразово постає образ Христа-цілителя [Дидик-Меуш 2008, 66, 70], а однією з традиційних перифраз, що супроводжують ім'я Христа, є церковнослов'янським *врач*, напр.: *А Хс̃ Спасителъ Врачъ Н(б)сн̃ий такъ естъ добрый и ласкавый ...* (Рад., Вінець, т̃зп зв.). Нею ж номіновано і Бога Отця, напр.: *А Бг̃ь Оц̃ь Нб̃сн̃ий врач з С̃на своего яко з цвѣту учинил лѣкарство на дши наши* (Рад., Огородок, ѱ̃з̃є). Лексема *врач* у такій функції засвідчена уже в текстах києворуського періоду (СДРЯ I, 486) та активно побутує в пам'ятках української писемності XVI–XVII ст. (СУМ XVI–XVII 5, 15). У досліджуваних творах, крім церковнослов'янським *врач*, на позначення Ісуса Христа засвідчено синонім *лікар*, який став надбанням лексичної системи сучасної української мови, напр.: *Так лѣка(р) нб(с)н̃ий Хс, пришедши до хорых ... не зараз его лѣчить, але наперед дотыкаетсѣ пулсу воли его, мовачи: хочеши цѣль быти?* (Рад., Вінець, л̃ зв.), а також власне український похідний іменник *лікарка*. Цим фемінітивом І. Галятовський номінує Богородицю, розповідаючи про чудесні зцілення нею хворих, напр.: *... По двохъ недѣлахъ ишоль до монастыра Печерского для подакованья лѣкарцѣ нб(с)ной бци за здоровье приверненное* (Галят., Небо, 326). Уживаючись у переносному значенні, лексема *лѣкар* набуває синонімічних відношень із лексемою *сповѣдникъ*, виражаючи ідею про те, що священник через сповідь може зцілити людську душу, зранену гріхом: *Такъ если кто мает(ь) раны грѣховныи на дши своей, повинень заразъ до лѣкара, до сповѣдника удаватиса и лѣкарством(ь) дѣховнымъ, сповѣдю стою, раны свои улѣчити* (Галят., Ключ, 99–100).

У текстах проповідей зафіксовано чимало випадків, коли лексеми на позначення особи, яка лікує, – *лікар* і *врач* реалізують пряме значення, напр.: *Бо нѣкоторые мають вѣдомость около живіоловъ, яко філософове, другїи*

*вѣдомость Комплекції, яко лѣкарѡве (Коп., Омїлія, 169); Кто маеть рану на тѣлѣ, заразѣ стараетса ѡ лѣкарство, удает(ь)ся до лѣкара, жебы оную моглѣ улѣчити (Галят., Ключ, 99); Хс самымь доткне(ь)смѣ шаты своеи улѣчилѣ невѣсту кровоточивую, котраа всѣ маетности свои роздала лѣкаримѣ, а не могла своеи хоробы улѣчити (Галят., Ключ, 111); Гды тѣло хоруеть, то до свѣдомого оудаемьса врача (Рад., Вінець, ̃з).*

Переказуючи епізоди про зцілення Христом багатьох недужих, проповідники акцентують на тому, що одужали тільки ті, які вірили в нього і покладали надію тільки на нього: *Стосуймо жѣ тоє до лѣчена Хва, якихъ онѣ хорыхъ исцѣлалѣ, азали не такихъ которыи до него яко до Врача оуфност мѣли? Исцѣлилѣ на одрѣ лежачого разслабле(н)ного, але такого, который мѣлѣ до него оуфност ... Исцѣли(л) кровоточивую, але та(к)же котраа мѣла до него оуфност ... Исцѣли(л) дво(х) слѣпыхъ в Капернаумѣ, але же и тыи мѣли до него оуфност ... Исцѣлилѣ ... скурченую жену, але котраа также до него великую мѣла оуфност (Рад., Вінець, ̃лѣ, зв.).* У наведених прикладах із проповіді А. Радивиловського на позначення віри вжито спільнослов'янський іменник *віра* (ЕСУМ I, 402) та полонізм *уфност* (відомий ще у фонетичному варіанті *дуфност*) (СУМ XVI–XVII 8, 229), які активно вживалися в пам'ятках української мови досліджуваного періоду (СУМ XVI–XVII 6, 146–147; 8, 229).

Перераховуючи способи й засоби лікування, проповідник протиставляє їх цілительній силі слова Божого. Як наслідок у контексті проповідницького твору лексичні одиниці на позначення способів і засобів лікування набувають опозиційної семантики до лексеми *слово*: *ѡ великаа тутѣ Хв̃ Сп̃сителя якѣ сила такѣ и ласка в оулѣченю: земныє Врачеве, ни(м) якую болезнь в члѣвѣку исцѣлат, розныє дають ему лѣка(р)ства, ро(з)ныє прикладають плѣстры, з розныхъ зелій и порошокѡвъ оучиненыє дають питіа; а Хс̃ Сп̃ситель Врачъ Нб(с)ный, хорыхъ єдинымѣ своимѣ Бз̃скимѣ исцѣлаетѣ словомѣ (Рад., Вінець, ̃м); Такѣ члѣвѣкѣ хоруючій на дшѣ, если ро(з)ныхъ на исцѣленіє єи, оуживаючи лѣка(р)ствѣ, не приходитѣ до пожаданого исцѣленіѡ, неха(й) по оста(т)нес идеть лѣкарство до Цркви ст̃ой, и в ней з пилностью слушаєтѣ слова Бж̃ого (Рад.,*

Вінець, т̃мв); *Тѣлесные у(с)та Хвы были аптекою лѣкарскою на вшелакии недолужности людскіи* (Рад., Огородок, х̃д); *Лазаря четверодневна мертвеца словом изъ гроба выводитъ* (Туптало, 15). Проповідники підтримують ідею про те, що одужання може статися тільки завдяки милосердю Божому та щирій вірі. Це зумовлює набуття лексемами на позначення процесів лікування і зцілення додаткових значень: «милосердя Боже», «віра», «слово Боже». Нанизування назв хвороб слугує засобом посилення переконання у вірі: *Если ктѡ з вас єст якою болѣзнію утрапленный, любѣ феброю, любѣ горячкою, любѣ ламанемъ костій в руках и ншгахъ, любѣ болѣнемъ зубѡвъ, албо жолудка, любѣ очей, нехай са удасть просто до Мрїи, найдете в ней Покровѣ своей болѣзни, бо єсть немощнымъ Покровѣ и заступница* (Рад., Огородок, ф̃иє).

Функціонування медичної лексики в гомілійному творі зумовлено і тим, що проповідник спонукав людей до здійснення милосердних учинків. Етичні вчення про милосердні вчинки широко розроблялися українськими інтелектуалами. Так, П. Могила, укладаючи реєстр добрих учинків, відносить до них такий, як *хорого навѣдити* (Мог., Требник, 820), його ж включає до переліку й І. Галятовський – *хорого также навѣдити* (Галят., Небо, 384). Заклик відвідувати хворого звучить і в Учительному євангелії: *... абысмо в палацахъ небесныхъ жити годными са стали: нагихъ приодѣваймо ... хорыхъ навѣжаймо* (См., УЄ, 54); *... один другому бѣди й долегливости носити помагаймо: ... здоровьи хорыхъ навѣжаймо* (См., УЄ, 70). Отже, лексема на позначення хворого у словосполученні *хорого навѣдити* утворює номінацію милосердного вчинку, гідного й обов'язкового для всіх християн. Барокові проповідники активно пропагують цю ідею у своїх творах. А. Радивиловський нагадує адресатам про це, апелюючи до старозавітного тексту: *Славный оный старозаконный казнодѣа Сирах ... Межи иншими цнотами мл(с)рдіе в собѣ замыкаючими, и сію положиль, абыса не лѣнилъ людей хорыхъ навѣжати, и ихъ ратувати, рекль албовѣмъ такъ до него: с̃не, не лѣниса посѣщати болащыа* (Рад., Вінець, ѣд), і додає, що сам Христос показав такий приклад, відвідавши хворих в овчій купелі: *А такъ яко при купели овчей болащихъ посѣтилъ Хс̃ ... и*

нась чрезъ блг(д)ть свою посѣтитъ (Рад., Вінець, ѣз зв.). Такі ж приклади милосердного ставлення до хворих включає у текст своєї проповіді З. Копистенський з патристичної літератури: *Гды мови(т) єдного часу повѣтрѣ моровое барзо великое ѡпановало мѣсто, оный стѣй Іоаннъ наиболшее мѣл старан(е) ходити і навѣжати хорыхъ* (Коп., Казаня, 155). Закликаючи опікуватися хворими, автори казань уживають медичну лексику різних тематичних груп, напр.: *... а коли єсть хорый, врача єму припровадитъ, если раны якіє маєть, кажетъ пластры на раны єго приложити* (Рад., Вінець, ѣл зв.)

Досліджувані проповіді документують лексеми зі значенням «вилікуватися від певної хвороби, стати здоровим». Проповідники здебільшого наводять приклади чудесних зцілень людей, що відбулися завдяки Богородиці, Ісусу Христу або святим. На позначення процесу зцілення від хвороби українські проповідники традиційно вживали церковнослов'янськ *исцѣлити* «зцілити, оздоровити», напр.: *Раслабленный в тажко(м) недузѣ терпелившимъ над інших хорых, для того Хс̄ Сп(с)тель ѡпустивши інших єго єдиного тылко исцѣлаєть* (Рад., Вінець, ѣд); *Христос Спаситель вложил на ню благодати и милосердія своего руцѣ и исцѣлил ю ... рекши: «Отпущена єси от недуга твоего»* (Рад., Опов., 241). Ця лексема, за даними «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.», побутувала в різножанрових пам'ятках тогочасної писемності (СУМ XVI–XVII 13, 221–222). Однак у текстах казань переважають народнорозмовні варіанти. Семантику «вилікувати» реалізовано у складі сполучень із загальнонародною лексемою – іменником *здорова* та його похідними – *привести до здорова, набути здорова, прийти до здорова, стати здоровымъ*, напр.: *Посвѣщаєть болащихъ и для того, абы и немоци ѡбачил и позрѣніємъ своимъ ихъ ѡвеселивши до здорова привель* (Рад., Вінець, ѣд); *... абы немощных ... з позрѣніа Бжого не тылко здорова доброго, але теж с ним і тѣла окрасы набыли* (Рад., Вінець, ѣд зв.); *... єднакъ самъ не пришоль до здоров(ь)а* (Галят., Небо, 277); *По(д) часъ сну показалаєса ей в(ь) шатѣ пурпуровой престаа бѣа ... И в(ь) той часъ ѡна, ѡ(т) сну ѡчнувшиєса, зостала здоровою* (Галят., Небо, 323); *... потымъ пришоль до здоро(в)а и вставши,*



подаковалъ пр(с)той б̃ци за тоє добродѣйство и вернулса здоровый до дому своего (Галят., Небо, 327); ... далъ ему лѣкарства и зараз **пришолъ** отецъ до першого **здорова** (Рад., Вінець, тлн зв.).

Значення «вилікувати» реалізувалося префіксальними дієсловами *улѣчити, уздоровити*, напр.: ... *посѣщаетъ и для того, абы межи оними болащими Разслабленного тридесат и осмь лѣт недугом одержимаго оуздоровиль* (Рад., Вінець); *Николає святой ... в селѣ хорых, бѣсноватых, трудоватых улечил* (Рад., Опов., 226); ... *Господь наш и улечилъ душевное наше скорченье* (Туптало, 45). Уживання дієслів із префіксом *у-*, як зазначає І. Огієнко, зумовлено впливом польської мови [Огієнко 1930, 388]. Цю думку поділяє В. Титаренко і наводить чималий перелік дієслів із префіксальним формантом *у-*, виявлених нею в пам'ятках ділової мови XVI–XVII ст. [Титаренко 2005, 138].

У наведеному далі контексті стилістичний ефект досягнуто поєднанням у пари лексем, що реалізують опозиційну семантику «бути хворим» – «вилікуватися, стати здоровим»: ... *ω(т) того часу чуда rozmaityи в(ь) монастырѣ Іверскомъ дѣалиса: хромьи ходили, слѣпыи прозирали, бѣснующыиса волными ω(т) бѣсов(ь) ставали и всѣ хорьи уздоровленны бывали* (Галят., Небо, 315). Отже, лексика на позначення процесів зцілення слугувала проповіднику засобом впливу на слухача, сприяла утвердженню християн у вірі.

Українські проповідники розвивали традиційні образи, побудовані на уподібненні душі до тіла, гріхів – ранам на ньому і хворобам, а ліків чи зцілення – щирому каяттю і спокутуванню своїх гріхів, напр.: *Але хоробы дшѣ суть страсти грѣховѣ. Нанебезпечнѣйшаа зась хороба дшѣ грѣхъ смертелный, противко которому есть споражено лѣкарство покааніа* (Коп., Омлія, 169); *Называютса грѣхи ранами, которыми дшѣ есть члвчаа зранена* (Галят., Ключ, 99). Автори казань переносять найменування конкретних хвороб чи фізичних хворобливих станів на духовну сферу людини, вражену гріхом. Наприклад, З. Копистенський гріх ненаситності порівнює з феброю «лихоманкою»,

гордість – із пухлиною, розпусту – з проказою: *Три хоробы наголовнѣйшіи суть дѣши, то есть гордос(т) подобнаа водному труду набрызклому, то ест пухлинѣ, Лакомство подобно Фебрѣ горячей и прагнен(н)е чинячей, Вшетеченство подобное проказѣ змазующей и заражающей* (Коп., Омелія, 169). Аналогічні уподібнення знаходимо в І. Галятовського. Поняття про конкретну хворобу виражено прикметниками, діеприкметниками та агентивами або ж описово: *Называй пышных людей опухлими...лѣнивихъ паралитыками, лакомыхъ скорчеными, заздросливыхъ на фебру хоруючими, нечистыхъ в(ъ)шетечниковъ трудоватыми, немл(с)рдныхъ руку сухую маючими, злый разумъ и волю злую маючихъ хромыми на обѣдвѣ ноги, глухими не слушающихъ слова бжогѡ, слѣпыми несправедливыхъ, нѣмыми назови тыхъ, которыи не сповѣдаются грѣховъ своихъ* (Галят., Ключ, 235).

Назви хвороб слугують засобами мовного вираження перестороги до вчинення гріха, бо проповідники потрактовують тілесну недугу як кару за нього. Отже, семантика лексем на позначення хвороб ускладнюється семою «покарання», напр.: *В(ъ) тымъ еднакъ обадва тыи члѣвки разслабленнии згажаются, же за грѣхи свои обадва тяжкою хоробою тоєю ѡ(т) бѣ были навѣжени ... поневажъ за грѣхи караетъ бгѣ людей паралѣжемъ, страшною хоробою* (Галят., Ключ, 98); *Хронѣмо жъ са мы грѣховъ, поневажъ за грѣхи бгѣ хоробами людей навѣжает(ъ)* (Галят., Ключ, 101); *За грѣхи караетъ бгѣ людей повѣтр(ъ)емъ* (Галят., Ключ, 102); *Яко ж ребелизантов против Мойсея карал бог то спросною заразою трудовою, яко сестру Марію* (Старушич, Казання, 254); *...розгнѣванный Бгѣ ... скарал ю проказою* (Рад., Огородок, фмз); *Якоже имъ братоубійствѡ нагородило? Так, на Іѡарамѣ Бгѣ такую напусти(л) хоробу, же внутрнаа егѡ выпали и нагле оумре* (Рад., Огородок, еѡа). Причину хвороби розцінювали і як наслідок посланого Богом випробування людині, щоб визначити глибину її віри. Отже, семантика лексичних одиниць на позначення хвороб могла ускладнюватися ще й семою «випробування»: *... не вси то тыи чтѡ хорѣють долгѡ, любѣ на паралѣжъ, любѣ на гостецъ, любѣ на фебру и гора(ч)ку, любѣ на иншую якую хоробу, достаю(т)са до Цр(с)тва Нб(с)нагѡ;*

*але тылкъ тьи, котории в хоробѣ будучи, при терпеніи, исполняют волю Бжїю* (Рад., Вінець, *ѣд* зв.).

У досліджуваних проповідях засвідчено найменування лікувальної установи *шпиталь*. Переказуючи євангельський текст про зцілення Ісусом розслабленого, А. Радивиловський образно номінує *шпиталем* місце, де зібралось багато хворих, вживши цю лексему спочатку в порівнянні: *Гды на плачливое волане болащихъ, пры овчей купели, яко в шпиталѣ лежащихъ, приходит посѣщаючи ихъ; якъ свѣдчить Сты Єв(г)листь Іоанъ* (Рад., Вінець, *ѣд*); *Напередъ посѣщає(т) Хс̄ Спситель в шпиталѣ Іер(с)лимскомъ болащихъ* (Рад., Вінець, *ѣд* зв.).

Аналізуючи лексему *шпиталь* у мікросистемі медичної лексики староукраїнської мови, Г. Дидик-Меуш спостерегла «важливий позамовний фактор стосовно побудови й утримання шпиталів на українських землях: для кожної поважної фундації (зокрема церковних братств), впливової людини чи простого міщанина справа доброчинності для розвитку медичної справи була обов'язковою та samozрозумілою і цінувалася так само високо, як і відкриття шкіл, друкарень й інших громадських закладів» [Дидик-Меуш 2008, 25–26]. Саме цим зумовлено функціонування лексеми *шпиталь* у панегіричних творах, де вона реалізує пряме значення і слугує засобом вираження позитивної оцінки діяльності осіб, яким присвячено панегірик. Наприклад, З. Копистенський возвеличує Є. Плетенецького за те, що він засновував або матеріально підтримував лікувальні заклади: *Оубогимъ братіи Хвои ялмужну даль, шпиталѣ єдини фундоваль, а другїи надалъ ... и инымъ милосердныи учинки явилъ* (Коп., Передмова на діяння, 100). А. Радивиловський уславлює П. Могилу як людину, що опікувалася хворими: *ратовати убогих, навижати шпиталѣ* (Рад., Могила, 9); *... аза(ж)то не великаа покора такъ родовитому Архієрею босо ходити в Великій Че(т)вертокъ по шпыталахъ и умывати ноги убогимъ?* (Рад., Могила, 10). У контексті проповідницького твору лексема *шпиталь* може персоніфікуватися: *же былъ щодробливымъ оубогихъ взываю на свѣдоцтво ... Посвѣдчатъ Шпитали, яко ихъ ходачи босо в Великій патокъ надараль*

*ялму(ж)ную* (Рад., Могила, 5). За спостереженнями Г. Дидик-Меуш, запозичена через польське посередництво із середньовісньонімецької мови лексема *штпталъ* була в активному вжитку в українській мові і витіснила спільнослов'янську лексему *больниця* [Дидик-Меуш 2008, 23].

Отже, досліджувані барокові твори фіксують медичну лексику різних тематичних груп – назви хвороб; назви осіб, які лікують; назви процесів одужання; назви лікувальних установ. Текст гомілійного твору не є природною сферою функціонування медичної лексики, проте її присутність у ньому спричинена змістовими особливостями проповіді: переказами євангельських сюжетів про зцілення хворих Ісусом Христом, спонуканням проповідника здійснювати милосердні вчинки, серед яких – опікування хворими. Коментуючи євангельський сюжет, розвиваючи на його основі моралізаторські повчання, проповідники вживали лексику, що відображає поняття медичної сфери. У зв'язку з вагомністю позначуваних позамовних реалій медична лексика слугувала дієвим засобом впливу на переконання слухача.

У проповідницьких творах стійким є уподібнення душі тілу, гріхів – ранам на ньому і хворобам, а ліків чи зцілення – щирому каяттю і спокутуванню гріхів. Досліджуваний матеріал демонструє, що лексика на позначення хвороб набуває додаткових семантичних відтінків, символізуючи Божу кару або ж випробування. Відповідно лексеми на позначення зцілення та одужання стають символами Божого милосердя, дарованого людині внаслідок її щирої побожності чи каяття. Отже, медична термінологія є одним зі стилетвірних чинників побудови барокової проповіді.

Лексичні одиниці, що відображають поняття медичної галузі людських знань, презентовані книжною і народною лексикою, остання з яких домінує і збереглася в лексичній системі української мови й дотепер.

#### **3.4. Філологічна та термінологічна лексика інших тематичних груп**

Крім проаналізованих лексичних груп, тексти проповідей фіксують ще чимало термінів, іншомовних слів, що не представлені так широко, як розглянуті раніше. Однак вони виразно засвідчують процеси освоєння запозичень, особливо з латини, які увійшли до багатьох тематичних груп лексичної системи української мови і стали джерелом розбудови термінологічних систем [Гриценко 1996, 168–170]. Характеризуючи особливості художнього стилю сучасної української літературної мови, С. Єрмоленко зазначає, що у зв'язку з явищами інтелектуалізації літературної мови відбувається процес входження елементів наукового стилю (термінологічної лексики) в художні тексти [Єрмоленко 1999, 303]. Цей процес, як свідчать опрацьовані джерела, відбувався і в українській мові досліджуваного періоду.

Загальну характеристику термінології староукраїнської мови подано в академічній «Історії української мови. Лексика і фразеологія», де вказано, що період XVI–XVII ст. – час інтенсивного розвитку і збагачення української наукової мови за рахунок загальнонаукової термінологічної лексики. Тут представлено великий корпус лексем, що вживалися як загальнонаукові та галузеві терміни: *натура* (лат. *natura*) «природа», *матерія* (лат. *materia*); до лексем, які характеризують учені диспути, наукове мислення, дослідницьку діяльність, віднесено слова *аргумент*, *дискурувати*, *диспутувати* тощо [ПУМ ЛФ 1983, 306–314]. За спостереженнями О. Ніки, лексеми *дискурс*, *дискутувати* з різними значеннями активно вживались тогочасними українськими книжниками, реалізуючи широкий спектр значень, але могли ще не усвідомлюватися як терміни [Ніка 2011, 420–421]. Досліджуваний матеріал демонструє активне побутування названих слів і в гомілійних творах, напр.: *Євтихій мовил, же нѣ машь двохъ натурь в Хр(с)тѣ, тылко една есть натура, з(ѣ) двохъ змѣшанаа. Ми зась вѣримо же Хс̄ двѣ натуры въ собѣ мает, бз(с)кую и члвчюю* (Галят., Ключ, 80); *Пишет Плотарх, иж на банкетѣ седм давных мудрецев дискуровали, чим бы трвали фамилиѣ и дома зацные* (Старушич, Казання, 258). У наведених прикладах терміни вжито у прямому значенні.

Однак функціонуючи у проповідях, що відзначаються особливою експресивністю, наприклад, погребних казаннях, терміни набувають емоційного забарвлення, властивого загальній тональності усієї проповіді: *Первой прето сей духовной бесѣды моеї матеріаєсть жалю и плача полнаа* (См., Казання, 6); *Єднакъ ижъ намъ не діскурсовъ тепер година* (Коп., Казання, 112); *Кто частые розмови мѣваль з неприате(л)ми Цркви Бжои о вѣрѣ диспутуючи? Петрѣ Могила* (Рад., Могила, 2); *Єму то з вами дискуровати єдна была оутѣха; єму то бесѣди з вами бывали вдачни* (Рад., Могила, 11). XVII ст. – час релігійної полеміки з католиками та уніатами. У наведених прикладах дієслова *диспутувати* «диспутувати, сперечатися» (СУМ XVI – XVII 8, 25); *дискуровати* «провадити мову, диспутувати, дошукуватися» (СУМ XVI – XVII 8, 29) відображають діяльність П. Могили, спрямовану на захист православ'я, отже, набувають позитивної оцінки. В іншому контексті лексика на позначення диспуту набуває негативної оцінки, бо дії, позначувані нею, не узгоджуються із щирою вірою: *Загамуймося ж тутъ и стань недоступно цікавости людская...охочая до дишкурсов, лѣнивая до славословія. Если ангели о Бозѣ не дишкурують, не испытують, не испытуй ж и ты, ...не высокоумдрствуй... не будемъ вдаватися въ дышкуры, але тылько славити* (Туптало, 12). Лексема *подишкурувати*, задокументована у проповіді, засвідчує процес освоєння запозиченого слова, виявом чого стала поява деривата, утвореного на власномовному ґрунті: *Треба подишкурувати и довѣдатися самой истой правды* (Туптало, 11). Українській мові з кінця XVI ст. відоме запозичене з латини слово *аргумент* «доказ, аргумент» (СУМ XVI – XVII 1, 120). Воно потрапляє і в проповіді: *... гдѣ не возмогутъ аргументомъ, тамъ затлумлять крикомъ* (Туптало, 4), уживається із негативно оцінним епітетом, вираженим зворотом: *Филипъ Геретикъ... о Дху Стѣмъ такій незбожности и блюзнѣрства полный клалъ аргументъ* (Рад., Огородок, рли). Цей термін виявлено також у складі метафори *стріли аргументів*, напр.: *Вырыгнуль кто якій ядъ з геретиковъ о вѣрѣ на ѡвечокъ Могиланскіхъ, пусти(л) кто стрѣли фалшивыхъ аркгументо(в) хотачи разити на Дшѣ Могиланское стадо не разил,*

бо зоставало за Моголою (Рад., Могила, 2). Уживання запозиченого слова в переносному значенні є ознакою високого ступеня його лексико-семантичного освоєння у новій мовній системі [Олексієнко 1976, 63]. Проповіді фіксують освоєну лексему *диспут*, запозичену з латинської мови, яка раніше була відома у формі *диспутация* «диспут, дискусія, суперечка» (СУМ XVI – XVII 8, 24), латинізм *квестия* «питання» (СУМ XVI – XVII 14, 77): *овьи садукеи и фарисеи опали Господа нашего зъ хитрими своїми квѣстіями, вызываючи того на дыспуты...Гды бым грѣшный на той часъ былъ ... слушаючи той диспутъ, упаль бы до ног Господа моего* (Туптало, 4). Незвичним контекстом для лексем *аргумент* і *диспут* стає уживання їх у байці, алегоричними героями якої були Гроші і Цнота: *Пишет єдин вѣршописца, же Гроши з Цнотою завелися были в диспуты, где межи аргументами запытала Цнота Грошей: «Чему рачей вы при злых, анѣжели при добрых, найдетеся?»* (Рад., Опов., 364).

У барокових казаннях наявні питомі та запозичені терміни судочинства: *суддя, право, справа, позов, свѣдки, декрет* (лат. *dekretum*) «рішення, постанова», *декретовати*; *трибунал* (лат. *tribunal*) «найвищий апеляційний суд» [ПУМ ЛФ 1983, 491–496], а також *інстигувати* (лат. *instigatio*) «звинувачувати, оскаржувати; зазіхати» (СУМ XVI – XVII 13, 145); «звинувачувати» (Тимч., Матер. I, 350), *реляція* (лат. *relatio*) «донесення» (Тимч., Матер. II, 270), *протестація* (лат. *protestatio*) «протестація» (Тимч., Матер. II, 251).

В «Історії української мови. Лексиці і фразеології» термінологію судочинства представлено пам'ятками ділового жанру. Опрацьований матеріал показує, що, крім спеціальної сфери, лексика цієї групи засвідчена у проповідях, де вона виконує як номінативну, так і стилістичні функції: *Гды з сенаторами своїми Діоклитіанъ учинил раду и выдал декретъ, жебы по всемъ панстве Рымскомъ хрстіанъ мучено и забіано* (Галят., Ключ, 133); *Стараячися ... розумо(м) и силами бороначи егѡ [монастир Печерський] ѿт тых которыи ... кривди и безправа чинать ... измышлеными и потварными Протестаціями,*

*Релляціями й Позвами неслухними трудна(т) и обтажають* (Коп., Казання, 119); *Мл(с)рдіє Бжіє давши позовъ Справедливости* (Рад., Огородок, флѠ).

Денотати, позначувані термінами судочинства, є реаліями людського життя, де справедливості і благородству протидіють зрада, підступ, підлість, нищість. Саме в суді людина часто здійснює власний морально-етичний вибір. Отже, у проповіді спостерігаємо ускладнення семантичної структури термінів оцінним значенням. Уміння чинити справедливий суд, прийняти мудре рішення під час судового розгляду, здатність «розітнути «гордіїв вузол» найзаплутаніших справ возвеличується проповідником Ігнатієм Старушичем як одна з чеснот померлого князя Іллі Святополк-Четвертинського: *На остаток святобливости шатою здобилься презацный тот млоденецъ въ дому, кгда на сеймах щире и вѣрне спольбратіи своєї их милостем паном обывателем браславским услуговал, кгда на трибуналах ... завыхалные кгордійскіє узлы справ росторопностью и умѣтностью своєю, якъ найострѣйшим мечем, ростинал, не чим иным до такъ щирои прислуги побужаючися, только самою повинностью судіи* (Старушич, Казання, 262). Посилена експресія мікроконтексту надає додаткових стилістичних значень усім лексичним одиницям висловлювання, напр.: *Кто на Сеймахъ частых в Варшавѣ домо(в)ласа Црѣквямъ Бжіимъ во(л)ностій? Петръ Могила. Кто в Люблинѣ на трибуналахъ? Петр Могила* (Рад., Могила, 2).

У наведеному далі фрагменті з проповіді І. Галятовського актуалізовано негативний оцінний компонент семантики лексем на позначення процесів судочинства, напр.: *Пилат понтійскій и жидове Ха̃, збавителя ншего судать и на смрть кр(с)тную декретують ... фальшифые свѣдки на Ха̃ инстигуют(ь) ... Невинне **инстиговала** жона Путифарова на Іюсифа и запровадила его въ темницу. ...Невинне инстиговала сїнагога жидовскаа на Ха̃ и до гробу темного его впровадила...Невинне инстиговали вавилонъчинове на пр(о)рка Даніила и вькинули его въ ровъ межи лви* (Галят., Ключ, 219).

Судові людському протиставлено Суд Божий як найвищий і найсправедливіший, що зумовило номінацію Бога сполукою *Справедливий*



суддя, а здійснюваного ним суду – запозиченим словом *трибунал*: *Гды в оный день, в день, мовлю страшного своего суда: Справедливый Судіа, а не толко тобѣ годному тогда ... Тогда гды перед страшнымъ нелицемѣрного судіи трібуналом в дши и в тѣлѣ персоналне совершень члѣвкѣ станешъ* (См., Казання, 26); *Паматаймо на смерть ижъ Вѣскр(с)ніе будетъ и Соудъ страшный на ономъ всегосвѣтнемъ Трибуналѣ Бжомъ* (Коп., Омелія, 170); *А по судѣ твоємъ старшномъ всенародном ономъ, мовлю, трибуналѣ снералномъ даруй емоу цр(с)твіе твое* (Коп., Омелія, 171); *ω даруй же Бже тому ω(т)цу ... тебе, справедливого судію оглядати* (Коп., Омелія, 125).

Відзначимо, що побутування правничої термінології засвідчено і в польських проповідях, що зумовлено, на думку дослідників, суспільними чинниками. Так, Р. Бізіор зазначає, що юрисдикційне бачення Страшного Суду ставало популярним у XVII – XVIII століттях і постійно використовувалося у наступних. Поширення правової метафори у проповідництві мало культурне підґрунтя і було пов’язано з посиленням ролі парламентів та судів у тогочасній Європі, відповідно це забезпечувало легкість її сприйняття [Biziog 2010, 46].

Отже, в барокових проповідях засвідчено загальнонаукову, філософську, суспільно-політичну, астрономічну, медичну термінологічну лексику, термінологію судочинства та ін., що є проявом оригінальності лексичного складу проповідницьких текстів. Проповідницький текст є специфічною сферою функціонування термінологічної лексики і не властивий її узусові. Образна мова вирізняє твори художньої літератури з-поміж інших текстів. Вона не обмежується традиційними тропами і фігурами, а наповнює естетичним змістом безобразні мовні елементи, перетворює їх у систему художньо-мовного бачення світу [Єрмоленко 1999, 301]. Наведений матеріал демонструє, що в неспеціальному тексті термінологічна лексика виконує номінативну функцію, а також уживається зі стилістичною метою. Терміни сприяли інтелектуалізації проповіді, могли набувати оцінних характеристик, переносних значень, бути джерелом створення порівнянь. Названі явища простежуються не тільки на

діахронному зрізі, а продовжуються і в новій українській літературній мові, про що свідчать дослідження В. Карпової, Т. Молодід, Г. Городиловської.

Серед філологічних термінів, ужитих у гомілійних творах, виокремлюємо групу лексем на позначення самої проповіді. Здебільшого вони вживалися в заголовках або у вступній чи заключній частині промови. Найбільш поширеною назвою на позначення проповіді була питома лексема *казання*, зареєстрована «Словником української мови XVI – першої половини XVII ст.» як полісем, зокрема зі значеннями: 1. (релігійно-повчальна промова під час богослужіння) *казання, проповідь*. 2. (дидактично-релігійне повчання як конфесійний жанр) *проповідь* (СУМ XVI – XVII 14, 10). Нею номінували свої твори відомі українські проповідники XVII ст. – М. Смотрицький, З. Копистенський, П. Могила, І. Старушич, І. Галятовський, напр.: *Казанье: На честны Погребѣ пречестного и превелебно(г) мужа Г(с)дна и ѿ(т)ца: Г(с)дна ѿ(т)ца Леонтія Карповича* (См., Казання, 26); *Казанье на ѣ(с)тномъ погребѣ блженнаго мужа и превелебного ѿ(т)ца кв(р) Еліссея в іеросхи(м)насахъ Евѳуміа Плетенецкого* (Коп., Казання, 110); *На двѣ части тоє моє казанье роздѣлає(м)* (Мог., Хрест, 272); *Казанье погребовое над тѣлом ясне освещеного князя его милости пана Іліи Святополка на Четвертнѣ Четвертенского* (Старушич, Казання, 245). Саме цим терміном послуговується й І. Галятовський у науково-методичному посібнику з гомілетики «Наука, альбо способъ зложена казана»: *Способъ зложена казан(ь)а, которыи тутъ написалем(ь), обачишь въ всѣхъ моихъ казан(ь)ахъ* (Галят., Ключ, 212), ним же номінує власні проповідницькі твори, напр.: *Казан(ь)є на пр(д)бнаго ншего Антоніа Печерского* (Галят., Ключ, 191).

У текстах проповідей, виголошених З. Копистенським на похованні та роковинах із дня смерті Є. Плетенецького, засвідчено сім синонімів на позначення цього жанру писемності. У заголовку автор називає свій твір запозиченим з грецької мови словом *омілія* і подає до нього українську глосув *казанье*: *Омілія албо казанье на Роковую Памать в Бѣ Велебного Блженнои Памати ѿ(т)ца Еліссея в схиммонасахъ Евѳуміа Плетенецкого Архімандрита*

*Печерского Кіевско(г)* (Коп., Омілія, 147). Цю ж назву вживає й А. Радивиловський: ...*якъ мнѡго написаль Омилий, выкладаючи Писмо ст̄ое* (Рад., Огородок, хθ). У тогочасній українській мові побутував і фонетичний варіант *гомлія* (СУМ XVI – XVII 7, 14). У вступній частині З. Копистенський номінує промову питомою лексемою *слово*, знову додаючи глосу *казанє*: ... *в почесть и в славу сватобливого єго живота и стану, Слово, албо Каза(н)є такимъ якѡ видите способо(м) оучинити* (Коп., Омілія, 147), а також лексемою *бесіда*: *Слушне тежъ с тыхъ мѣрь и пристойне и тую мою Бесѣду ѡ(т) плачу зачати* (Коп., Казання, 113); *Сп̄сителя нашего Іса Х̄а всѣ просѣмъ, абы таа моа Бесѣда пожитокъ намъ принести могла душевн̄ий* (Коп., Омілія, 149). Окрім цих назв, З. Копистенський уживає ще дві – *мова* і *проповідь*: ... *в третей [части] оумиленнаа и плачливаа мова ... буде(т)* (Коп., Казання, 112); *А якъ научаетъ побожнаа проповѣдь (цр̄ковнаа) же молачимъса за братію єсть надѣа* (Коп., Омілія, 153). У тексті його проповіді задокументовано латинізм *орація* «урочиста промова» (ЕСУМ IV, 208) із глосою *наука*: ... *выдѣлную Орацію албо Науку* (Коп., Омілія, 154).

Філологічна лексика у проповідях презентована низкою назв на позначення оповідних повчальних прикладів: *приклад*, *повість*, *історія*, *фабула*, *притча*. Західноєвропейські письменники номінували оповідні вставки латинським терміном *екземпля*, а українські переважно власномовною лексемою *приклад* [Крекотень 1983, 43]: *Отож з того прикладу ясне ся показует тоє, же если человѣк ...* (Рад., Опов., 247); *Ово ж з того прикладу ясно ся показует, же кто дает убогим, кто их кормит, поит и одѣвает, ... тому завше вшеляких достатков прибывает* (Рад., Опов., 254).

Слово *історія*, запозичене ще в киеворуський період з грецької мови через посередництво церковнослов'янської (ЕСУМ II, 320), в українській мові досліджуваного періоду функціонувало як полісем (СУМ XVI–XVII 13, 208). У барокових проповідях лексема *історія* на позначення оповідання побутує як синонім до лексеми *приклад*: *Слухачу православн̄ий, тую исторію уважмо духовне* (Рад., Опов., 375). Значення «оповідання, розповідь про кого-, що-

небудь» у семантичній структурі лексеми *історія* збереглося до сучасного періоду (СУМ IV, 52).

Питома (ЕСУМ I, 390) лексема *повість* у давній літературі, за даними «Словника літературознавчих термінів», уживалася на позначення літопису, легендарного оповідання, життя святого чи історичної події (СЛТ, 321–322). У барокових проповідях задокументована як назва оповідної частини: *Тую повѣсть, змышленую от поетов, любо посполите нѣкоторые выкладают так, же для любви нечистой человек звикл и мудростию и крепостию погоржати* (Рад., Опов., 339); *Же сам человек всего зла на сем свѣтѣ ест себѣ причиною, такою то показуется повѣстью* (Рад., Опов., 349); *Ест повѣсть о Углярѣ и Бѣлилнику ... Тая повѣсть нѣчого иного нас не научает, тылко абысмо ся злои компанѣи стерегли* (Рад., Опов., 355). У термінології сучасного літературознавства лексема *повість* позначає розповідний художній твір, більший за оповідання, але менший за роман (СЛТ, 321–322).

Крім узагальнених назв на позначення оповідної частини у структурі проповіді, вживалися терміни, що номінували оповідний текстовий блок за жанровою ознакою. Це запозичений з латинської мови термін *фабула* (СЛТ, 439): *Свѣт сей облудный ... має подобенства до Лиса, о котором фабула ест такая* (Рад., Опов., 348); *Стосуймо ж тую фабулу до людей у свѣта високих...* (Рад., Опов., 355). Фабулами називалися белетристичні приклади, сюжети яких мали фіктивну основу. За їх допомогою через зовні розважальний сюжет проповідник висловлював серйозну істину [Крекотень 1983, 111]. Синонімом до терміна *фабула* «оповідання з вигаданим сюжетом» була питома лексема *байка* (ЕСУМ I, 157). Наприклад, переказавши оповідання на античний сюжет, автор акцентує на тому, що він неправдивий, і номінує його *байкою*: *Але то щирая байка. То щирая правда, же Христос Спаситель в руках своих такую мѣл моц ...* (Рад., Опов., 335). В іншому випадку А. Радивиловський уживає словосполучення *фабула поетицкая*: *Поетове пишут ... о Геллефронтѣ ... Не ест то правда, але фабула поетицкая. То правда, же Христос Спаситель по забитю оною ядовитого пекельного ужа ...* (Рад., Опов., 334). Лексема *фабула*

залишилася і в сучасній терміносистемі літературознавства, де нею позначають поданий у причино-часовій послідовності ланцюг подій, пригод і випадків, змальованих у художньому творі (СЛТ, 439). Терміном питомого походження *притча* (ЕСУМ IV, 582) у досліджуваних джерелах номінували повчальні алегоричні оповідання про людське життя з яскраво висловленою мораллю (СЛТ, 389): *Мовит в притчах Соломон, же каждый купец, кгда якую реч купует, ганит ...* (Рад., Опов., 285); *А не тылько человек чрез угодіє плоти добродѣтели тратить ... Що такою показується притчею* (Рад., Опов., 351).

Виразником жанрової специфіки художнього тексту був термін *елогіум*, вживаний у європейській літературі на позначення особливого різновиду барокового літературного твору, що поєднував пенегіризм, емблематику, риторичні прикраси, концептизм тощо [Сазонова 1996, 106; Otwinowska 1967, 161]. Його вдалося виявити у проповіді А. Радивиловського: *... слышачи дшѣполеныє слова якоє есте ему елогіу(м) приписати могли ...* (Рад., Лебедевич, 25).

Проповідницькі твори документують термін *концепт*. За даними «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.», ця запозичена з латинської мови (ЕСУМ II, 561) лексема була відома зі значенням «думка, замисел, задум, концепт» (СУМ XVI – XVII 14, 248). У проповідях вона могла позначати замисел твору, його основну думку, втілену переважно в образній формі [Pawlak 2005, 52]. Уживання цього терміна в проповідях пов'язано також із реалізацією українськими митцями однієї із загальноєвропейських рис барокового мистецтва – концептизму. Терміном *концепт* неодноразово послуговується І. Галятовський у тексті трактату з гомілетики: *Той концептъ можеш взати з гербу умерлого члѣвка, бо на гербѣ мечь и зброа бываеть* (Галят., Ключ, 223); *Подобный же концепт можеш(ъ) взати ... который на(д) гербом(ъ) бываает* (Галят., Ключ, 223); *Можешъ концепт взати з(ъ) мѣстца, на которомъ що са дѣало* (Галят., Ключ, 228). Він зафіксований у текстах проповідей різних авторів: *Всѣ свои концепта в речій высокихъ уважаню ...* (См., Казання, 9); *На выраженіє концепту моего, нехай ми волно оужити буде(т) латинскихъ словъ*

(Рад., Старушич, 33); *Поки кто яковий **концептъ** замыслить, я иду по причину до канона* (Туптало, 40), *... едень зъ выкладачовъ овые ... реченные въ Песняхъ Песней слова **концептуеть**...* (Туптало, 34).

Термін *концепт* залишився функціонувати в сучасній українській мові, зареєстрований «Словником іншомовних слів» зі значеннями: 1) у логіці – смисл знака (імені); 2) загальна думка, формулювання (СІС, 294). Нині ця лексична одиниця активно побутує в мовознавчій літературі, де її дефініція залежить від різних підходів до інтерпретації концепту.

Ряд термінів, засвідчених у досліджуваних текстах, позначають специфіку образного відображення дійсності у словесному мистецтві. Загалом вони вживалися при тлумаченні образів Святого Письма. Л. Ушкалов зазначає, що барокова література розглядає книги Старого та Нового Завіту як особливу онтологічну сферу, і згідно з традиційним для європейської культури екзегетичним методом українські барокові письменники говорять про буквальний і таємний зміст Святого Письма [Ушкалов 1993, 69]. Поняття «священної філології» (Л. Ушкалов) були відображені в термінах *сенса лѣтеральный (простый, ясный)*, що були виразниками буквального змісту, і *сенса аллегоричный (духовный, моральный)*, що позначали «таємний розум» Біблії: *Другїи учѣлѣ мовать, же коло вколѣ ест(ь) **сенсъ дѣховный**, который сав(ь) **сенсъ лѣтералномъ** найдует(ь)* (Галят., Ключ, 159); *Ведлугъ **сенсу аллегорычного закрытого** назвал Хс̄ терніемъ богатства, роскоши и хлопоты свѣцкїи, которїи Дѣдвїи прилучали, але ведлугъ **сенсу лѣтера(л)ного**, простого и ясного тыи слова Дѣдвѣ не служат* (Рад., Огородок, рїд зв.); *Ведлугъ **Морального сенсу** называютса терніемъ грѣхи, которїи Дѣда зранили й ѿшпетили* (Рад., Огородок, рїе).

Специфіка барокового мислення проявлялась у сприйнятті явищ навколишнього світу як сповнених сокровенного смислу: у речах звичайних шукали знаки вищого, божественного, вічного. Талант письменника полягав в інтерпретації втаємниченого змісту різноманітних символів, особливо біблійних [Андрієнко 1997, 40; Гнатюк 2010, 128]. На позначення конкретних

образів, через які витлумачували символи, уживався запозичений з латинської мови термін *фігура* (СІС, 611), який засвідчено і в проповідях: *Жаден з Пророковъ бе(з) фигуръ ѿ таемницах Бо(з)ских не учил* (Мог., Присвята Люб., 337); *Лѣлѣю называється црковъ стаа, тернієм(ъ) называються жыды ... Была ѿ томъ фѣгура ...* (Галят., Ключ, 129); *На объясненя тых моих слов піенкную в писмѣ святом вынайдуу фѣкгуру* (Рад., Опов., 315). Фігури мали паралелі в символіці інших жанрів української і європейської барокової літератури [Гнатюк 2010, 128]. Термін *фігура* увійшов до різних терміностворення нової української мови. У лінгвістичній термінології він уживається у складі словосполучень *фігура мови, стилістична фігура*.

Поширеними у досліджуваних творах були терміни, що позначали символ: іменник *символом*, напр., *голуб бовѣмъ есть чистоти символюмъ* (Туптало, 39), похідний прислівник *символице*: *напишемъ имя Божое, не попросту але символице ...* (Туптало, 28), дієслово – на *златнику вѣры ... символѣзуетъ Отца особа Ноева* (Туптало, 31). Серед символів були назви, виражені запозиченими лексемами: *циркуль, циркумференція, центр*: *старые Тешлогове дшю набо(ж)ную ци(р)кулем выразыли, в Кентрѣ то Циркуля добрость а в циркумференцыи пенкность покладалы. Презъ Кентр значило Бога, презъ циркумференцыю мисль набожную, презъ Циркуль душу* (Рад., Могила, 4).

Одним із засобів аргументації у проповідницьких творах були стійкі вислови народного чи книжного походження, на позначення яких засвідчено питомий термін *приповѣсть* та запозичений *паремѣя*: *Каждый ведлуг ѿнои приповѣсти маеть своего мола што его грызет* (Мог., Хрест, 283); *Дозналь того Соломонъ Царь гды потомному вѣку такую оставиль въ притчахъ своихъ паремѣю*: *конь готовится въ днь брани, ѿ(т) Г(с)да же помощь* (Рад., Слово, 43).

Афористичний вислів, зміст якого розвивався у проповіді або слугував автору для підтвердження якоїсь думки, позначено лексемою *сентенція*: *Приложенаа мною в фундаментъ теперешней Бесѣдѣ моей сентенція ѿваа*: *справедливый члвкъ гды ему прійдетъ оумерти, в ѿ(т)почине(н)ю будет* (См.,

Казання, 15); *И для того оваа у філософо(в) уросла **сентенція*** (Рад., Огородок, **акс**). Термін *сентенція*, за даними «Етимологічного словника української мови», запозичено з латинської мови (від лат. *sententia* «думка, погляд, вислів») через польське посередництво (ЕСУМ V, 213). У наведеній цитаті з проповіді це слово зафіксовано з тим же значенням, з яким воно відоме і в сучасному слововжиткові «вислів повчального характеру» (СУМ IX, 125), а в терміносистемі літературознавства за ним закріплено дефініцію «вислів з повчальним змістом, близький до народних прислів'їв» (СЛТ, 377).

Досліджувані барокові твори документують ряд синонімів на позначення мови. Серед них слов'янська лексема *язык*, що функціонувала зі значенням «мова» вже в пам'ятках киеворуського періоду (Срезн. III, 1647). Вона могла сполучатися з атрибутивом на позначення конкретної мови: *Для того в(ъ) грецки(м) азыку законни(к) называет(ъ)са монахо(с)* (Галят., Ключ, 191); *...знание есть учителей, же не инымъ языкомъ диктоваль аггель, а Моисей писалъ, тюлько еврейскимъ языкомъ, бо то былъ языкъ најчестнѣйший и святѣйший отъ иныхъ языковъ* (Туптало, 82). Вивчаючи еволюцію лінгвонімів «язык – мова», І. Фаріон зазначила, що слово *язык* запозичене зі старослов'янської мови і міцно вкоренилося у свідомості інтелектуально-духовної еліти та протягом XI–XX ст. уживалося у власне лінгвістичних працях [Фаріон 2008, 80]. Окрім цього слова, на позначення мови в досліджуваній період активно побутовала (СУМ XVI–XVII 8, 32) засвоєна з грецької мови лексема *діалект* (ЕСУМ II, 82), засвідчена і в бароковій прозі: *... приржоный свой славенскій діалектъ або азыкъ любишь и выславуешь* (Коп., Присвята Свят.-Четв., 74).

У покликаннях на цитовану літературу проповідники уживають термін *текст*: *Ведлугъ Дѣда мовачого, Гдѣ вѣѣрса (яко з жидовского старого **теѣту** читаемо)* (Мог., Хрест, 274); *... где инший **теѣтъ** такъ читаетъ, если маеш слугу вѣрно(го) мѣ(й) ѡ не(м) старане* (Рад., Вінець, **рѣѣ** зв.). Ця лексична одиниця, за даними «Етимологічного словника української мови», запозичена з німецької мови, сягає латинського етимона (ЕСУМ V, 536) та продовжує побутовати в



сучасній українській мові (СУМ Х, 57). Присутня у проповідях і лексема *стиль*: *...бо давнимъ а нынѣшныхъ вѣковъ незажинаемымъ гомиліатичнимъ стилемъ древныхъ отецъ святыхъ, стилемъ проповѣдь маю предложити* (Туптало, 44).

Отже, філологічна лексика є вагомим складником мовної тканини гомілійного твору. Філологічні терміни у проповідях виконують переважно номінативну роль і водночас слугують засобом його інтелектуалізації. Вважаємо, що через посередництво проповіді лексика, яка відображала систему понять філології, входила до широкого вжитку. Майже всі проаналізовані лексеми функціонують і в сучасних терміносистемах літературознавства та лінгвістики, що є ще одним свідченням на користь існування спадкоємного зв'язку між старою і новою літературними мовами.

### **3.5. Народнорозмовна лексика в мовній тканині проповідницького твору**

Аналізуючи лексичний рівень писемних пам'яток, лінгвісти приділяють увагу фіксації у них народнорозмовної лексики [Лісняк 2007; Горобець 1972; Чепіга 1992]. Народнорозмовна лексика є вагомим складником лексичного рівня мовної тканини проповіді. Вона присутня практично у кожній із аналізованих раніше тематичних груп, але щоб увиразнити окремі важливі, на нашу думку, особливості її представлення у текстах проповідей, розглянемо названу групу в окремому параграфі. Цей пласт лексики дає додаткові відомості про матеріальну культуру українців, які жили у XVII ст., їхній побут, рід занять, звичаї і світогляд. С. Бибикив зазначила, що в побутовизмах відображається національно-культурна реальність, вони стають мовно-естетичними знаками, що пов'язані з повсякденною діяльністю людини [Бибикив 2008, 32]. Потрапляючи в проповідницький твір, народна лексика звучала з уст священика у церковних храмах, що, безперечно, підвищувало її статус і сприяло подальшому утвердженню думки про народну мову як джерело формування літературної мови.

З-поміж багатьох тематичних груп широко представлено у проповідях лексику на позначення осіб за родом діяльності та професією, що в українській мові досліджуваного періоду була багатою у словотвірному та семантичному планах [Кровицька 2002, 153]. У досліджуваних текстах засвідчено лексеми із суфіксом **-ач**, що став визначальною ознакою українського словотвору [Ковалик 2007, 396; Білоусенко 1993, 139], а також інші лексичні одиниці, що є специфічними для української мови і, найважливіше – збереглися в ній до сучасного періоду: *орач завше часу жнива чекаеть* (Коп., Казання, 123): *не служиль бы наймитъ господареви, гды бы не сподѣвался отъ него платы* (Туптало, 8); *...скупилъ все войско на единомъ полю якобы для попису ... и кажетъ возному шбволати: выступуйте вси **кравци** ... выступуйте **шевци** ... **ковалѣ**, **гробарѣ** ... **ткачи**, **кушнерѣ** и так порядкомъ вси иншиі **ремѣсники** на сторону пречъ зъ войска выступовали* (Рад., Слово, 66). У цій групі наявні запозичені лексеми, які увійшли в народну мову, наприклад *маляр*, *будовничий*: *хто якового научитися ремесла хочет научитися, смотритъ на зразъ и на кшталтъ того дѣлаеть: **маляр** маеть кунштъ пред собою, а **будовничой** – абрис* (Туптало, 13).

Багатьма лексичними одиницями представлена тематична група назв предметів побуту, напр.: *горшок*, *скриня*, *калитка*, *колиска*, *шкатулка*, напр.: *Найбожайшій калѣка, гдыса пуцаеть в дорогу, стараетса абы в тлумку своемъ мѣль якый кавалок хлѣба, а в **калитцѣ** зась якій шелагъ* (Рад., Огородок, **х҃҃҃҃҃҃҃**). Вони часто фігурують у контекстах, пов'язаних з роздумами про духовні цінності, яким суперечать багатства, прагнення грошей, стають виразниками ідеї про мізерність і приземленість усього матеріального, напр.: *отожъ маеш идола злато, не на яковомъ холмѣ горъ кіевских, але в **шкатулѣ**, въ **скринѣ**, в **коморѣ*** (Туптало, 20). Спостереження з побутового життя втілено у порівняннях, простих і зрозумілих, а тому й переконливих: *В **пеклѣ**, як в **горшку** великом шгнистом будутъ люде навѣки грѣшныя варитися и кипѣти* (Галят., Ключ, 177).

Досліджувані твори фіксують лексику на позначення одягу, взуття, тканин, виробів із тканин: *пелюшка, пелена, полотно, гуня, кошуля, сукня, боти, черевики, шапка: Преч(с)таа два бца ... мыла пелюшки, которими Ха повиала* (Галят., Небо, 253); ... *пеленами повивала, пѣстовала в Назаретѣ* (Туптало, 65); *образ ... додому занесла и в бѣлое чистое полотно увивши, в скринѣ своѣй замкнула* (Рад., Опов., 213); *Сѣтый Іванъ ... никому са до черевика не кланаль, тылько єдиному Спсителиви* (Рад., Огородок, рѣа). Багато з них, наприклад *шапка, сукня, боти*, засвідчено у порівняннях: *Если албовѣмъ єдина шапка двохъ главъ покрыти не может, єдинъ боть двохъ ногъ, єдна сукна двохъ члѣк(в), якожь стислоє ср(д)це наше можетъ в себѣ вомѣстити двохъ Г(с)диновъ, Ха и дѣвола?* (Рад., Вінець, рѣв зв.); ... *дшу в цноти прибрати належить, як(в) в сукню* (Рад., Вінець, лѣв зв.).

Промовистими є випадки, коли назви одягу фігурують як компоненти більш складного барокового образу. Так, проповідь І. Старушича, присвячена князю Святополк-Четвертинському, побудована на розгортанні та варіюванні образу шати, взятого оратором із гербового клейноду. Шата стає символом давності, слави і доблесті князівського роду [Чепіга 1996, 29]. Варіювання образу шати зумовило використання проповідником різних найменувань одягу, які стали виразниками гідності чи безчестя людини: *Леч и справедливий Ное не въ єдиной барвѣ убирает сынов своих – поневаж Сима духовною приоздобил шатою, Яфета в королевскую убрал пурпуру, а Хама хлопскою и орацкою покрил гунею* (Старушич, Казання, 254). У наведеному прикладі народнорозмовна лексема *гуня* «верхній одяг із грубого домотканого сукна» (СУМ XVI–XVII 7, 119), що залишилася в багатьох діалектах української мови до сучасного періоду [Гримашевич 2005, 57], набуває опозиційної семантики до лексеми *пурпура* «стародавня дорога тканина, пофарбована цією речовиною (пурпуром), а також одяг та інші речі з цієї тканини» (СУМ VIII, 391). Широко вживаною у народній мові досліджуваного періоду (СУМ XVI–XVII 15, 71) і досі відома говіркам української мови [Тищенко 2008] була лексема *кошуля* «сорочка». У проповіді вона слугує проповіднику для вираження ідеї про

кінець людського життя і минуць усього матеріального: ... *Же члвкь ... до гробу зь самь з єдиною тылко лихою кошулею идеть* (Рад., Слово, 33).

Глибоко закоріненою у народно-розмовне джерело є демінутивна лексика [Осташ 1985, 65]. Іменники зі значенням зменшеності-пестливості становлять, за спостереженнями В. Олексенка, численну групу серед зменшено-емоційних утворень сучасної української мови [Олексенко 2005, 149]. Стилїстичний потенціал зменшувальних утворень активно використовують українські письменники різних періодів [Дідківська 1976, 10; Плющ 1961, 49–50; Плющ 1969, 60; Ткаченко 2007]. Бароківі проповіді також широко фіксують лексичні одиниці зі зменшено-пестливими суфіксами, що належать до різних тематичних груп, а також непохідні пестливі слова. Зі значенням зменшеності, пестливості засвідчено лексику:

- на позначення осіб: *челядка, бабуся, синок: каждый господарь, если ему даль Г(с)дь челадку добрую... повинень любити шную* (Рад., Вінець, рки); *У людей той сынок пана-отца свого чтить, который не смѣет при немь усѣсти, але стоить перед нимь учтиве, шапочку знявши* (Туптало, 13); *...а Іефаевы дщери не боронить...бы тая панна доросши лѣтъ не схотила быти як ей бабуся, жена блудница* (Туптало, 37);
- назви предметів – *скринька, ниточка, шапочка, яєчко: если бысь мѣль суму якую грошей в скрынцѣ твоей, очи тамь завше бысь мѣль* (Коп., Казання, 123); *беручий то до скринки...* (Туптало, 27); *Пурпуровое червоное яєчко и ми тепер под час воскресенія Христова ...стережися маем пильно абысь мы не упустили на землю* (Рад., Опов., 283); *Музыка твоя мене намнѣй не розвеселила, бо уставичне тылько смотру рыхло ли таа тонкаа ниточка перерветь* (Рад., Вінець, рґє);
- сільськогосподарська лексика – *снопки, гуменко, нивка: ... Оубогій зась члвкь которій мало сѣет и наименшіи колоски з землѣ подоймует, в снопки важеть и до убогого гуменка своего собираеть* (Рад., Огородок, лґ – лґд); *засѣваеть господарь рознымь збожемь ни(в)ки свои, просить горяче Гда Бґа абы ему оныє зродиль* (Рад., Слово, 62);

– абстрактні назви: *хоть найпослѣднѣйшую часточку* могли вкоренити и той наслѣдовати (Туптало, 65).

Пестливими словами проповідники називають дітей: *дітки, дитятко, немовлятко, хлоп'я*: *Єдно дитятко малое, пелюхами повитое, в(ь) колисцѣ противъ прироженью своему промовило, же видѣло прч̄(с)тую б̄цу*. Активно уживалося слово *немовлятко*, зафіксоване у «Лексиконі» П. Беринди (ЛБ, 36): *«Потым(ь) знову тоє немоватко умовкло* (Галят., Небо, 262); *Хлопа малое, жегнаючи тую панну кр(стомъ) стымъ выгнал з неъ злого духа* (Галят., Небо, 302); *... плащущой дѣток своихъ Рахили* (Рад., Слово, 33); *Иж Василию Македону, императорови будучому еще немовятком, часу жнива на горячности слонечной от матки виставленому, орел з високости несподіване прилетѣвши учинил над ним тѣнь з крил своих* (Рад., Опов., 291); *... але и немоваткомъ не фольговали всѣхъ мечемъ губили* (Рад., Огородок, ѿг). Названі іменники і досі побутують в українській мові і, за спостереженням В. Олексенка, виражають різні відтінки симпатій до світу дітей [Олексенко 2005, 149].

Демінутивна лексика фігурує в розповідях про поневіряння Божої Матері та маленького Ісусика: *На той час аггль во снѣ показалса Иосифовѣ ...и казаль взати Ха дитятко...и вернутися до землѣ жыдов(ь)скои* (Галят., Небо, 253). Автори казань уживають зі зменшувальними суфіксами не тільки слова, що називають дітей, а й інші лексеми, створюючи відповідний емоційний фон контексту: *Разбойник един ...яко обачил немовлятко Ісуса и матку его Марію, его носячую...з драпѣжного звѣра отмѣнился в скромного и тихого баранка* (Рад., Опов., 209); *Єдного часу в дорозѣ розбойники на нихъ напали и хотѣли иселка ш(т)няти. Єдень розбойник шбачивши Ха, дитятко барзо пієнкное...и борониль ихъ ш(т) разбойниковъ и не допускаль им(ь) ихъ оселка ш(т)няти* (Галят., Небо, 252), *мусѣло...и отроча Христос, яко въ натурѣ людской тоєж утерпити. Было и зимненько суфтельнымъ члоночкамъ, и пеленами вязано...* (Туптало, 87).

Пестлива лексика слугує засобом вираження різноманітних почуттів та емоцій, наприклад, жалю і співчуття: *Іакшвъ сукенку сына*

*своего...шкровавленую предъ шчи своѣ покладаючи часто плакивалъ и жалостю ср(д)це свое наполналъ* (Коп. Омілія, 166); *Діаволове душѣ людскіи ловили яко нѣякіє пчолки* (Рад., Опов., 256); *Так был нѣкчемный, же тылко робачки малыи по земли збирал и оными ся живил* (Рад., Опов., 354), рідше – іронії: *свѣт сей, прелестный и хитрый ... запросит часом человекѣ на свой банкет, але потравки свои, яко то уряды, багатства ... славу на барзо мѣлкой ... дает мисѣ* (Рад., Опов., 348). Демінутиви надають ліричної тональності поровіді: *Коли якому господареви коникъ албо воликъ з тяжаром якимъ в болото угразнет, скидает з себе бѣдный господар сукманку а лѣзет в болото вшелакого способу заживаючи якъ бы могль коника або волика свого з болота вы(д)вынути* (Рад., Огородок, ц̄м̄г).

У наступних контекстах зменшувальна лексика є виразником ідеї про смирення і каяття як християнські чесноти: *покорный человек, яко кокошка болотная, робачками ся земними живить ... я в убогой халупцѣ сидячи ... малою ся речу контентую* (Рад., Опов., 354); *Мрїа за єдну кропельку слези з ср(д)ца плынучую по(д) Покровъ свой припустити шбецует* (Рад., Огородок, ф̄ма).

Для з'ясування специфіки проповідницького твору важливо те, що пестливі назви є не тільки мовними формами лексем, утворених за допомогою афіксів з відповідним словотвірним значенням. В. Жайворонок зазначає, що мовні форми є виразниками особливостей психічного складу та поведінки, зумовлених національною належністю та етнічною спільністю. Пестливі форми – це ментальні емоційно-чуттєві образи, вони відбивають емоційно-чуттєвий характер української душі. Форми здрібнілості і пестливості увиразнюють психічний архетип українця [Жайворонок 2007, 24–25, 39]. Отже, наявність чималої кількості пестливих назв у мовній тканині барокової проповіді є ще одним свідченням відображення у ній специфіки національного світосприйняття і ознакою, що забезпечує її національну самобутність.

Крім пестливих назв, натрапляємо на інші розмовні лексеми. Наприклад, А. Радивиловський неодноразово вживає слово *неборак*: *А філіозоф-неборак*

*речет: «Почекай троха, брате»* (Рад., Опов., 320); *Соловей-неборак, смотрячи на свою шуплость звонтпил барзо* (Рад., Опов., 346). У сучасній українській мові лексема уживається зі значенням «людина, становище або вчинки, дії якої викликають співчуття» (СУМ V, 25).

Національну своєрідність бароковим проповідям забезпечує лексика на позначення власне українських реалій. Так, у проповіді, зверненій до воїнів, автор використовує військову лексику українського козацтва: *припомните себе своихъ стародавнихъ про(д)ковъ, Гетманшв, Полковникшввъ, Сотниковъ, Асауловъ, и иныхъ молодцовъ добрыхъ, Запорожцовъ...* (Рад., Слово, 39).

Автори проповідей удаються до народнорозмовного джерела, щоб виразити оцінку вчинкам: *шпетная есть речь законникшмъ з монастыра виходити и по свѣту волочитися* (Галят., Ключ, 85). Засуджують пияцтво, виражаючи негативне ставлення до нього різноманітними засобами: *кто на улици в(ь) болотѣ, в калюжѣ валяется? Піаниця* (Галят., Ключ 113); *наѣстся, вина упеться, той остатнего розуму збудеть...вином упиватися не радить, бо в нем щось есть такое, що з розума зводить* (Туптало, 57). Народнорозмовна лексика відтворює деталі людських взаємостосунків, які залишилися таким ж і сьогодні, напр.: *... не досить бовѣмъ головою предъ паномъ поклонитися..., але треба и подарунок предъ пана положить ... теперешных часов гды меншіи старшим, подданіи панови кланяються, кладуть пред него гроши; сребряную люб золотую монету* (Туптало, 27).

Із народнорозмовного джерела походить лексика на позначення процесів праці: *для тогш фарашнь, царь египетский ихъ ненавидѣль, обтажалъ ихъ працею великою, казал глину мѣсити, цеглу робити и мѣста собѣ будовати* (Галят., Ключ, 130). Лексеми цієї тематичної групи відображають повсякденне життя українців: *...челадку взбудити до роботи. Догладѣти что в дому за порадокъ. Что чинать?... Чи прадут? Чи полють? Чи товару догладають?... Чи оруть? Чи косать? Чи молотать?* (Рад., Огородок, фпл). Працьовитість була важливою чеснотою християнина, через те назви процесів праці в панегіричних текстах ставали виразниками позитивної оцінки особи: *Θеодосі(й) есть обра(з)*

*працы ... завше працова(л) часом дрова сѣкъ, часом воду носиль* (Галят., Ключ, 205); *Казал дрова рубати. Рубал... Потреба было муку сѣать братии на хлѣб. Сѣаль* (Рад., Огородок, ъв).

Народнорозмовна лексика потрапляє у проповіді і під час переказування епізодів зі Святого Письма, особливо коли проповідник додавав деталі, відсутні в першоджерелі. Наприклад, Д. Туптало переказує фрагмент Євангелія від Матвія (гл. 21), у якому йшлося про те, як Ісус повиганяв торговців із храму. В Острозькій Біблії цей епізод передано в такій редакції: *И вниде в цр̄квь бж̄ію, изгна вса продающаа и купующаа в цр̄кви, и трапезы тръжнїкомъ испроверъже, и сѣдалища продающаа голубы* (Остр. Бібл., л̄иві). Д. Туптало деталізує цей сюжет. У власний переказ включає лексему *торг* і подає до неї глосу – слово *ярмарок*, яке увійшло в народну мову з німецької через польське посередництво (Фасмер IV, 561). Крім згаданих євангелістом голубів, у версії Д. Туптала торговці привели на продаж ще й овець та волів, перебували в храмі і *пѣняжники* «мінйали» з грошима: *вшоль раз Христос до церкви ... видит ано тамъ торгъ, чи ярмарок, обрѣте в церквѣ продающіа овца, и воли и голоби, и пѣняжники сѣдящія, що то гроши мѣняють* (Туптало, 51). Колоритно описує проповідник, як саме було вигнано торговців: Ісус бив їх палицею, і вони змушені були тікати. Оживляють зображуване лексеми на позначення частин тіла – *зашийок*, *плечі*, прислівник – *врозтіч*, дієприслівник – *попихаючи*: *возмет бычь, тнет одного и другого позашейку, по плечемъ, вси вrostичь, один другого попихаючи, досталось там не одному* (Туптало, 51).

Яскравим виразником самобутності мови є її фразеологія. Аналізуючи мову Г. Сковороди, Л. Гнатюк розцінює фразеологізми як свідчення глибинного зв'язку мови мислетеля з мовною свідомістю народу [Гнатюк 2010, 213]. Цей пласт української лексики щедро використаний авторами казань. Він надає неповторного національного колориту бароковим проповідям: *... w(т) самой зорѣ працювал* (Коп., Омелія, 165); *Не з голыми руками къ нему люде появлялися* (Туптало, 27); *працею рукъ своихъ ... себѣ и ему пищу и одежду виробляла* (Туптало, 65); *кривда бы то была гды бы кто господа зъ власного его*



*дому гвалством выпыхаял в шію* (Туптало, 23); *А Господь Бог таковых поклонов не переносит оком* (Туптало, 27); *кождый члкъ ... может в(ъ) помилку впасти* (Галят., Ключ, 87); *...упавши забився и поломал собѣ ноги, однак живий зостал на посмѣхъ людемъ* (Галят., Ключ, 154).

Отже, народнорозмовна лексика була вагомим складником лексичного рівня тексту проповідницького твору. Її активне використання зумовлено тим, що проповідники як засіб аргументації і переконання використовували приклади з повсякденного життя. Віднайдення паралелей у побутовому житті, ситуацій близьких досвіді звичайних людей робило їх легкими для розуміння навіть неосвіченому адресатові. Водночас включення народнорозмовної лексики у текстову структуру проповідницького твору посилювало її значущість, сприяло утвердженню ідеї про можливість формування літературної мови на народній основі

### **3.6. Онімний світ проповідницького твору**

Окреслюючи визначальні риси та особливості функціонування проповідницького підстилю як різновиду релігійного стилю сучасної української літературної мови, О. Петришина зазначає, що виразною його лексичною ознакою є численність онімів. Вони актуалізують широкий духовно-культурний, релігійно-історичний фон, виступають образами-символами [Петришина 2010, 201]. М. Торчинський стверджує, що ономастичний спектр конфесійного стилю переважно обмежується міфонімами, епізодично фіксуються топоніми й антропоніми [Торчинський 2009, 55]. Однак на основі досліджуваного матеріалу спостережено активне використання у проповідях різних груп ономастичної лексики.

Найбільш презентативну групу пропріальної лексики в барокових проповідях становлять антропоніми. Серед них виокремлюємо імена євангелістів, апостолів, богословів, святих, пророків, псалмотворців, учителів церкви, думки яких цитували чи переказували автори проповідей,

супроводжуючи власні імена апелятивами *євангеліст(а)*, *псалмист(а)*, *пророк*, *апостол* тощо: *Читайте у єв(г)листа Луки главу шестна(д)цатую, знайдете та(м) слова Хв̃ы ...* (Галят., Ключ, 62); *Повѣдають нѣкоторые учитель црковнии, же ап(с)головъ Петра, Ан(ь)дреа, Іакова, Іоанна два разы Хс̃ вzywал на ап(с)тл(ь)ство* (Галят., Ключ, 66); *Потужнѣйшіи войска ассирійскіи пчолами называєт(ь) пр(о)ркъ Ісаїа* (Галят., Ключ, 69). Загалом ці назви виконують номінативну й ідентифікаційну функції та вживаються в канонічних формах.

Характерним для функціонування названих антропонімів є переважне їх уживання з означенням *святий*, що може перебувати у пре- і постпозиції, або з означенням *божественний*: *яко бж̃стве(н)ый Лука Єв̃(н)гльистъ повѣдаєт* (Мог., Хрест, 280); *мовить Іоанъ ст̃ый* (Рад., Могила, 4); *ст̃ый Ап(с)ль Павелъ до Тимофеа мови(т)* (Рад., Могила, 4).

Оскільки в епоху Бароко християнські проповідники активно вдавалися до цитувань не тільки релігійної літератури, а й творів античних філософів, поетів, ораторів, то в гоміліїні твори увійшла численна кількість власних імен європейських мислителів. До того ж своєрідністю функціонування означених онімів є те, що вони часто вживалися з апелятивом *nomina agentis*, унаслідок чого тексти казань фіксують і назви осіб за видом діяльності: *Пишет Прокопій-історик о Марціані-императору* (Старушич, Казання, 256); *Мовить, на конець, зь Сенекою Філософом: «Видиш того, долгій вѣк провадячого на свѣтѣ без цноты, мало тот хил»* (Старушич, Казання, 270); *Калаталь негдысь Демостенесь Филозофъ, в двери єдиноного чл̃вку* (Рад., Вінець, р̃5і). Часто пропріативи супроводжуються не тільки апелятивами, а й позитивно оцінними епітетами, які виражають світове визнання таланту митця чи філософа, думку якого цитують. Найуживанішим є епітет *славний*: *Періандеръ зась оный славный(й) мудрецъ* (Мог., Присвята Замойському, 243); *Пишетъ славный красомовца Цицеро о Діонусіи Тиранѣ Царю Сиракузанско(м)* (Рад., Вінець, р̃7 зв.); *Пишетъ зенефон, славный Гисторикъ о єдныхъ кохаючихса в себѣ малжонкахъ* (Рад., Огородок, р̃кв); засвідчено в цій же функції епітети *мудрий*, *премудрий*, *глибокий*: *... и недармо славный и мудры(й) вѣковъ наши(х) політі(к) и історікъ*

*глубокій в книсѣ по(д) именемъ Мачузского выданой (Коп., Присвята Святополк-Четв., 74); Пытати Цицерона сла(в)ногоу Римскогоу Красомовци, ктѡ при Бзскихъ тала(н)тахъ пѣствуетъ црѣй, ктѡ кнзѣй, ктѡ гетманѡ(в) и прочіихъ всакагоу чину людей? ѡ(т)повѣдаст же провидѣніе Бзское ... Пытати Сенеки премудрогоу, и той твердитъ тоєжь (Рад., Вінець, сѣд зв.).*

Проповідницькі твори презентують релігійний жанр, якому властиво уживання імен старозавітних і євангельських персон, які науковці номінують біблісантропонімами [Тимошик 2013]. У переважній більшості семантика цих імен ускладнюється додатковою конотацією, бо, переказуючи той чи той сюжет зі Святого Письма, проповідник завжди прагнув спроектувати його до сучасного адресата, віднайти паралелі з повсякденним життям слухачів і читачів, чітко сформулювати повчання, застерегти чи спонукати до чогось. Традиційно у проповідях згадано Адама як першого грішника на землі, провина якого лягла на все людство: *Але же Адамъ згрѣшивъ и ѡ(т) него грѣхъ первородный на в(ь)весь народъ людзкій походить (Галят., Ключ, 102); ... грѣха Адамова през который себе самого и нас всѣхъ ѡбоваза(л) Бгу накаране (Рад., Огородок, сѣ); На початку свѣта два были великіе грѣшникове Адам и Каин (Рад., Вінець, сѣз).* Імена Адама і Єви здавна слугують символом втраченого раю, неодмінної Божої кари за гріх, а отже, переповідаючи історію їхнього життя, проповідники прагнуть застерегти адресатів від учинення гріха: *Адама и Єву за оуразу Маестату Бжогоу з роскошнагоу Раа вигнав (Рад., Огородок, сѣпи);* В українській мові біблісантропоніми Адам і Єва наявні в численних фразеологічних зворотах і презентують різноспектральне емоційно-експресивне забарвлення [Тимошик 2013, 143–145].

Проповідники характеризують багатьох біблійних героїв, що уславили себе гідними вчинками, закликають слухачів наслідувати їх і мати за взірець поведінки. Спостерігаємо частий повтор імені біблійного царя Соломона, який у світовій літературі став символом мудрості. На думку вчених, сему «мудрість», пов'язану з іменем біблійного царя закріплено як універсалію багатьох мов у стійких порівняннях, включаючи й українську [Кузнецова 2006,

100]. Із Соломоном українські книжники порівнюють мудрість своїх сучасників, схвалюючи їхні благодійні вчинки на користь церкви. Так, З. Копистенський порівнює із Соломоном Костянтина Долмата, який надавав матеріальну підтримку для будівництва типографій і монастирів: *цр̃квы и монастырѣ знамените фундоваль, подобен в томь Соломонови и Константінови цр̃єви* (Коп., Присвята К. Долмату, 100), а І. Старушич – князя Іллю Святополк-Четвертинського, який *яко второй премудрый Соломон справедливым маткам дѣти присужал* (Старушич, Казання, 262).

Численні імена новозавітних персонажів символізують християнські чесноти, до яких закликає проповідник. Наприклад, імена євангельських *Марфи* і *Марії* стали символом вірного і відданого служіння Христу. У проповіді П. Могила спонукає наслідувати їхній приклад: *абысте ни в чомса барзѣй не кохали, едно в само(м) Пану, ... яко Марфа, и оуслуге(н)є самому Пану* (Мог., Хрест, 286). До образу Марфи і Марії вдається й А. Радивилівський, який, виголошуючи промову з нагоди посвячення в архимандрити І. Гізеля, звертається до осіб, наділених владою, слугувати своїм підлеглим, виражати до них милосердя і любов, як це робили Марфа і Марія: *Для того подобно Архієпско(п)мь ... Архимандритомь дають Пастораль в руцѣ, яко Крестъ, Митру на главу вкладають не без креста абы дѣломь и мыслию до по(д)натаса креста своего скланили абы оразъ Мартою и Марією были* (Рад., Гізель, 18). Імена святих символізували певну християнську чесноту, що нею найбільш вирізнялася названа свята особа, напр.: *Нехай кто будет ч(с)тым яко Іліа Пр(о)ркъ, нехай кто будет повстагливым яко Івань Пр(д)тча, нехай кто будетъ терпеливым яко Іовъ Прв(д)ный, нехай кто буде(т) Мл(с)рдный яко Авраамъ и Товіа; если не будетъ покорнымъ, не оуйдетъ сѣтей діаволскихъ* (Рад., Огородок, с̃д).

Аналізуючи конфесійні оніми на матеріалі проповідей ХХ століття, дослідниця О. Петришина робить висновок про те, що у проповідницькому творі власні конфесійні назви набувають ширших стилістичних можливостей, використовуються не тільки з номінативно-інформативною метою, а стають

потужним засобом експресії, надають мовленню проповідника особливої сакральності, урочистості [Петришина 2007, 366]. Представлений матеріал демонструє, що такий спосіб використання онімної лексики був апробований і бароковими письменниками, що є однією з ілюстрацій існування стилістичної традиції. Окрім того, за спостереженням Г. Тимошик, чимало біблісантропонімів трансформовано в україномовне середовище у структурі фразем, що поповнило фразеологічний фонд української мови, набуло додаткових співзначень [Тимошик 2013, 144].

Специфіка змісту барокової проповіді полягала в можливості відходу від євангельського тексту й дозволяла проповідникові звертатися до імен реальних історичних осіб, діяльність яких не була пов'язана зі сповіданням християнських чеснот. А. Макаров зазначає, що в барокових митців одним із найулюбленіших історичних героїв минулого був Олександр Македонський, але наповнення змістової символіки його образу не завжди було однаковим. За спостереженням дослідника, для одних письменників ім'я Олександра – це виклик традиційній християнській моралі, яка застерігала від надмірної політичної активності, пошуків слави і влади; для інших – символ гідності, прагнення до знань; ще інших – символ володаря і непереможного воїна. А. Макаров акцентує на тому, що у більшості випадків *Олександр* – це символ нової для того часу людини, що не дрімає чи мріє, а діє енергійно, цілеспрямовано і перемагає завдяки своїй незламній волі, фізичній силі й інтелекту [Макаров 1994, 105–106].

Ім'я Олександра Македонського кілька разів засвідчено у проповіді І. Старушича, виголошеній на погребі князя Іллі Святополк-Четвертинського, який був відважним воїном, неодноразово брав участь у військових походах. Тому саме через образ Олександра, що символізує мужність, мудрість полководця, військову доблесть, автор глоризує подвиги померлого князя: *На остаток святобливости шатою здобилься презацный тот млоденець въ дому, кгда на сеймах щире и вѣрне спольбратии своєи их милостем паном обывателем браславским услуговал, кгда на трибуналах, яко вторый*

*премудрый Соломон справедливым маткам дѣти присужал, албо, яко другій Александр Македонскій завыхаяные кгордйскіє узлы справ росторопностю и умѣтностю своєю, якъ найострѣйшим мечем, ростинал, не чим иным до такъ щирои прислуги побужаючися, только самою повинностю судіи* (Старушич, Казанья, 262); *Мовить [Ілля Святополк-Четвертинскій] изъ Александром Великим: «Жилем досить, бо не личу лѣта, але триумфы»* (Старушич, Казанья, 270). Світогляд людини бароко уможливив порівняти навіть Божі справи з учинками Олександра Македонського, напр.: *Алеѣсандеръ Ве(л): коли мѣсто котороє облѣгъ, абы єго достал, походню звыкл былъ запалити ... Подобнымъ способомъ и Бѣ чини(т), поки живота того походна нам свѣтит, приказує(т) абымоса до него навернули* (Коп., Казанья, 117).

Імена відомих історичних і легендарних осіб, діяльність яких не була пов'язана з утвердженням Христової віри, слугували письменникам для реалізації провідної барокової ідеї про марноту світу й оцінки такого її атрибуту, як земна слава. Згадуючи про «сильних світу», проповідники акцентували, що всі їх здобутки покрилися попелом забуття і тільки слава Божа є вічна. Наприклад, автори спрямовують до адресатів низку риторичних питань про давно минулу славу героїв, яка не лишила слідів. У наведених контекстах традиційна символіка імен давньоримських правителів переходить на другий план і актуалізується значення «минущість»: *Гды запытаєшь, где похвалы Юліуша Цесара, Помпеуша, Августа и прочіи(х) славны(х) Цесарей! Предѡша и съ умирающими оумроша: Слава за(с) Бжаа долголѣтнаа и вѣчнаа єсть* (Рад., Вінець, рнз зв.). Ідея минущості поєднала символіку імен античних і старозавітних персон: *Где богатсво и слава Крола Соломона! Где музство Самсоново! Где сличнос(т) Авессаломова! Где слава Мудрости и Науки Арістотелеви! Где красомовство Димостеновъ ѡных и Цицеронов!* (Мог., Хрест, 287). І. Галятовський посилює стилістичний ефект використання антропонімів, ввівши їх до структури риторичних звертань: *Где теперъ єстєсь Нерѡ? Где єстєсь, Декій? Где єстєсь, Домиціане, Валеріане, Діоклиціане, Юліане? ... Всѣ вы погинулисте* (Галят., Ключ, 73). Д. Туптало уживає імена

давньоримських володарів, що стали символом тиранії, у формі множини: *Нѣсть уже и въ сторонахъ грецкихъ и римскихъ оныхъ Нероновъ, Діокліановъ, Максиміановъ, мучителей, которіи бо до отверженя Христа, до поклоненія идоломъ принуждали и нехотячихъ rozmaite мучили, забіали* (Туптало, 19). Множинна форма зумовлює в цьому випадку пейоративну оцінку денотатів і сприяє трансформації множинних форм в апелятиви, що є одним із стилістичних засобів художнього мовлення і в сучасній українській мові [Мойсієнко 2008, 67; Торчинський 2009, 114].

Значний інтерес у барокових творах викликають антропоніми на позначення осіб, які залишили вагомий слід в українській історії, національній культурі. Такі антропоніми найчастіше набувають статусу етнокультурних концептів [Торчинський 2009, 111]. Саме ці оніми найвиразніше забезпечують національну самобутність українського барокового письменства, включаючи і проповіді.

Загальновідомо, що духовний світ українців докорінно змінило прийняття християнства. Події, пов'язані з хрещенням Русі, одразу стали темою літописів, житій, ораторських і гімнографічних творів [Січенко 1988, 187]. У зв'язку з цим особливої значущості в українській історії набуває постать Андрія Первозванного – одного з дванадцяти апостолів, брата Петра, який, за переказами, ще в I столітті нашої ери, проповідуючи християнство в Царгороді балканським і слов'янським народам, дійшов до місць, де в майбутньому виникли Київ і Новгород і благословив їх. Тому Київська Русь убачала в ньому покровителя руської державності [Аверинцев 2007, 39–40]. Мотив причетності апостола Андрія до утвердження в Києві християнської віри був одним із провідних у творах українських письменників [Яковенко 2002, 138]. Ім'я апостола Андрія стало символізувати богообраність Києва і, відповідно, самобутність історії України як спадкоємиці Київської Русі: *Сѣый бо Андрей Первозванный Ап(с)ль по смотренію Бжїю Дхомъ Сѣым ведом пришедь zde в цр(с)твующій тогда град Кієвъ и бл(с)вив и прорек ту вѣрѣ Хр(с)тіанской вѣсіати* (Коп., Друга передмова, 97); *... почуваячиса истиннымъ оного*

*Володімера Кр(с)титела Росского, и другого Мономаха рожаємъ и Потомком быти, Вѣру и Набоженство, которое они з Константінопола ѿ(т) столици стго Первозваннаго Ап(с)ла Андреа чудовне принали (Коп., Присвята Святополк-Четв., 71). Специфіку використання образу апостола Андрія від давньоруських часів до барокового періоду проаналізував Ю. Ісіченко у статті «Українська барокова проза в пошуку літературної моделі початків східнослов'янської історії» [Ісіченко 1988]. Дослідник вважає, що давньоруські книжники, включаючи в літописи легенду про подорож апостола Андрія вгору по Дніпру, керувалися метою довести державно-політичну й церковно-релігійну незалежність Русі від Візантії. Українські барокові проповідники продовжили цю традицію, але розставили нові відповідні тогочасній ідеологічній та політичній ситуації акценти. Легенда про апостольські джерела нової віри на Русі була вагомим аргументом проти католицизму й унії. Ю. Ісіченко наголошує, що образ Андрія сприймався як символ непорушності й провіденціалістської сутності спадкоємних зв'язків Київської митрополії з Візантією [Ісіченко 1988, 192–199]. Оповідання про Андрія Первозванного вводить до проповідей і А. Радивилівський: ... *Андрей святыи першій проявил крещеніе святое російскои нашей земли, кгда, прибывши по Днѣпру к горам, на которых ест нынѣ богоспасаемый град Кіев* (Рад., Опов., 222). Проповідник присвячує Андрієві кілька казань, щораз акцентуючи у висновковій частині на ролі, яку відіграв апостол в історії Київської Русі. У риторичному звертанні А. Радивилівський номінує Андрія патріархом, а займенником *наш* акцентує на його причетності до руського народу: *Стый Ап(с)толе Хвѣ Андрее Первозванный, Оче й Патріархо ншѣ Россійскій!* (Рад., Огородок, хми); *О щасливый! ѿ благословенный естесь Россійскій Народе! жесь сталса годным того мѣти за Ап(с)ла й Патріарху ... на которого Хс̄ наперед ... свои обернул очи* (Рад., Огородок, хѣд). Від тих часів ім'я апостола Андрія стало мовним знаком української етнокультури [Жайворонек 2006, 14–15; Торчинський 2009, 108].*



Не меншої значущості для вираження ідеї самотності української церкви, пропагування вітчизняних моральних взірців набувають імена невинно вбитих синів князя Володимира – Бориса і Гліба. Дослідження українських літературознавців переконливо доводять, що змалювання бароковими письменниками образів Бориса і Гліба глибоко закорінені у традиції писемності Київської Русі. Р. Радішевський, аналізуючи поезії Лазаря Барановича, зазначає, що в його творах образи князів-мучеників Бориса і Гліба мають, як і в давньоруській писемній традиції, відповідне суспільно-політичне забарвлення. Через них утверджувались ідеї миру, братолюбства, єдності всіх східних слов'ян і засуджувалися війни, князівські міжусобиці, а в XVII ст. старшинські чвари. Дослідник робить висновок, що звернення до постатей діячів Київської Русі давало можливість Лазарю Барановичу підносити не тільки важливі соціально-політичні, але й естетичні й моральні проблеми його доби, виховувати в народі патріотичні почуття, давати зразки поведінки, зміцнювати усвідомлення вільнолюбства, правості батьківської віри, возвеличення вітчизни та її синів [Радішевський 1988, 258 – 259].

Символом морального ідеалу стають імена Бориса і Гліба в панегіричній погребній промові Ігнатія Старушича, присвяченій Іллі Святополк-Четвертинському. Чесноти померлого князя автор змальовує через призму сприйняття образів Бориса і Гліба: *Волѣл побожный тот младенець ... святым предком своим – равноапостолному князю Владимиру и мучеником Глѣбу и Борису – въ вѣрѣ православной послѣдовати* (Старушич, Казання, 268).

Не менш важливими для вираження українськими проповідниками патріотичних ідей були постаті українських святих Антонія і Феодосія. Філософ В. Горський зазначає, що вже літописець Нестор акцентує на тому, що святий «явився в странѣ», тобто на своїй рідній землі, а тому всевітня слава святого монастиря та його подвижників є ствердженням величчю землі Руської. Святість угодника символізує богообраність місця, де він здійснив життєвий подвиг. І це місце не обмежується тільки стінами монастиря, а охоплює всю землю Руську [Горський 1994, 147]. Антонію і Феодосію присвячено окремі

проповіді. Їхніми іменами також пересипана численна кількість промов, виголошених з будь-якого іншого приводу, проповідники закликали живих обирати цих святих за взірць чеснот: *Прп(д)бный Антоній в(ъ) послушаніи былъ прудкій, веселый, достатечны(й) и статечный, бо приказаня бзкіи и старшого своего чинилъ прудко бе(з) жадной забавы* (Галят., Ключ, 197); *... Антоній згоржаль житіємъ злымъ и учинками злыми людей посполитыхъ ... Прп(д)бный ω(т)ць ншъ Антоній Печерскій згоржа(л) свѣтомъ ... Такъ и мы если будемω свѣтом(ъ) ... згоржати, доступимω нба* (Галят., Ключ, 198); *Можемо, глядячи на прп(до)бно(г) [о] Феодосія будоватися в(ъ) праць, бо прп(д)бны(й) Феодосі(й) ест(ъ) обра(з) працы, нѣгды не порожнева(л), за(в)ше працова(л), часо(м) дрова сѣ(к), часо(м) воду носи(л) в(ъ) монастири на потребу братіи своєї* (Галят., Ключ, 205); *Буду(й)моса (ж) и мы в(ъ) добродѣтеле(х), гладачи на обра(з) добродѣтеле(и), на прп(д)бного Феодосіа* (Галят., Ключ, 206). Імена Антонія і Феодосія наявні чи не в кожному погребному казанні. Померлим бажали бути під їхньою опікою, перебувати разом з ними в Царстві Небесному: *ω даруй же Бже тому ω(т)цу нашему ... ω(т) тебе Животь вѣчны(и) ... принати за млтвами Прч(с)тои Бцы Двы Мрїи ... и Прп(д)бных ω(т)ць ншъ Антоніа и Феодосіа Печерских* (Коп., Казання, 125); *Буди тебѣ память вѣчная и въ небѣ посредѣ преподобныхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ Антоніа и Феодосіа и прочихъ отецъ печерскихъ* (Туптало, 133).

Антоній і Феодосій могли бути як об'єктами, так і суб'єктами порівнянь. І. Галятівський, наприклад, порівнює Антонія Печерського з гіацинтом (запозичивши образ в Єзекеїля), світлість і тьмяність якого залежала від кольору неба, або з колом: *Гды нбо ясное и онъ ясный, гды нбо хмурное, и онъ хмурны(и). И прп(д)бны(и) Антоній естъ коло(м) гіацинтовы(м), бо конфоркова(л)са нбу. Що з(ъ) нба приказано, тоє чинилъ, а чоґω не казано, не чини(л). Кола тьи названо геагель ωбротный. И прп(д)бный Антоній е(ст) коло(м) ωбротны(м), бо поправовалса в(ъ) житіи, поступова(л) завше ω(т) єдної цноты до другої, ω(т) покоры до побожности* (Галят., Ключ, 197). Проповідник переносить у казання порівняльний образ із Києво-Печерського

патерика, порівнюючи Феодосія з вогняним стовпом: ... *бѡ прп(д)бны(и) Феодосі(и), як столп(ъ) огнисты(и), пре(д) ты(м) спира(л) и тепе(р) спирає(т) монасты(р) Печерскі(и) горливістю и любовою своєю* (Галят., Ключ, 206). Цей же символ наявний і в поезії Л. Барановича, який слугував поетові для змалювання Бориса і Гліба [Радишевський 1988, 258]. А. Радивилівський порівнює Антонія і Феодосія із старозавітними героями, з небесними світилами, з бджолою та ін.: *Як єсть подобень ... нашъ Антоній Печерскій Аврааму стому ѡ томъ слово ... мѣти ѡбещую* (Рад., Огородок, **є̃сі**); *Якѡ пчела любима є(ст) всѣ(м) и славима ѡ(т) всѣхъ, такъ прп(д)бный оцъ ншъ Антоній пече(р)скій былъ любимый всѣ(м) и слави(м) ѡ(т) всѣ(х)* (Рад., Огородок, **є̃ки**).

У проповіді З. Копистенського ім'я Антонія є об'єктом порівняння. Поставивши ім'я українського святого в один ряд з іменами біблійних персонажів, автор возвеличує архімандрита Єлисея Плетенецького за те, що той за життя призначив собі наступника: *Уподобиле(с)са в то(м) Ісаакови, который за живота Іакова бл(с)виль ... Уподобиле(с)са Моисею ... Уподобиле(с)са Двду Црю, который за живота своего Соломона црѣмь поставиль ... Уподобилесьса наконецъ Блженному и Прп(д)бному Антонію Пастыру и Патрону своему и нашему* (Коп., Казання, 121). Проповідники часто уживають імена Антонія і Феодосія з прикладками, супроводжують перифразами, що увиразнюють вагому роль святих у вітчизняній історії: ... *всхвали(м) прп(д)бныхъ Антоніа и Феодосіа Печерскихъ, Россѡвъ просвѣщеніе и похвалу* (Коп., Омілія, 167).

Панегіричні проповіді та присвяти фіксують імена руських князів та інших видатних історичних осіб. Насамперед це, за словами Р. Радишевського, зумовлено панівною в той час сарматською ідеологією, яка на ґрунті барокового культу минувшини спонукала українську еліту дошукуватися своїх пракоренів, часто з бароковим перебільшенням, пов'язуючи себе з давніми володарями, зокрема з князем Володимиром Великим [Чепіга 1996, 28; Радишевський 2004, 74;]. Отже, імена руських князів стають мовними виразниками знатності і шляхетності роду. Яскраво ілюструє це панегірична

присвята З. Копистенського князеві Стефану Святополку-Четвертинському. Прославляючи давній аристократичний рід, автор виводить його генеалогію від князівських родин: *Єст теды пресвѣтлой фамиліи Вшѣй Кн(ж) мл(с)ти ... з Монарх(в) Росских на Кієвѣ ѳронующих идучаа генеалогіа такоаа: Святославъ ... подобного собѣ сплодиль Великого оного Володімера ... З того жеи иными сынами, вышол Ярославъ; той уродиль Ізаслава и Всеволода, которій Володімера Мономаха сплодил* (Коп., Присвята Святополк-Четв., 69); *кнажата бовѣм Четвертенскійи ... почуваячиса истиннымъ оного Володімера Кр(с)титела Росского, и другого Мономаха рожаемъ и потомком быти* (Коп., Присвята Святополк-Четв., 71).

Те ж спостерігаємо і в проповіді, виголошеній на похороні князя Іллі Святополк-Четвертинського. Автор будує проповідь, використовуючи образ шати, узятий з родинного гербового клейноду, яка символізує давність, славу і доблесть усіх його поколінь, бо виткана з «крви монархов»: *Єст она барзо коштовная, бо не новых кроєв, але старых, од славных оных богатыров и єдиновладцов руских – князя Рурика, Игоря, Святослава – преподаная; Шата та єст велце дорогая, бо єст уткана зе крви цесарской. Кгды бовѣм єдиновлайца рускій князь Володымер, продок их милостей князей Четвертенских...* (Старушич, Казання, 256) [Чепіга 1996, 28].

Імена українських можновладців, як і названі раніше імена діячів світової історії, могли символізувати ідею про марноту світу і протиставлятися християнській вірі як абсолютній цінності. Наприклад, А. Радивилівський нівелює роль визначних предків у житті П. Могили і наголошує, що тільки завдяки ревній вірі він здобув визнання: *Досыт былъ в фамиліи родовитый, ѱ(т) прадѣдовъ, дѣдовъ воєводичъ земель молдавскихъ, тут са высокіи прилучили фамиліи то Вишневецких, то Радзивиловъ, то Корецкихъ, то Потоцкихъ, ачи Дуфа(л)же коли в них? нѣтъ. Єдино здоровє, єдина надѣа єму была в Хр(с)тѣ* (Рад., Могила, 8–9).

Типово бароковим прийомом використання стилістичного потенціалу онімів у досліджуваних творах було етимологічне обігрування імені.

Л. Сазонова зазначає, що прийом етимологічного обігрування імені адресата заповнює антропонімний простір творів панегіричного жанру від Рима і Мадрида до Лондона, Амстердама, Києва і Москви. У європейській літературі того часу відомі численні посібники і трактати, у яких ішлося про використання серед надзвичайно потужного арсеналу художніх форм і стилістичних фігур топосу імені. Ім'я розглядалося як засіб вираження гостроти розуму, барокової дотепності, як аргумент у полеміці, йшлося також про використання імені як способу риторичної розробки поетичної теми. Усі ці прийоми потім були описані і в київських риториках XVII ст. [Сазонова 2002, 8]. Дослідники вважають, що апеляція до імені є найдавнішою рисою поетичної мови, яка світовою бароковою культурою була сприйнята як античний спадок. Л. Сазонова цитує працю зарубіжного вченого Г. Кайперта, де він твердить, що для слов'янських книжників дієвим стимулом для етимологізації імен слугували чисельні їх пояснення в Старому Заповіті. Етимологія як спосіб мислення увійшла у слов'янську писемність і особливо поширилася у гімнографії. Г. Кайперт вважав, що топос імені був відкритий на Русі у XVI ст. Максимом Греком, а потім джерелом етимологій став «Лексикон» Памво Беринди. Поява цих праць знаменувала нову сторінку у використанні топосу імені, бо слов'янські автори могли вдаватися до етимологій, не знаючи навіть латинської, грецької і єврейської мови. Дослідники барокового мистецтва констатують, що ім'я слугувало елементом полеміки, джерелом доказів і віднайдення текстового матеріалу [Сазонова 2002, 5, 6; Левченко-Комісаренко 2007, 101].

Проблеми поетики імені в давніх текстах торкалася також російська дослідниця О. Ромодановська і констатувала, що на матеріалі творів давньоруської літератури поетика імені майже не вивчалася, бо її пов'язували з героєм, породженим авторським вимислом, який був відсутнім у творах цього періоду. Науковці вважали, що інтерес до імені у давньоруських книжників обмежувався тільки коментаторськими і лексикографічними працями. Проте дослідниця переконана, що у тих творах поетика імені була присутня і пов'язує

її саме з прийомом обігрування значення імені, який, за її спостереженнями, був досить поширений у пам'ятках різних жанрів з найдавніших часів і найбільшою мірою властивий урочистим похвальним промовам. О. Ромодановська цитує фрагменти з Іпатіївського літопису, де Андрія Боголюбського названо «тезоіменитим мужності», з пам'ятки XIV ст. наводить формулу подвійного імені князя Володимира – язичницького Володимир і християнського Василь, що є, на думку О. Ромодановської, традиційним, бо така ж формула зафіксована у XII ст. в посланні Володимиру Мономахові, який мав ці ж імена. Широко використовувалися формули похвали через використання значення імені в духовних піснеспівах [Ромодановська 1999, 3–5].

Отже, можемо стверджувати, що українські барокові письменники відповідно до естетичних засад бароко інтенсивно розвивали давньоруські традиції застосування топосу імені. Досліджуваний матеріал демонструє активне використання в барокових текстах семантики етимонів власних імен. Наприклад, З. Копистенський, прославляючи свого сучасника – князя Святополк-Четвертинського, називає його нащадком руського князя Володимира Мономаха. Етимологія імені *Мономах* стає засобом панегіричного вихваляння як руського князя, так і його потомків: *...и жса сам на сам тот Володимер(р) з неприателми рад потыкал, названо его для того по Грецьку Мономахо(м), то є(ст) самоборцемъ* (Коп., Присвята Святополк-Четв., 70).

Уміння віднайти зв'язок між іменем і предметом так, щоб предмет був достойним імені, теоретики бароко розцінювали як ознаку гнучкості і витонченості розуму [Сафонова 2002, 9], тобто такий прийом був одним із різновидів барокового концептизму. І. Чепіга зазначала, що етимологічні пояснення імен займають особливе місце серед глос у творах І. Галятовського. Найчастіше засвідчено етимології антропонімів, які письменник брав із середньовічних ономастиконів або зі словника П. Беринди [Чепіга 1988а, 72]. Розкриваючи етимологічні значення питомих та запозичених антропонімів, І. Галятовський учить казнодіїв наповнювати їх символічним змістом та класти в основу побудови проповідей і наводить фрагменти таких промов: *Можешь*

учинити казан(ь)є и з(ь) шлахетства албо з(ь) прозвиска, якъ са кто по-шлахецку зоветъ, наприкладъ, Бронѣцкій для того такъ называється, же боронилъ ѡ(т)чизну и црковь бжїю ѡ(т) непрїателей, Любомѣрскій для того такъ называється, же любивъ миръ, покой и людей незгодливых(ь) до миру, до покою приводилъ ... если его звано Стефанъ, будешъ мовити, же Стефанъ значитьса корона, и покажешъ людемъ корону, которую умерлый члвкъ албо з(ь) квѣтовъ, албо з(ь) дорогого камѣня собѣ учинилъ; дорогимъ засъ камѣнам(ь) и квѣтами rozmaityми rozmaityи цноты его будеш(ь) называти (Галят., Наука, 223).

В одному з казань І. Галятовський закликає християн шукати захисту від життєвих незгод у святих апостолів та просити, щоб вони допомогли уникнути пекельних гріховних сітей. Він перераховує власні імена апостолів – Петра, Андрія, Іоанна, Якова та розкриває семантику їх етимонів: *Петр(ь) значи(т)са камень, Андрей значи(т)са мужный, Иако(в) значи(т)са держачій пату, Ио(н) значи(т)са ласка г(с)на* (Галят., Ключ, 70). Ускладнюючи внутрішню форму антропонімів символічним значенням, автор використовує їх для побудови порівнянь, що передають силу кожного з апостолів на основі символіки етимології їхніх імен: *Зачы(м) просѣмо ты(х) ап(ст)ло(в), жебы той яко каме(н) мо(ц)ный, мо(ц)но на(с) на камен(и) вѣры угрунтова(л), той яко мужный, мужне на(с) борони(л) ѡ(т) злы(х) учинко(г), той яко держачій пату, жебы держа(л) пату ншу и не даль на(м) послизнутиса и в(ь)пасти в(ь) грѣхъ якій, той за(с) яко ласка г(с)дна, жебы на(м) з(ь)ѣднать ласку г(с)дню и дочасную на землѣ и вѣчную в(ь) нбѣ, ведлуг(ь) писма своего: «Блг(д)ть во(з)блгодать». Аминь* (Галят., Ключ, 70).

Л. Сазонова спостерігала, що у панегіричній поезії XVII – XVIII ст. особливо багатою на метафоричні переосмислення стала етимологія імені Петра, освяченого авторитетом євангеліста Матвія [Сазонова 2002, 9]. Натрапляємо на нього і в українських проповідях. Так, етимологічне значення імені *Петро* «камінь» використовує зі стилістичною метою і А. Радивиловський у проповіді, присвяченій Петрові Могилі. Проте ознака

каменя – міцність і твердість, яка в наведеному раніше фрагменті з тексту І. Галятовського, символізувала стійкість переконань, а отже, набувала позитивної оцінки, в А. Радивиловського набуває протилежних оцінних характеристик. Змальовуючи позитивний образ П. Могили, А. Радивиловський будує антитезу, протиставляючи слову *камінь* як символу цілковитої байдужості до людини, слово *молоко*, що символізувало щедрість, милосердя, турботу про ближнього як життєвий вибір П. Могили. Автор акцентує на тому, що реальний зміст життя Могили був протилежним значенню його імені. Глибоке осмислення семантичного потенціалу слова, його здатність уживатися у функції власної і загальної назви дало змогу обіграти і прізвище *Могила*. У цьому випадку проповідник спирається і на вираз біблійного пророка Іоїля про те, що *«холми истачают млеко» (Іоїль, 3): обѣцаль негды(с) Итиль Пр(о)ркъ (г): же холми истачают млеко. кого не кормили могилы млеко, бо в могилахъ не млеко лечь каменіе, але нашъ в Бѣгу негды зешлый Петръ Могила при своемъ камени не одного кармилъ млеко (Рад., Могила, 3)*. В іншому випадку, прославляючи П. Могилу як талановитого полеміста, здатного захистити православну віру й відданих їй людей від нападів іновірців та єретиків, А. Радивиловський обіграє слово *могила*, натякаючи на функцію могили-горба як прикриття, як своєрідного щита, як захисної споруди [Крекотень 2004, 413]: *Задалъ кто нашей Православной Цркви неслушне зблуж(д)ение, обачи(л) Петръ, бо на Могилѣ. Вырыгнуль кто якій ядь з геретиковъ ѿ вѣрѣ на ѿвечокъ Могиланскіхъ, пусти(л) кто стрѣлы фалшивыхъ аргумен(т)о(в) хотачи разити на Дшѣ Могиланское стадо неразиль; бо zostавало за Могилою (Рад., Могила, 2)*.

Отже, художній прийом, в основу якого покладено етимологізацію імені, широко застосовувався українськими бароковими письменниками. Такий спосіб опрацювання ономастичного матеріалу в художньому тексті, глибоко закорінений у традиції киеворуської писемності, не був для них новим чи незнайомим, і вони розвивали його в контексті європейського літературного бароко.



**Теоніми.** Досліджувані проповіді документують численну кількість власних назв на позначення осіб нехристиянського релігійного культу багатьох народів. Власні назви язичницьких богів супроводжуються означенням *поганський*:... *учинилъ шату бѣлую, якъ снѣг, на которой ...твар Іовѣша, бога поганського* (Галят., Ключ, 118); *Патое на свѣтѣ чудо было црковѣ Ефескаа Дианны, богинѣ поганскои* (Галят., Ключ, 174), але частіше виступало негативно конотоване означення *фальшивий*, вказуючи на неправдивість божественної природи поганської істоти: ... *гды впровадили азотчикове в(ъ) божницу до Дагѡна, бога своєгѡ фалшивогѡ* (Галят., Ключ, 128); ... *они кланалиса Ваалу, богу фалшивому* (Галят., Ключ, 132); *Кто млтвою обавиль божницу Артемиды, фалшывои богинѣ поганскои?* (Галят., Ключ, 167).

У проповідях теоніми часто реалізують традиційне символічне значення, з яким вони усталились у світовій культурі та можуть ускладнюватися додатковими семами, відповідно до авторської настанови. Наприклад, теоніми *Бахус* і *Венера* вживаються як символи розпусти, несумісної з християнським уявленням про спосіб поведінки людини: *ѡ великоє глу(п)ство и невстыдливость такогѡ члѣвка, который ср(д)це свое якѡ храмъ Ху Сп(с)телеви ѡ(т)верзаєть, а в томъ же ср(д)цу Бахуса и Венеры балвана выставовати важи(т)са* (Рад., Вінець, ркв); ... *еллины были балвохвальцы сквернії, которіи страсти людскіи обоготворили, тѣлесность назвавши Венерою, гнѣвь – Марсомъ, пьянство – Бахусомъ* (Туптало, 20).

Естетика бароко, як відомо, уможливила поєднання в художній творчості християнської та античної образності. Зазнаючи перетлумачень, античні боги символізували святих осіб християнської релігії [Наливайко 1987, 48; Кримський 2004, 24]. У проповідях, як і в поезіях, на що вказує Л. Ушкалов, спостерігаємо прикметну для барокової риторичної практики техніку «поєднання полярностей», що дозволяла структурувати християнські мотиви в образах поганської міфології. Наприклад, Діана, яка в бароковій емблематиці символізувала цнотливість та чистоту, стає найбільш поширеною номінацією Богородиці в бароковій поезії, де українські митці «вправляючись у

«концептному» «словесному прикрашанні», називають її «слѣчною Діаною», «святою Діаною», «златою Дияною», «краснѣйшою Діанною» [Наливайко 1987, 48; Ушкалов 2004, 298]. Теонім *Діана* на позначення Богородиці присутній і в проповідях. Наприклад, А. Радивилівський у текст казання вплітає міф про богиню, яка, сидячи на роздоріжжі, вказувала подорожнім правильний шлях. Звертаючись до Богородиці, яка спрямовує кожен людину на дорогу спасіння, проповідник іменує її Діаною: *ѡвожь простуй нас Діанно наша, абысмо при концу житїа нашего з тои збавенной не зблудили дороги* (Рад., Огородок, фм.ѳ).

І. Галятовський називає Христа *Іовѣшем* – іменем античного бога: *Іовѣшь былъ найвышшій богъ поганскій, а мы, хр(с)тіане Іовѣшомъ назвати можемо найвышшого бѣга правдивогоѡ, Хр(с)та, збавителя нашегоѡ* (Галят., Ключ, 174).

Отже, проповідники по-різному використовували імена античних богів давньогрецької і давньоримської міфології: в одних випадках античні теоніми слугували їм за символи неправдивої віри або ж, навпаки, набували позитивної конотації і навіть ставали об'єктами порівнянь з персонами християнського віровчення. Уживали їх також з тими образними значеннями, з якими ці імена увійшли у світову культуру.

У текстах проповідей засвідчено язичницьку теонімію, що позначала осіб релігійного культу українців у дохристиянський період *Перун, Лада, Купало* та ін.: *Пытаю васъ слухачу, что то значило, гды прибывши з Греческой земли до Кієва коханыи свои балваны, яко то Перуна, Волоса, Погвизда, Ладу, Купала и инныхъ немало крушилъ [Володимир], з великой чести до великого бе(з)честїа и взгарды подавалъ, палилъ, в Днѣпръ кидаль, билъ* (Рад., Огородок, сѣ); *Вызнавати Тр(о)цу стую тамъ, где визнавани были балваны, Перунъ, Волосъ, Погвиздъ, Ладѡ, Купала* (Рад., Огородок, сѣ).

Імена слов'янських язичницьких богів відтворювали історичне минуле українського народу, у проповідях вони були мовними знаками, що демонстрували шлях українців до вибору й утвердження християнської віри: *Чтожь еще рекли сынѡве Владимїра стѣгоѡ, коли приѣхавши оцъ и(х) з Херсона*

*ωкр̃ще(н)ный при пр̃вѣтаню ихъ рекль: Пойте Б̃гу н̃шему сын̃ωве мои... Которому богу н̃шему ω(т)че на(ш) п̃ѣти має(м)? чи **Перунови**, которогω ты за наистаршогω и за наибо(л)шого почитале(с) бога? чи **Волосови**? чи **Погви(з)дови**? чи **Купалѣ**? чи **Ладѣ**? (Рад., Огородок, с̃ли). Множинні форми теонімів, зафіксовані у проповіді Д. Туптала, знеосіблюють язичницьких богів, стаючи символами остаточної перемоги християнської віри: *Колись то тутъ стояли болваны овьи перуны, волосы, лады, купалы; а теперъ на тыхъ мѣстехъ церкви святїи, слава Христова, благодать Божїя сіяеть* (Туптало, 19).*

У часи створення барокових проповідей язичницькі вірування українців були уже далеким минулим, історією і не несли загрози християнству. Очевидно, через це проповідники не супроводжували негативними оцінками характеристиками імена давніх слов'янських божеств. Іншим є ставлення авторів до сучасних їм, але ворожих православ'ю релігій. Наприклад, ім'я *Магомета*, послідовники вчення якого загрожували як православній вірі, так і українській землі, означено негативно оцінним епітетом *проклятий* та низкою негативного плану іменників *nomina personalia*: *розбойник*, *зрайца* «зрадник», *чужоложник* «розпусник», *клямца* «брехун, ошуканець»: *Если турци татаре для чести проклатого Махомета своего Розбойника, зрайцу, чужоложника, клямцу который з геретицкои а жидовскои науки зложивши вѣру, допускаеть имъ великои нечистоты, забойства, мордерства, и прочїихъ грѣховъ; з великою ωхотою и ω(т)вагою здорове свое на кулѣ, на мечи, на зимно, на гладь, и на розныє невчасы военныє ω(т)важають; якожь вы презацныи хр(с)тіанскїи воинове для чести правдивого своего Б̃га Хр̃та ... з ωхотою и ω(т)вагою на ихъ кулѣ и всакїє ωружїа не маете своего подавати здравїа?* (Рад., Слово, 38).

Отже, крім християнських теонімів, у барокових проповідях засвідчено велику кількість власних назв осіб культу інших світових релігій. Імена персон античної міфології уживались як традиційні символи, усталені у світовій літературі, або набували символіки, відповідної настановам автора промови.

**Топоніми.** Загальновідомо, що основною функцією топонімів є локалізаційно-просторова, зумовлена необхідністю позначення місця, де

відбувалася та чи та подія. Природно, що значна кількість топонімів, засвідчених у проповідях, – це ойконіми, згадані у Святому Письмі. Окремі з них стали символами у світовій культурі й узвичаїлись з тими ж значеннями в українській, наприклад, назви міст Содом і Гомора [Коваль 2001, 43–44; Браїлко 2009, 107]. Назви міст, знищених Богом через аморальну поведінку мешканців, слугували проповіднику важливими засобом переконання слухачів і застереження від учинення гріха: *Не любитъ зась Хс̃ людей нечистыхъ, котрыи чынають грѣхъ телесный, бо за грѣхъ телесный спалилъ Содому и Гомору огнемъ сѣрчистымъ* (Галят., Ключ, 113); *Содому ѿ Гомору, славныи мѣста з ихъ околичными предѣлами за спросныи и Бгу мерзкїи грѣхи огнемъ сѣрчистимъ спалилъ* (Рад., Вінець, ѿ).

Ойконіми ставали ключовим елементом структурно-семантичної організації тексту. Наприклад, І. Галятовський будує проповідь, присвячену пророкові Іллі, уподібнюючи його до міста. Спочатку автор уживає апелятив *місто*, пояснюючи слухачам, за якою ознакою відбувається зіставлення: *... стый пр(о)ркъ Іліа, которого дна ннѣшнего памать празнуемъ, есть мѣсто(м) моцным(ъ) ... Есть стый пр(о)ркъ Іліа мѣстомъ моцнымъ, бо якъ в(ъ) мѣстѣ мешкають люде, такъ в(ъ) пр(о)рку Іліи мешкаль бгъ* (Галят., Ключ, 151). Розвиваючи цей образ, автор уводить власні назв міст Вавилон і Сіон, семантика яких ускладнена символічним значенням. Як відомо, *Вавилон* у загальнолюдській культурі, в тому числі й українській, є символом розпусти, спокусу, усілякого зла, крім того, в сучасному художньому мовленні спостерігаються випадки семантичних зрушень у структурі символічних значень [Коваль 2001, 39; Браїлко 2009, 107]. У проповіді І. Галятовського слово *Вавилон* трансформується в образ грішної людини: *Вавулономъ, мѣстомъ упалымъ, есть каждый члвѣкъ грѣшный, который упаль в(ъ) якій грѣх(ъ) ... Такимъ Вавулономъ, мѣстомъ упалымъ, былъ Іюда Іскарїотскїй, который Ха̃ продалъ, бо в(ъ) нимъ мешкаль духъ нечистый* (Галят., Ключ, 153). Назва *Сіон* стає символом безгрішності і чистоти, бо є містом Бога. Протиставляючи ойконіми, позначені негативною і позитивною оцінкою, автор посилює риси

святості пророка Іллі: *С̃тый пр(о)ркъ Иліа не єсть Вавлѡномъ, мѣстомъ упалымъ, бо онъ пилно старальса, жебы не упаль в(ь) якій грѣхъ, и м̃лильса б̃гу, жебы єго ѡ(т) грѣха заховаль ... Єст(ь) с̃тый пр(о)ркъ Иліа мѣстом(ь) Сіѡномъ, в(ь) которомъ б̃гъ мешкаеть* (Галят., Ключ, 153). Далі І. Галятовський уводить ойконім *Сіон* до структури риторичного звертання, що номінує самого Іллію. Тобто, спостерігаємо оригінальне явище – оказіональне набуття ойконімом статусу антропоніма: *И можемо до с̃того пр(о)рка Иліи мовити: «Хвали б̃га твоего, Сіѡне, яко укрѣпи веріа вратъ твоихъ»* (Галят., Ключ, 153).

Проповідники вживають ойконіми, які вже в тексті Святого Письма набули переосмислення. Так, назва міста *Капернаум* в устах Христа стає символом пихатості й погорди: *Да тогѡ мовиль Хс̃: «И ты, Капернаумъ, иже до нб̃сь вознесийса, до ада снійдеш»* (Галят., Ключ, 114). І. Галятовський, звертаючись до слухачів, називає Капернаум і нагадує слухачам, що це місто, пізнавши Христа, не прийняло його, не визнало його величі, за що й було покаране. Цей приклад проповідник наводить із повчальною метою: застерігає християн від того, щоб вони не впадали в пиху, гріх, за який неодмінно наступить Божа кара: *Припоминайте собѣ Капернаумъ мѣсто, которое было высоко по(д)неслоса наукою и чудами Хв̃ыми. Поднеслоса было богатствами своими, и товарами розмаитыми, котории до него купци розмаитыи привозили и продавали. Потымъ єго тоє щаст(ь)є ѡ(т)мѣнилоса, же не хотѣло Хв̃ѣ упокоритиса, не хотѣло в(ь) Ха̃ вѣрити и покутовати за грѣхи свои* (Галят., Ключ, 114). Традиція символічної інтерпретації біблійних географічних назв продовжується у творах Григорія Сковороди і не переривається до сучасного періоду [Сулима 2009; Гнатюк 2010, 137; Коваль 2001, 44]

Велика кількість найменувань міст світу засвідчена в оповідних частинах проповідей. Розповідаючи про якусь незвичайну подію, що слугувала повчальним прикладом чи підтвердженням авторської думки, проповідник повідомляв, де вона відбулася. Чітка локалізація місця події була одним із засобів вираження її достовірності, а отже, допомагала вплинути на переконання слухача. У цих випадках автори часто супроводжували ойконіми

уточненнями – вказівкою на країну чи континент, де знаходилося місто, вираженою сполученням апелятива *місто* з відтопонімним прикметником: *Дознала того Мононія, двица и законница в(ь) Александріи, мѣстѣ египетско(м)...* (Галят., Ключ, 90); *Видѣль мытарства Таژیотъ воинъ з(ь) Карфагены, мѣста африканскаго, бо и той, умерши, знову до живота вернулса ...* (Галят., Ключ, 181).

Спостережено випадки, коли ойконіми стають засобом панегіричного прославляння особи, якій присвячена проповідь. Так, назви українських міст стають виразниками військової доблесті роду Четвертинських: *здобилися тоєю шатою их милость княжата Четвертенскіе, которіе пред Сокалем з Валечним гетьманом Константином Острозким ... кравую войну милим животом запечатували* (Старушич, Казання, 256). У наступному фрагменті з проповіді, присвяченій П. Могилі, ужито назви польських міст, що стали свідками його діяльності на користь православної церкви: *Кто на сеймахъ частыхъ в Варшавѣ домо(г)лса Црквам Бжїимъ во(л)ностїй? Петр Могила. Кто в Люблѣнѣ на трибуналахъ? Петр Могила* (Рад., Могила, 2).

Багато назв українських міст засвідчено в оповідних частинах проповідей. І. Галятовський повчальні оповідання, рекомендовані проповідникам для побудови казань, уклав в окрему збірку. Вона цікава тим, що автор переказав багато чудесних епізодів, які відбулися на території України. Оповідання про чуда мали надзвичайно важливе значення в утвердженні ідеї про богообраність тих місць, де вони відбувалися. Водночас захоплення чудами є однією з рис барокового мистецтва, особливо українського [Ольховик 2005, 10]. Таким чином у проповідницький твір потрапив український ономастичний матеріал, презентований назвами міст та територій, наприклад *Київ, Львів, Чернігів, Умань, Канів, Ладижин* та ін. Назви українських міст, як і чужоземних, можуть супроводжуватися уточнювальними словосполученнями: *Єрмолай, рыбаць из Канева, мѣста украинного, пришовъ также до украинного мѣста Черкасъ* (Галят., Небо, 322); *В Малой Россїи в(ь) повѣтѣ Галицкомъ есть мѣсто Заваловъ, названое ѿ(т) валовъ, давно высыпанныхъ* (Галят., Небо, 333); *Въ*

*кназствѣ Рускомъ есть мѣстечко невеликое Бурштынѣ, ѿ(д) великого мѣста Галича двѣ милѣ сѣдачеє. В(ъ) томъ мѣстечку еденъ законник(ъ) ... видѣлъ во снѣ прч(с)тую дву бѣу* (Галят., Небо, 334).

Широке представлення українського топонімікону в текстах проповідей та панегіричних присвятах-передмовах відображає прагнення тогочасних культурних діячів з'ясувати питання про сутність і специфіку українського православ'я. Вітчизняні інтелектуали XVII ст. виокремлювали його як особливу гілку християнства і цим сприяли розвитку національної самосвідомості українців [Нічик 1997, 80–81]. В. Горський з-поміж інших прикметних рис бароко оцінює його як культуру, пройняту пафосом старого, як час, коли київські інтелектуали намагалися оживити пам'ять про давній Київ та велич держави часів князівської доби [Горський 2005, 63]. Ця ідея знайшла втілення і в художній творчості. Оцінюючи таку подію, як видання Сильвестром Косовим Києво-Печерського патерика, отець Юрій Мицик зазначає, що воно мало надзвичайно велике значення, бо сприяло поширенню слави Києва як другого Єрусалима в усьому православному світі. Твір утверджував читача в думці про духовний зв'язок Києва й Константинополя [Мицик 2007, 6]. Історик Н. Яковенко вбачає у спробах поетів передати містичну суть Києва, віру в богообраність руського народу [Яковенко 2002, 140]. Літературознавець Л. Ушкалов також зазначає, що православні автори, обстоюючи ідеї вселенської Східної Церкви, «викшталтовують лінію історичної тяглості Єрусалим – Константинополь – Київ («Не від Західної, але від Східної Константинопольської Церкви Руська земля прийняла святий хрест, а та Церква – тожсама з Єрусалимською...»), – і правлять про Київ як про «другий Єрусалим», себто як про справжнє осердя Божої благодаті» [Ушкалов 2004, 125]. О. Матушек звертає увагу на те, що Лазар Баранович у проповіді, присвяченій митрополитові Олексію, підкреслює, що духовним центром «російської» землі в XIV столітті був Київ. Цю ж ідею, що саме Київ, а не Москва, був центром митрополії, проводить і Д. Туптало [Матушек 2007, 111–114]. За словами О. Мишанича, в літературі XIV–XVIII ст. стародавній Київ

усвідомлювався як релігійна святиня східного слов'янства, як символ славного минулого могутньої держави [Мишанич 1981, 6]. Отже, в досліджуваних творах топонім *Київ* набуває особливої значущості, він несе інформацію не тільки про місце події, а насамперед стає мовним знаком важливих віх української історії.

Важливість Києва як давнього політико-економічного, релігійно-культурного центру, столиці, найважливішого поселення центрального регіону України зумовила, за спостереженнями М. Торчинського, низку асоціацій, внаслідок чого ойконім *Київ* став одним із найчастіше уживаних поетонімів в українській мові [Торчинський 2009, 41].

Крім топоніма *Київ*, мовними виразниками важливих для Русі, спадкоємицею якої є Україна, подій, пов'язаних з утвердженням християнства, стали ойконіми *Херсонес* і *Константинополь*: *Великій Кнзъ Владиміръ одной Православной Каѳолической в Константинополю шукает вѣри, которую знайшо(л), гды са в Херсонѣ окр(с)ти(л)* (Рад., Огородок, *ѣлѣ*); ... *а гдыса окрѣтилъ Владиміръ стый, и прибывши з Херсона до Кіева рекль: «Да будетъ свѣт»* (Рад., Огородок, *ѣлѣ*); ... *в столечном головномъ мѣстѣ Греческомъ в Константїнополю, яко чудовное дивное древо, обрѣте вѣру Православную на(д) которую на свѣтѣ нѣчого немашь чудовнѣйшого* (Рад., Огородок, *ѣлѣ*); *Просижъ Хѣ Спсителя ... абы нас в той вѣрѣ которую ты на(м) о(т) Константинопола принавши падал, ласкою своею змоцна(л)* (Рад., Огородок, *сѣлѣ*). Глоризуючи роль Херсонесу в українській історії, А. Радивилівський порівнює хрещення князя Володимира в Херсонесі з охрещенням Ісуса Христа: ... *славное было Хѣ Спсителя на Іордани Крѣщеніе ... славное было Крѣщеніе и Владимира в Херсоню* (Рад., Огородок, *ѣлѣ*).

Крім топонімів, символами християнізації Русі стають і назви українських річок *Почайна* та *Дніпро*: *Что люде слышачи ишли вси часу назначоного на рѣку Почайну и Крѣщеніе стое прїимовали* (Рад., Огородок, *сѣлѣ*); *Ажь каждый з Кр(с)тащи(х)са на рѣцѣ Почайнѣ рекль: Двое се слысах о(т) тебе Хѣ* (Рад.,



Огородок, с̄л̄с); *Славное было Кр̄щеніє и Владиміра в Херсоню, а по(д)ручныхъ его людей на р̄цѣ Почайной* (Рад., Огородок, с̄л̄с).

Символ Почайни як початку нової віри українців знаходимо і в сучасній поетеси Ліни Костенко:

*Мені відкрилась істина печальна:*

*життя зникає, як ріка Почайна.*

*Через віки, а то й через роки,*

*ріка вже стане спогадом ріки.*

*І тільки верби знатимуть старі:*

*киян хрестили в ній, а не в Дніпрі.*

Гідронім Дніпро як символ вітчизняного православ'я стає виразником патріотичних почуттів проповідника: *Пишет єдинъ з Историковъ же при р̄цѣ Дунаа родитьса єдна лоза виннаа, котораа золотое прозабеніє, золотое листвіє, золотое гроздіє приносить. Не при р̄цѣ Дунаа, але при р̄цѣ Днѣпра, в горах Кіевскихъ при мощах Ѡеодосіа ст̄го...золотое гроздіє учинковъ добрыхъ приносили* (Рад., Огородок, тл̄θ)

В одній із проповідей Д. Туптала спостерігаємо суто барокове вживання українського гідроніма *Дніпро* одночасно з позитивною і зниженою оцінкою. Автор переказує дивовижну історію про те, що десь поперек моря тече річка, яка не змішується з гіркою і солоною морською водою, а залишається прісною і солодкою, що є проявом особливого Божого чуда. Персоніфікуючи образ Дніпра, автор висловлює захоплення ним, уживаючи епітет *великий*, але водночас жалкує, що він не має таких чудодійних властивостей: *Великій ты, Днѣпре, и многихъ напаяешь, але прїидешь до моря, ажъ тебѣ не знати, и водъ твоихъ никто и до усть привести не схоцетъ, внетъ станешся несмачнымъ, солонимъ, горкимъ, зъ морскими ся водами солоними, горкими змѣшавши* (Туптало, 60). Дослідники зазначають, що такі оніми як *Дніпро*, *Київ*, в українській мові обростають відповідними конотаціями, стають своєрідними пам'ятками мови та культури, стають онімними культурними концептами

[Космеда 2009, 427; Лучик 2009, 29]. Представлений матеріал є ілюстрацією цього процесу в українській мові досліджуваного періоду.

Численну групу топонімів, засвідчених у досліджуваних текстах, становлять назви країн. Проповіді фіксують синонімічні варіанти найменувань країн, виражені однослівно – топонімом або ж словосполученням з апелятивом (*земля, країна*) та з відтопонімним прикметником: *Пишет Прокопій-історик о Марціані-императору, иж будучи он пойманный от Генсерика ... на тот час плундрующего землю Африцкую ... кгда ся довѣдал от Марціяна, иж был высокого роду и фамилии в Африцѣ, иначей его почал шановати* (Старушич, Казання, 256), що було властиво для української мови XIV–XVII ст. (ССУМ I, 396; СУМ XVI–XVII 11, 227).

У наведеному фрагменті додаткові стилістичні значення найменувань країн виникають шляхом ампліфікації, за допомогою якої автор підкреслює вірність свого героя рідному краю: *якож през всѣ вѣки жаденса ненашоль в том Дому Вѣры своєї ѿ(т)ступником: хоть в Нѣмецких, Влоских и Гешпанских краинахъ бывали* (Коп., Присвята К. Догмату, 73). Наведений приклад слугує підтвердженням латинського вислову «Caelum non animum mutant, qui trans mare currant» («Хто виїздить за море, міняє небо, а не душу»), що стане дуже популярним у стінах Києво-Могилянської академії й відобразатиме ідейні погляди тих, хто виїздив за кордон здобувати освіту та не зрадив батьківської віри [Горський 2005, 64].

Онімна лексика на позначення держав також слугує для вираження провідної барокової ідеї – минушості світу. Так, О. Зосімова вказує, що до популярних топосів європейської лірики доби Бароко належить загибель могутніх античних держав як доказ хисткості світобудови [Зосімова 2008, 66]. Цей же топос присутній і в проповідницьких творах: *Гдѣбовѣмь можность и великое Панство Алезандра ѿного, который Пановаль на(д) стома двадцатма и се(д)ма Провинциами!* (Мог., Хрест, 287). Так, І. Галятовський протиставляє дочасність земних царств вічності Царства Небесного: *... многїи царства великїи на свѣтѣ скончилиса. Где есть потужное царство Македонское?*

*Скончилоса. Где есть знаменитое царство Египетское? Скончилоса. Где есть знаменитое царство Арапское? Скон(ь)чилоса. Где суть царства Амморейскїи, Васанскїи, Ханаанскїи? Скончилиса. Тоє зась цр(с)тво Хво, црковъ стаа, нѣгды не скончи(т)са (Галят., Ключ, 72).*

У досліджуваних текстах засвідчено власні назви гір. Зазвичай письменники згадують гори, які, за старозавітними чи євангельськими джерелами, стали місцем здійснення знакових для християнства подій, наприклад гора Фавор, де преобразився перед своїми учнями Христос, явивши їм велич і славу: *ополночи преобразился на горѣ Фаворской* (Галят., Ключ, 204); *... для того на Фаворѣ Преображеніє свое ω(т)правиль* (Рад., Огородок, сѣд.). Крім номінативної функції, назва гори Фавор може реалізувати інші стилістичні функції, виступаючи у складі порівняння та стаючи символом Царства Небесного: *Востанѣте и небойтеса, абы яко Ап(с)лове стѣи на Фаворѣ, так и мы на семь нашомъ Россійскомъ Горизонтѣ, ... никогоже видѣли з неприятелей нашихъ, то(к)мо Тебе єдина(г) Іса Ха Сп(с)тела нашего ... ωгладали на Фаворѣ Нб(с)но(м)* (Рад., Огородок, сѣд.). Однією з часто згадуваних є гора Синай, на якій Бог явив Мойсеєві закон: *Посемъ на Сїнаи Горѣ на скрижале(х) ω(т) твердаго камене Персть Бжїй ... Закон изобрази* (Коп., Друга передмова, 95).

Специфікою вживання топонімів, зокрема на позначення гір, є те, що вони поєднуються з апелятивом *гора* і можуть виражатися атрибутивною формою, внаслідок чого виникають синонімічні найменування на кшталт *гора Фавор* – *гора Фаворска*, *гора Синай* – *гора Синайска*: *якоже оубо древле на Горѣ Сїнайской Перстомъ Бжїимъ на каменныхъ таблахъ зако(н) Бжїй изобразилъ бысть, такω ннѣ в Россїи в Тупографїах изобразуютъ са Книги* (Коп., Друга передмова, 97); *Хс̄ Сп̄стел ... великую оурочистост Преображенїа своего на Гору Фаворскую з собою поймуєть* (Рад., Огородок, сѣп); *Схотѣль тежь оказатися и своему поспольств жидовскому на горѣ Синайской* (Туптало, 4).

Трапляється у текстах назва гори Олімп. Символіка назви слугує для побудови метафоричних порівнянь: з нею порівнюють найвищих осіб

християнського культу: *Хр(с)та, збавителя нашегѡ, Олимпѡмъ, горою високою, нѡво високоє называємо* (Галят., Ключ, 174); *И что жъ єсть Пребл(г)веннаа Дѡва Мрїа, єсли не Гора Олимп* (Рад., Огородок, џкп). З нею ж, подаючи коментар, проповідник зіставляє високість князівського роду: *Пишуть натуралиствове о горѡ Олиплу, иж высокостю своєю целюет всѡ иншіє горы ... Велможи и князеве того свѣта межи многими и розными станами людей суть, яко гора Олимп. Поневаж зацность и высокость уроженя оных значне єст вынеслая, отважное мужество въ крвавѡм бою а роетропност порады въ домовѡм покою предков високо сіяет и свѣтитъ... олимпом теды дома княжіє въ отчизнѡ нашѡй бог хочет мѡти* (Старушич, Казання, 255, 256).

Крім назв гір, засвідчених у Святому Письмі, українські письменники згадують Київські гори, з якими пов'язано розповсюдження християнської релігії в Україні: *прибивши [Антоній Печерський] на горы Кїевскїє, иноко(в) тамъ на онъ ча(с) зостаючих побудиль на дѡло* (Рад., Огородок, ски).

Далі розглянемо найбільш виразні засоби реалізації образної функції онімів у барокових проповідях. Аналізуючи світ сучасної поезії, науковці вказують, що одним із граматичних засобів реалізації переносно-образної функції оніма є множинна форма іменника. Імена відомих осіб, міфологічних, літературних героїв, назви країн і міст, рік і гір, космічних об'єктів, творів мистецтва тощо, вжиті в множинній формі, здатні виражати узагальнену оцінну семантику, нести найрізноманітніші конотації, антропоніми у формі множини уживаються з метафоричним або метонімічним перенесенням як загальна назва особи (осіб), наділеної властивостями носія цього імені чи зв'язаного з ним відповідними асоціаціями [Мойсієнко 2008, 211; Халіман 2009, 151]. Такий спосіб використання онімної лексики широко засвідчено й у досліджуваних творах періоду бароко: *Нехайса Апеллесы и Протѡнесы Маларѡ славныѡ подыимуть тоѡ працы, абы могли вдачность Цркви Матки нашеѡ противко оуслугъ Вм(с) моего Мл(с) Пана собѡ ѡфѡрованыхъ рысовати! Але трудна то на них праца* (Мог., Присвята Проскурі-Суц., 333); *Припомните себѡ*

*Константиновъ великихъ ... Θεωδοσιε(в) ... Иракліевъ ... якоа они за честь Бжюю и вѣру православную з неприѣтлами потыкалы?* (Рад., Слово, 39).

Символічне значення оніма може реалізуватися у сполученнях із прикметником *новый* і числівником *другий / второй*: ... *солодким припоминаемъ Сп̄сителной Хв̄ы муки, и тым новою Израила вожа и второго Мовсеа жезло(м) оусолодили* (Мог., Хрест, 272); *Аж преблг(с)веннаа наша новаа Єсвирь Преч(с)таа Бг(д)ца, ... наро(д) лю(д)скій ω(т) вѣчной погибели вызволила* (Мог., Хрест, 279); *Был теж конны(й) ѳздець албо оуправитель воза, то є(ст) Новагω Иїла в Россїи* (Коп., Казання, 119); *Хс̄ Сп(с)тль, яко другій Іосифь, ставши ... на горѣ ѳаворстей* (Рад., Огородок, с̄пз). У досліджуваних проповідях засвідчено вживання стійкого словосполучення *новый Адам*, яким апостол Павло назвав Ісуса Христа [Słownik, 7]: ... *преч(с)таа дв̄а, з которой новий Адамь, Хс, уродильса* (Галят., Ключ, 123). Г. Тимошик зазначає, що, згідно з біблійстичною інтерпретацією, цей номен передає ідею про те, що людина народжується в образі земного першого Адама, а після воскресіння здобуде подобу людини небесної, другого Адама [Тимошик 2013, 138].

Проповідницькі твори часто демонструють випадки вживання того самого оніма з різним семантичним навантаженням. Так, наприклад, А. Радивилівський, виголошуючи проповідь перед українськими воїнами, що йшли в похід проти турків і татар, звертається до українських полководців і закликає їх бути *Помпеюшами*, уживаючи ім'я цього героя як символ безстрашності, хоробрості й відданості Вітчизні: *В таковом теды злом разѣ ω(т)чизны презацные Гетманове, Полко(в)никове, будте Помпеюшами, сами напередъ вшедши на поле марсовое, додаючи сердца доброго своему Рыцерству!* (Рад., Слово, 41). В іншій проповіді Антоній Радивилівський уживає ім'я Помпея як символ земної слави, а значить минущої, приреченої на загибель, марної, та протиставляє славі вічній, небесній, здобутій шляхом служіння Богові: ... *кто поминає(т) ... Помпеїуша в Рицерскіхъ игра(х) щасливого Гетмана?* (Рад., Могила, 1); *Гды запытаєшь, где похвалы Юліуша Цесара, Помпеуша, Августа и прочїи(х) славны(х) Цесарей! Предоша и съ*

*умирающими оумроша: Слава за(с) Бжаа долголтнаа и вѣчнаа естъ (Рад., Вінець, рнѣ зв.).*

Казання українських проповідників демонструють неузусне вживання імені Олександра Македонського. Як уже було вказано, його ім'я у світовій літературі було усталеним символом мужності і військової доблесті. З таким же значенням його засвідчено в українських проповідях. Але, крім того, досліджувані твори демонструють набуття цим онімом інших значень. У наведеному далі фрагменті з проповіді автор актуалізує сему «завойовник», уживаючи його ім'я з прикладкою *всьому світу страшний пан*, що надає антропоніму негативної конотації: *... кто поминає(т) Алеѣандра всему свѣту страшного Пана?* (Рад., Могила, 1). Ім'я Олександра, як і імена інших відомих історичних осіб та біблійних персонажів, які чимось увічнили себе, але не справами в честь Христової віри, стає символом марності і минулості людської слави: *Гдѣбовѣмъ можность и великое Панство Алеѣандра оногѡ, который Пановаль на(д) стома двадцатма и се(д)ма Провинциями! Где богатсво и слава Крола Соломона! Где музство Самсоново! Где сличнос(т) Авессаломова! Где слава Мудрости и Науки Арістотелеви! Где красомовство Димостенѡвъ оных и Цицеронѡв!* (Мог., Хрест, 287).

Індивідуально-авторським є протиставлення образу Олександра образу князя Володимира. Антропоніми стають логічними центрами висловлювань, набувають протилежних аксіологічних характеристик за ознакою «християнський – нехристиянський». А. Радивилівський возвеличує Володимира як володаря, який, прийнявши християнство, здобув життя вічне для людей своєї землі, і понижує велич Олександра, подвиги якого приносили смерть. Таким чином, імена Олександр і Володимир символізують два виміри життя: *Якоє щастє было поткало Алеѣандра Великогѡ в Всиходны(х) Краа(х), такоє по(т)кало щастє Владиміра стго в тыхъ же Всиходныхъ Краах в Константінополю* (Рад., Огородок, *ѣмѣ*); *Превы(ш)шил в то(м) щастє(м) свои(м) Алеѣандра Владимы(р) сты* (Рад., Огородок, *ѣмс*); *При древахъ ѡ(т) Алеѣандра в Всиходныхъ Краахъ найденыхъ оутратилъ Рыцерь Алеѣандровъ здорове,*

оутрагилъ животь. При вѣрѣ ѿ(т) стаго Великаго Кнѣза Россійскаго Владиміра в Константинополю найденѡй, вса наша Россійскаа земля нашла животь вѣчный (Рад., Огородок, ѿМЗ).

Негативної оцінки набуває образ Олександра і в проповіді І. Галятовського, який, переказуючи оповідання про Македонського, актуалізує сему «завойовник, кровопроливець»: *Такий былъ Александръ крол(ь) Македонскій ... который землею и морем(ь) злѣчоныѣ войска провадачи, такъ много людей позабіалъ еси и южъ в(ь)весь свѣт(ь) кровю лю(д)скою облаъ еси* (Галят., Ключ, 99).

Спостерігаємо випадки, коли онімна лексика стає одним із провідних стилістичних засобів побудови проповіді. За приклад може слугувати панегірична проповідь, присвячена князю Іллі Святополк-Четвертинському, де засвідчено численні групи пропріальної лексики. Так, символами знатності роду, давності його походження слугують імена руських князів: *Єст она [шата] барзо кошовная, бо не новых кроев, але старых, од славных оных богатыров и единовладцов руских – князя Рурика, Игоря, Святослава – преподаная. ... И повторе тая шата их милостей князей Четвертенских кровю цесарскою ест приоздоблена од Володымера Мономаха, продка их милостей ...* (Старушич, Казання, 256–257). Символом мудрості князя стають власні імена семи античних мудреців: *Першій, Солон ... Другій, Біас ... Третій, Талес ... Четвертый, Клеобулос ... Пятый, Ликургус ... Шестый, Питтакус ... Остатній, Хилон ... Всѣх теды мудрцев зданя высокіе значне въ ясне презацный дом несмертельной памяти млоденца князя его милости Иліи Четвертенского угодили ... на остаток, въ мудрости значно кохають* (Старушич, Казання, 258–259).

Тексти барокових проповідей демонструють процеси освоєння іншомовних онімів. Процес адаптації християнського ономастикону до законів слов'янських мов розпочався одразу після його проникнення у писемні тексти, і уже ранні пам'ятки рясніють різноманітними фонетичними та морфологічними змінами [Лиса 1994, 91–98; Осінчук 2011]. Цей процес тривав і протягом

наступних століть [Белей 1986; Денисюк 2006, 75–76]. Досліджувані твори засвідчують, що, з одного боку, автори прагнуть дотримуватися канонічних форм, з іншого – використовують їх більшою чи меншою мірою адаптовані варіанти.

Ще в давньоруський період почали уживалися власні назви без початкового *и*, а свідченням процесу освоєння є, як указує Г. Лиса, наявність *і* десятиричного замість *и* [Лиса 1994, 96]. Імена, що в канонічних формах починалися на *и*, наприклад *Іефай*, *Іезекіль*, представлено в досліджуваних текстах у різних графіко-фонетичних варіантах: *пре(з) Пророка Іезекїїла* (Мог., Передмова, 323); *Для того мовить бг̃ до пр(о)рка Іезекїїла* (Галят., Ключ, 95); *... тьижь Езекїилевы слова* (Коп., Казання, 116); *Езекїиль пр(о)ркъ з розказа(н)а Бж̃гоω спаль* (Коп., Омілья, 161); *Плакал Іезекїиль* (Коп., Казання, 114); *мл̃тва Єзекїи(л)* (Рад., Слово, 59). Без початкового *и*: *жалоснаа Історїа ... ω цорць Єфθаа* (Коп., Омілья, 148); *... ламенть ω(т)правовали по цорце Єфθаа* (Коп., Омілья, 149); *Щ цорць Єθаевой* (Галят., Ключ, 183); без початкового *и* ужито різними авторами старозавітне жіноче ім'я *Єзавель*: *уходиль предь Єзавелею окрутною* (Галят., Ключ, 75); *незбожной Царици Єзавели* (Рад., Огородок, **єнє**). Утрату голосного на початку слова засвідчує також назва міста Єрихона: *оу Іордана близь Єрїхона* (Коп., Казання, 114). Такі ж варіанти цієї назви засвідчено у творах І. Галятовського: *въ Єрихонѣ, ерихонській* [Чепіга 1985, 34]. Варіанти онімів без початкового *и* поширені в Пересопницькому євангелії. І. Чепіга кваліфікує це як рису властиву фонологічній системі української мови [Чепіга 2001, 35]

Одним зі способів фонетичного освоєння є усунення збігу голосних усередині запозичених слів за допомогою інтервокального *й* [Чепіга 1985, 34]: *Іюда Маккавей* (Галят., Ключ, 182); *... взавши неправоти дому Іюдовогоω* (Коп., Омілья, 161). Різні варіанти імені можемо спостерігати в одного автора: *Іюда маккавейчик* (Рад., Слово, 49); *Іуда маккавейчик* (Рад., Слово, 51); *... Іакивь ст̃ий та(к) мови(т)* (Рад., Огородок, **т̃к**); *Дианны, богинѣ поганской* (Галят., Ключ, 174).



Спостерігаємо різні засоби графічної передачі звука *θ* у запозичених іменах. Наприклад, варіанти з *n*, *φ* в імені Люцифер: *Єдин тылько там з своїми бунтовниками знайшолса бы(л) ребелъза(н)т Люциперъ* (Рад., Огородок, *ѣѡа*); ... *мовили до него: Люцифере, ты прагнешъ годности барзо високой* (Рад., Огородок, *ѣѡв*); *Люципера проклятого* (Галят., Ключ, 163).

Є випадки появи приставного в запозиченому імені: із приставним *z* І. Галятовський та А. Радивиловський уживають ім'я біблійного персонажа Олоферна: *Голоферновъ, гетмановъ Ассирійскому, піаному голову утато* (Галят., Ключ, 113); *И Голофернь, гетманъ Ассврійскій* (Галят., Ключ, 133); *Голофернь... где трафилъ на см̄рть аза ж не в паницких сосуда(х)?* (Рад., Огородок, *ѣ*). Пор.: ... *достохвалнаа вдова Юдиѡ утала голову страшливого и незбытого всемоу Израилю неприатела Олоферна* (Кизаревич, 128).

Із давньоруського періоду починається також процес морфологічного освоєння запозичених онімів, що насамперед проявляється у втраті не властивих українській мові закінчень [Лиса 1994, 96]. Цей процес триває і в наступні століття. Писемні тексти, включаючи і проповіді, документують функціонування граматичних варіантів онімів. Наприклад, і І. Галятовський, і А. Радивиловський часто цитують розділ *Еклезіаст*, антропонімізуючи назву та вживаючи її в неосвоєній граматичній формі з кінцевим формантом *-ес*: *На тоє маємо ѡ(т)казати, що написаль Еклезіастесь* (Галят., Ключ, 65). Водночас засвідчено випадки, коли антропонімізована назва вживається без кінцевого форманта: ... *ведлугъ еклезіаста* (Галят., Ключ, 188); *Рекль былъ ... з Ек(к)лезіастом(ъ)* (Рад., Огородок, *ѣп*). Варіант, який став нормативним і в сучасній українській мові, вживає З. Копистенський: ... *якъ мовить Екклизіастъ* (Коп., Омелія, 169). У неосвоєних формах з кінцевими елементами *-ус*, *-ис*, *-ес*, не властивими українській мові, представлено в різних авторів латинські імена античних митців: ... *якъ Аесхінісь грецкій и Овідіусъ латі(н)скій поетѡве посвѣдчають* (Коп., Омелія, 161); *Змышляють Поетове, же Орфеусъ мовою своєю змакчал Тигрисов и Львовъ* (Рад., Огородок, *ѣг*); *Написал Софоклес*

*філософ* (Рад., Вінець,  $\tilde{\rho}\tilde{\phi}$  зв.); ... *а на(д) Дамоклесомъ Мечъ острый добытый на барзо тонкой нитцѣ завѣшено* (Рад., Вінець,  $\rho\tilde{v}\tilde{i}$  зв.).

Можна припустити, що прагненням дібрати варіант, більш властивий граматичній системі української мови, зумовлено варіант імені античного оратора Цицерона без кінцевого **н**, засвідчений у різних авторів: *ораторъ назнаменитшій римській Цицеро названий* (Присвята Тризні, 351); *Пишетъ славный красомовца Цицеро* (Рад., Вінець,  $\rho\tilde{v}\tilde{i}$  зв.).

Ще одним проявом освоєння євангельського ономастикону Г. Лиса вважає відбиття онімами властивостей граматичної системи давньоруської мови, зокрема прийняття чоловічими іменами в давальному відмінку закінчень - **ові**, -**еві** [Лиса 1994, 98]. Широко фіксують цю рису і досліджувані проповіді, де в таких формах представлено імена не тільки біблійних осіб, а й запозичені з інших джерел: *не фрасуймося о тоє, бо ми самому Х̄ви дали ту ялмужну* (Галят., Ключ, 90); *не далесь Лазаревѣ убогому...* (Галят., Ключ, 92); *и(т)казал Діомедес Алеѣандровѣ ... Алеѣандеръ нѣчого злого не чинил Діомедесовѣ* (Галят., Ключ, 99); ... *нехай будет равный въ ... мудрости Соломонови, въ Чести Иосифови, в Пienкности Авессаломови, ... в силѣ Самсонови* (Рад., Вінець,  $\tilde{c}\tilde{l}$  зв.). Як ознаку освоєння онімів можна вважати використання кличного відмінка для канонічних імен у конструкціях зі звертаннями: *С̄тій Іванне єв(г)листо!* (Рад., Вінець,  $\tilde{o}\tilde{d}$  зв.); *С̄тій Великом̄чнице Х̄в и Побѣдоносче Георгіє, тут та питаем?* (Рад., Огородок,  $\tilde{z}\tilde{i}$ ).

Промовистим, на нашу думку, є приклад, що засвідчує прагнення проповідника українізувати імена старозавітніх персонажів. Так, переповідаючи історію про принесення в жертву Араамом свого сина Ісаака та дочки Ієфаєм, Д. Туптало від імені Бога звертається до них на український лад, уживаючи перед власними іменами апелюючи *панич* і *панна*, а також називаючи їх іменем по батькові: *Будь ти паничу Ісаакъ Аврамовичъ живь, а ти, панна Ієфаевна, умри* (Туптало, 38).

Отже, вагому частку лексичного складу гомілійного твору складає онімна лексика. Антропоніми на позначення осіб християнського культу, власні імена

євангелістів, богословів, персонажів Святого Письма та інші оніми, пов'язані з релігійними реаліями є традиційними і обов'язковими для проповідницького твору, що презентує релігійний жанр.

Новаторським для проповідей нового типу стала поява власних імен античних митців, світських осіб, чия діяльність не обов'язково пов'язана з утвердженням християнства.

Онімна лексика сприяла піднесенню художнього рівня гомілійного твору, слугувала основній ідеї утвердити вічні християнські цінності, водночас вона забезпечувала високий інтелектуальний рівень проповіді.

Розмаїття використаних бароковими проповідниками онімів є свідченням високої ерудиції українських авторів XVII ст., глибокого знання ними релігійної літератури, демонструє глибоку обізнаність у питаннях світової та вітчизняної історії. Ораторсько-проповідницький твір як основний жанр художньої словесності XVII ст. був тим джерелом, з якого український слухач і читач долучався й освоював здобутки світової культури.

Показовим для барокових проповідей є широке вживання онімів, пов'язаних з українською історією та культурою. Значною мірою вони слугують для поглиблення національної пам'яті, вираження ідеї патріотизму та незалежності української церкви. Саме ці оніми створювали національний колорит проповіді, ставали мовними виразниками своєрідності українського барокового мистецтва.

Тексти проповідей засвідчують різні засоби реалізації переносно-образної функції онімів, одним із яких є множинна форма іменника.

Досліджувані твори засвідчують процеси освоєння іншомовних онімів на ґрунті української мови: з одного боку, автори прагнуть дотримуватися канонічних форм, засвідчених Святим Письмом; з іншого – проповіді фіксують їх адаптовані варіанти.

### 3.7. Робота над словом як вияв бароковості проповідницького мистецтва

Дослідники епохи Бароко констатують, що людину бароко вирізняє особливе сприйняття Слова. Насамперед це пов'язано з усвідомленням слова як Божої сутності, а сама лексема *слово* є назвою Ісуса Христа. Християнське богослів'я, зазначав С. Кримський, розглядало світ як Божий текст, у якому чуттєві речі постають знаками Божої Премудрості, а Слово виступає другою особою Пресвятої Трійці [Кримський 2004, 43]. Актуальним стосовно будь-якої епохи є твердження С. Аверинцева про те, що «Віра в Одкровення, висловлене мовою, у Слові, що постало не тільки плоттю (Йо. 1:14), але в певному розумінні і словами, мовою текстом, надає мові і Словам особливої гідності» [Аверинцев 2007, 498]. В. Нічик, характеризуючи погляди П. Могили на природу мови і слова, визначила найголовніші акценти сприйняття Слова бароковими мислителями загалом: «Могила був переконаний, що мова, Слово-Логос має божественну природу. < > Формуючись у безмежних глибинах Слова-Логоса, архетипи, ідеї, поняття, через енергії божественного осяяння стають набутком пізнавальних потенцій людини, а відтак озвучуючись втілюються в слова людської мови і, врешті, одержують буття як речі світу» [Нічик 1997, 84]. Специфіка барокового сприйняття слова сягає витоків більш давніх часів. Чинником орієнтації книжниками Давньої Русі на ословлення світу, його дискурсивне освоєння було усвідомлення слова як посередника між божественним і земним, його двовимірності: лексеми і водночас наповнений божественними енергіями смисл, слово – це знак, пізнання якого дозволяє наблизитись до Бога [Бацевич 2008, 182–185]. Подібну оцінку сприйняттю слова, яка стосується і досліджуваного періоду, дає Л. Мацько, торкаючись творчості Г. Сковороди: «він виробив цілу філософію слова, розумів його як безодню, що може охопити всю різноманітність космосу, і як міру речей, через яку можна все можна спробувати пізнати, відчутти, і як силу реально

існуючого» [Мацько 2009, 128]. Суголосні думки висловлює літературознавець Б. Криса, аналізуючи барокову поезію: «Слова й літери в І. Величковського – це живі очі істини, яка дивиться в душу. Якщо пізніше Г. Сковорода скаже: «Слово, імя, знак, термін – тлінні ворота, що ведуть до нетління джерела», то І. Величковський наголошує на нетлінності слова, імени, літери, які ведуть до цього джерела» [Криса 1995, 27]. Осмислюючи шлях пізнання, давні філософи уявляли нерозривним мислення і мову (слово), ототожнювали слово з Розумом (Логосом) [Мех 2010, 57]. Шлях осягнення символічної природи слова та образу був шляхом до осягнення світу [Левченко 2007, 94]. Л. Гнатюк стверджує, що літературну діяльність староукраїнських письменників пронизує дух філологічного пошуку [Гнатюк 2010, 131].

Одним із проявів цього пошуку у досліджуваних творах є мовознавча робота над словом, яка стала продовженням давніх традицій українського письменства. Мовознавча робота над словом, початки його лексикографічного опрацювання розпочалися з часу появи перших писемних текстів, завершившись через кілька століть створенням ґрунтовних наукових праць – словників [Німчук 1980, 2]. Історії української лексикографії з часів її виникнення до кінця XVII ст. присвятив монографію В. Німчук, де докладно проаналізував українські словники XVI–XVII ст., їх джерела, реєстр і перекладну частину, а також приділив багато уваги глосам, які підготували ґрунт для перших українських лексиконів [Німчук 1980].

В. Німчук один із небагатьох українських лінгвістів, які розглядають українську лексикографію XVII ст. у контексті бароко. Учений слушно зауважує, що й у царині наукової творчості можна добачити загальні особливості або окремі елементи стилю, що характеризує літературу й мистецтво якоїсь епохи. Поділяючи погляди російського мовознавця Л. Щерби, який порівнював талант лексикографа з талантом письменницьким, В. Німчук зауважує, що адекватно подати слово в лексиконі, розтлумачити його зміст, поставити на відповідне місце в синонімічному ряді, показати його життя в складі контекстів, фразеологічних сполук може тільки лінгвіст-митець, людина,

яка так само, як і письменник, тонко, досконало знає слово. Мовознавець наголошує, що особливо сприятливий ґрунт для поширення рис загального стилю епохи на інші мовні стилі, зокрема науковий, складається тоді, коли одна й та ж людина творить і як митець, і як учений. Серед них – Л. Зизаній, М. Смотрицький, П. Беринда, Є. Славинецький [Німчук 2004, 489]. До зазначеного В. Німчуком додамо те, що українські книжники барокової доби поєднували талант митця з ерудицією вченого не тільки в науковій літературі, а й створюючи тексти, що належали до жанрів красного письменства.

Однією з форм мовознавчої роботи над словом у писемних пам'ятках XVII ст. залишається глосування. В. Німчук вважає, що звичай пояснювати незрозумілі лексичні елементи за допомогою глос українські філологи успадкували від давньоруських книжників. Глосування не зникло навіть після появи «Лексикону» П. Беринди, українські письменники продовжували активно використовувати його у власних працях і тлумачили не тільки іншомовні запозичення, а й українські слова, усвідомлюючи діалектне членування української мови [Німчук 1980, 271–276]. О. Ніка виявила чимало глос у творах українських полемістів, що, на її думку, було наслідком пошуку адекватної передачі значення у процесі перекладу; глоси віддзеркалювали мовленнєву діяльність автора, вводили іншомовну лексику у перебіг православної полеміки, позиціонували розширення тем і понять, обговорюваних у релігійному дискурсі, їх спрогнозований вплив на розуміння тексту, а також загальну роль перекладів у творенні «полікультурної» моделі староукраїнської книжної мови [Ніка 2009, 222, 223, 260]. Глосам у творах І. Галятовського, серед яких і проповіді, присвятила наукові розвідки І. Чепіга і зазначила, що лексикографічна праця свідчить про роботу письменника над словом, про його увагу до семантики й етимології, про розуміння ним синонімічних можливостей рідної мови [Чепіга 1985, 44–48; Чепіга 1988, 74].

Автори барокових проповідей також наповнювали лінгвістичними відомостями свої твори. Специфічною рисою проповідей З. Копистенського є велика кількість глос до грецьких слів і виразів [Чепіга 1996, 27]. Автор подає

слова, словосполучення і навіть цілі речення грецькою мовою, перекладаючи їх українською. Водночас, окрім перекладу грецьких оригіналів, тлумачить багато інших лексем різного походження. Наприклад, за допомогою глос він пояснює сутність понять, пов'язаних із релігійною свідомістю. Так, до лексеми *митарство* «важкі випробування, поневіряння, через які проходить душа після смерті» З. Копистенський подає спочатку як глосу церковнослов'янським *истазаніе* «випробування, вивіряння» (СУМ XVI–XVII 13, 216) із вказівкою на мовне джерело, потім додає полонізм *выбадывана* «вияснення, вивідування», що був поширений в українській мові XVII ст. (СУМ XVI–XVII 5, 103), і ще добирає ряд синонімів різного походження: ... *Мыта(р)ства са розумѣють другим способом по Славенску мовачи Истазаніа, тоєсть выбадыва(н)а, албо тежь иле ту на томь мѣсцу выразумѣватисw даєть, препинаніа, перешкоды и турбова(н)а душамь. А дѣютьса тьи Мытарства албо турбаціи ѿ(т) духѡвъ повѣтрнихъ* (Коп., Омеля, 157). У наведеному контексті звернемо увагу на словотвірні синоніми *турбована*, *турбаціи*, які є дериватами запозиченого з латинської мови дієслова *турбувати* (лат. *turbare* «хвилювати, тривожити, турбувати» (ЕСУМ V, 679). Перший з них утворено на власномовному ґрунті, інший – полонізм. Аналізовані проповіді були виголошені на погребі, а потім роковинах з дня смерті Є. Плетенецького, тому проповідник уважав за необхідне пояснити, в чому важливість християнських обрядів, пов'язаних із поминанням померлих. З. Копистенський розкриває зміст лексем на позначення обрядів і до українських найменувань подає відповідники грецькою мовою, напр.: *Деватины та єввата по грецкому названьи ѿ(т)правуєм, тоєсть, деватого дне по смерти чїей памать ємоу з мѣтвами* (Коп., Омеля, 160); ... *сорочины по грецку тєссарахоса тоєсть, чотырдесатого дна по оумерломь памать ѿ(т)правуємь* (Коп., Омеля, 161); *штоса зась тычеть самыхъ Рочинь тоєсть роковой памати, масьм ѿ то(м) свѣдоцтво достовѣрноє* (Коп., Омеля, 163).

У проповідях цього ж автора засвідчено ще ряд глос, якими тлумачено книжну лексику: *Блгородіа ли, то є(ст), ѿ(т) Шляхе(ц)ства* (Коп., Казання, 117); *любопытныи, тоєсть, цекавыи* (Коп., Омеля, 148); ... *запроважоный єде(н)*

неволникъ до вазе(н)у, которое Ливи называется ... ижъ тоє вазе(н)є было названо *Λήνη*, тоєсть забвеніє, запомне(н)є (Коп., Омелія, 156). Полонізм *жегляр*, що побутував у тогочасній українській мові зі значенням «моряк; весляр» (СУМ XVI–XVII 9, 137), перекладено словом *штырник*: *И якъ жегляръ албо штырникъ през море хотачи оуправити Корабель ... на задней при маштѣ оусѣдаєть* (Коп., Омелія, 168). Привертає увагу глосовання українського числівника *сороковий*, який у східнослов'янських мовах з'явився пізніше за давню форму *четырдесатный*, напр.: *Сороковаа албо четырдесатнаа личба маєт великую свою почєсть и залѣце(н)є в Писмѣ стѣм: Сорокъ днѣй Потопѣ трвал* (Коп., Омелія, 161). В. Німчук вважає, що глоси до українських слів свідчать про пошуки загальноукраїнської писемної норми наддіалектного характеру [Німчук 1980, 46]. Глоси наявні й в інших творах З. Копистенського: *Орфографіа, сирѣчь Правописаніє, Каталогъ, сирѣ(ч) Реєстръ* (Коп., Друга передмова, 61).

Внутрішньорядкові пояснення слів у проповідях застосовував П. Могила. Наприклад, до грецизму *еллін*, що побутував у досліджуваній період зі значеннями : 1) стародавній грек, 2) поганин, язичник (СУМ XVI–XVII 9, 45), він подає глосу *поган*; а до церковнослов'янізму *безуміє*, відомого з двома значеннями : 1) божевілля, 2) нерозумні дії, вчинки; безумство (СУМ XVI–XVII 2, 65), добирає два українських відповідники: *Єллиномъ же, албо поганомъ, безуміє, тоєсть, глупство або шалєнство, Гды насъ кланаючихьса Распѣтому Хӯ выдачи насмѣваются* (Мог., Хрест, 273). Глосовання цих лексем могло бути спричинено прагненням проповідника конкретизувати, в якому зі значень ужито слово у проповіді. Лексему *жид* П. Могила поснює глосую *іудей*: *Кр(с)тъ ведлугъ Ап(с)ла Павла Іудеомъ, тоєсть Жидомъ невѣрны(м), єсть съблзнь* (Мог., Хрест, 273). За даними «Етимологічного словника української мови», лексеми *жид* та *іудей* споріднені назви, але потрапили в українську мову різними шляхами, набувши відмінного фонетичного оформлення: *іудей* – через церковнослов'янське посередництво запозичено давньоруською мовою з грецької (ЕСУМ II, 321); *жид* – запозичено в дописемний період з італійської





*ко(н)троверсії, або спору, обой стороны, наказу(єт) присагу хр(с)тіанину* (Рад., Огородок, ѱ҃҃). *Иншіи зась през тую книгу розумѣю(т) хирографъ, или рукописаніе* (Рад., Огородок, ѿ); ... *Кроліова Арагоскаа мѣла си(м)болюмъ такое, пару квѣто(в) едень звану солієнтропусь, мѣсачник, а другій Гелѣотропусь, Солнечникъ* (Рад., Могила, 4); *регулою або уставою; цензурою або пробою* (Рад., Огородок, ѱи). Наведені приклади із проповідей А. Радивиловського демонструють використання автором різних способів приєднання глос: за допомогою сполучників *або, або, или* чи без сполучників.

До тлумачень і перекладів у текстах проповідей вдавався і Д. Туптало. У нього засвідчено випадки пояснення запозичень: ... *римській цар ... будоваль каменнимъ зданіємъ термы, або теплицы* (Туптало, 100). Автор подавав у дужках переклад запозичених із польської мови слів: *небо готуєть царскую зъ звѣздъ корону, ясную з солнца порфиру, вспанялый (прекрасный) зъ мѣсяца подножок* (Туптало, 63); *але по самолюбію челоуѣческому себѣ барзѣй зычитъ (наипаче желаетъ)* (Туптало, 66); *Выбачте (простѣте), премудріи херувимове* (Туптало, 67); *Ты естєсь чистоты жродло (источник)* (Туптало, 95). Лексичні одиниці, зафіксовані в наведених фрагментах із проповіді, активно побутували в тогочасній українській мові, про що свідчать дані «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.»: *вибачати* (стп. *wybaczyc*) «вибачати» (5, 104); *вспанялый* (стп. *wspanialy*) «величавий, величний» (5, 40); *зычити* (стп. *zycyc*) «зичити» (12, 237). Д. Туптало добирав церковнослов'янські відповідники до українських слів. Наприклад, сполучник *нѣби*, перекладає церковнослов'янським сполучником *аки*: ... *и нѣби (аки) снопы по путехъ* (Туптало, 74); лексему *заледво*, що уживалася в українській мові зі значенням «ледве» (СУМ XVI–XVII 10, 78), пояснює церковнослов'янським *едва* (Туптало, 72). Прислівник *учтине* перекладено лексемою *благоговѣно* із вказівкою на її мовне походження – *по словенску*: *У людей той сынок пана-отца своего чтить, который не смѣет при немъ усѣсти, але стоитъ перед нимъ учтине, шапочку знявши, по словенску мовячи благоговѣно* (Туптало, 13). Цікавим є випадок, коли Д. Туптало, прагнучи якнайточніше

передати зміст цитати та розкрити переносне значення слів, подає ланцюжок глос: *Еще жъ двохъ крыль треба до летанья, а тыми суть у святаго Назіаноена дѣянїе и видѣнїе, то есть, акція и контемпляція, простѣй мовячи – подвигъ въ молитвѣ, бы славословіе Божіе было не безъ тѣлеснаго труда, ни безъ умнаго пониманія* (Туптало, 17).

Крім глосування, проповідники використовують інші форми лінгвістичного опрацювання слів, серед них – розкриття семантичної структури багатозначних слів, виокремлення прямого й переносного значення тощо. Наприклад, І. Галятовський тлумачить семантику багатозначної лексики *церква*: *Двоакаа есть црковъ, една матеріалнаа, котораа бывааетъ учиненаа з(ъ) камена албо з(ъ) дерева ... Другаа црковъ есть кафоллическая, соборнаа, зобран(ъ)е людей вѣрныхъ* (Галят., Ключ, 83). З цими ж значеннями слово *церква* зареєстровано у «Словнику української мови»: 1. Релігійна організація духівництва і віруючих, об'єднана спільністю вірувань і обрядовості; 2. Будівля, в якій відбувається християнське богослужіння (СУМ XI, 202).

Проповідник акцентує на прямому і переносному значеннях слова, прагнучи, щоб слухачі усвідомили, в якому з них ужито воно в контексті: *Єднакъ не ѿ матеріалномъ крстѣ, который бывааетъ з(ъ) злота, з(ъ) срѣбра, з(ъ) дерева албо з(ъ) иншої матерїи учиненый, але ѿ дхвном(ъ) крстѣ, ѿ доброволномъ для Ха̃ утрапеню* (Галят., Ключ, 93).

І. Галятовський в одному з казань подає лінгвістичні відомості про лексему *монах*, вказуючи, що вона походить від грецького слова *монахос* «один»: *Для того в(ъ) грецки(м) азыку зако(н)ни(к) называает(ъ)са монахо(с), едень* (Галят., Ключ, 191). Наведену проповідником етимологію підтверджує і сучасний «Етимологічний словник української мови»: запозичення з грецької мови; гр. *μοναχός* «самітній, одинокий» утворене від *μόνος* «один, сам» (ЕСУМ III, 506). Крім того, автор прагне встановити мотиваційні зв'язки між лексемою та позначуваною реалією: *законнико(в) любо тисача и бо(л)ше в монастирѣ буде(т) всѣ пови(н)ни мѣти в собѣ єдину мысл(ь), єдину волю ... Мови(т)са и для того монахось, едень, бо законники мають ѿ(т) свѣта ѿ(т)далятиса и сами*

*єдини жити. Еще и дла того ѿ мовит(ъ)са монахось, єдень, бо законники мают(ъ) ѿ єдно(м) Бгу мыслити* (Галят., Ключ, 191).

Досліджувані тексти свідчать про вміння письменників застосувати лінгвістичні знання для розкриття образного потенціалу лексеми. Етимологія та семантика лексем зазнають переосмислення, стаючи підґрунтям для побудови різноманітних тропеїчних структур. Так, І. Галятовський на основі етимологічного значення лексеми *карбункул* будує порівняння, коментуючи слухачам його образний зміст: *Єсть Хс̃ карбункуломь. Карбункуль мовитса а карбоне ѿ(т) угля огнистого, бо онъ якъ огонь, в ночи и в темностахъ свѣтитъ. И Хс̃, будучи на земли, свѣтилъ наукою и прикладнымъ житіємъ своимъ, свѣтилъ в темностахъ балвохвалства, в(ъ) темностахъ невѣрства жидовского, в(ъ) темностахъ гerezій и грѣховъ людскихъ* (Галят., Ключ, 111). Обігрування прямого і переносного значення слів лежить в основі композиції вступної частини однієї з проповідей Д. Туптала: *Гость естемъ въ богоспасаемомъ семъ нашомъ градѣ, слышателю мой возлюбленный. А гость тогда вдяченъ, если з гостинцомъ. Не безъ гостинца теды и мнѣ явитися передъ общность вашу подобаеть якъ же духовная естемъ особа, прето духовный приношу и гостинець – Божіє слово, бранными моими устами проповѣдуемое. Звертаючись до слухачів, автор образно називає свою промову *гостинцем*, перед тим уживши це слово з прямим значенням. Далі проповідник розкриває семантику цієї лексеми, акцентуючи увагу слухачів на її багатозначності, і тлумачить друге значення полісема за допомогою синонімів *дорога* і *шлях*: *Тое назвисько «гостинець» двоякую рѣчь значить, разъ значить дар господареву отъ гостя приносимий; повторѣ гостинець значить дорогу бытую, шлях. Семантичний коментар сприяє точному сприйняттю образного значення лексеми *гостинець*, крім того, автор умотивовує його ще й за допомогою порівняння: *Бо якъ дорога до города, такъ слово Божіє до царства небесного ведутъ якъ за руку* (Туптало, 43)**

Цікавими є випадки глосування різними проповідниками тих самих слів. Так, І. Галятовський у проповіді, присвяченій святому Онуфрію, порівнює його

з сімома чудесами світу. З ними ж порівнює А. Радивиловський іншого святого – Миколу Чудотворця. Обидва автори згадують Колоса Родоського і подають глосу до слова *колос*, супроводжуючи її відомостями про позначувану реалію: *Третее на свѣтѣ чудо было коліоссузь Родійскій, столпъ мѣданный, на седмдесятъ локтей высокій. И стый Онофрій есть коліоссузь, столпъ мѣданный мощный, бо мощно и статечне стоаль в(ь) вѣрѣ православной и въ учинкахъ добрыхъ до конца житіа своего* (Галят., Ключ, 173); *Коліоссъ, албо сто(л)п великій слнца у Родійчиков ... До ты(х) се(д)ми чудесъ свѣта не ѿмылюса гды приложу Стла и Чудотворца Хва Ніколаа* (Рад., Огородок, *хѣс*). У названій проповіді І. Галятовський наводить етимологію слова *мавзолей* і пояснює, чому можна порівняти з ним святого: *Семое чудо на свѣтѣ, ѿстатнес, было гроб(ь) Мавзолеа, крола Каріе, который ему Артемѣзіа, кролеваа, жона его, збудовала великимъ коштом(ь) и дл̄ того гробъ той мавзолеумъ называно. И стый Онофрій есть гробомъ Хвѣым(ь), который гроб(ь) можемо назвати мавзолеум(ь), же мавзолеумъ великимъ кошто(м) и цѣною дорогою былъ збудованный. Такъ стый Онофрій коштовныи цнѣты и дорогоценныи учинки добрыи в(ь) собѣ замыкаеть* (Галят., Ключ, 175). Принагідно зауважимо, що перелік семи чудес світу не збігається в обох авторів.

У проповідях І. Галятовського натрапляємо на широкі енциклопедичні тлумачення та дефініції запозичених термінів. За приклад може слугувати пояснення лексем на позначення форм правління в державі *монархія*, *демократія*, *аристократія*: *Троакаа есть власть една монархія, другаа аристокрація, третаа демокрація. Монархія есть тамъ, где едень члѣвкъ крол(ь) албо цесарь, албо иншій потентать панует(ь) и владнетъ всѣмъ панствомъ, що хочеть становить и ѿ(т)мѣнаеть нѣкого не докладаючиа. Аристокрація есть тамъ, где многыи люде пануютъ и владнують, еднакъ не всѣ. Такіи суть князѣ албо сенаторове, которые якою речю посполитою сами владнують. Демокрація зась там есть где всѣ люде посполитыи пануютъ и владнують, зобравшиа всѣ, судать кого караютъ, покой и войну становать* (Галят., Ключ, 86–87). І. Галятовський обґрунтовує, чому порівнює Ісуса Христа з монархом, а

церковну владу – з монархією: *И в(ъ) цр̃кви ст̃ой ест̃ь власт̃ь, названа монархїа, бо самъ еденъ Хс̃ ест̃ь монархою, кролемъ и головою всей цр̃кви* (Галят., Ключ, 87).

Проповідники подавали глоси й до вжитих у переносному значенні слів. Так, у наведеному прикладі автор розкриває метафоричне значення дієслова *купчити*: *Бо яко купецъ любъ много маеть в своемъ схованю п̃назей, если оными не торгуеть и торжникомъ их не даеть, жадного себѣ не набудет зыску, але и тое, что маеть в схованю, помалу беручи, оутратиль; такъ чл̃вкъ маючи себѣ о(т) Хр(с)та даные таланты, если оными купчити д̃шеполезно не будетъ, то ест̃ь если их на славу Бж̃їю и ку пожитку ближнаго своего не будетъ заживати; то и тое что маеть оутратить* (Рад., Вінець, с̃лг).

Отже, представлений матеріал показує, що українські книжники XVII ст. у художніх текстах, до яких у досліджуваний період належали гомілійні твори, практикували лінгвістичну роботу над словом. Автори проповідей, використовуючи різні типи глос, розкривали семантику багатозначних, запозичених з грецької, латинської, польської мови лексем, наводили етимологічні відомості, пояснювали символічні значення, демонстрували синонімічні ресурси української літературної мови. Різні види роботи над словом слугували засобом інтелектуалізації проповіді, задовольняючи до певної міри пізнавальні запити адресатів, і загалом продовжували давні традиції українського письменства. Проте гомілійні тексти засвідують, що проповідники застосовували різновиди лексикографічно-лексикологічного опрацювання слів не тільки з пізнавальною метою. Естетика бароко дала змогу поєднати лінгвістичні знання про лексему з її образним потенціалом, витворювати на їх основі порівняння та інші тропеїчні структури.

Лінгвістичне опрацювання слова в художньому творі не завершується з епохою Бароко. Науковці виявляють його й у творчих лабораторіях сучасних українських письменників. С. Єрмоленко стверджує, що характерною ознакою стилю української прози 60–80-х років XX століття є виразний філологічний струмінь, що виявляє себе в коментарях, поясненні слів, характері авторської

оповіді. Дослідниця слушно зауважує, що за зовнішньо прозорим філологічним поясненням значень слів відтворюється культурно-історичний аспект мовомислення українських письменників [Єрмоленко 1999, 287–288].

\* \* \*

Опрацьований джерельний матеріал засвідчує, що лексичний рівень барокової проповіді вирізняється розмаїттям тематичних груп, серед яких найбільш презентативними є релігійна, морально-етична, сільськогосподарська, термінологічна лексика, що включає загальнонаукову лексику та лексику, пов'язану з різноманітними галузями людської діяльності (лексика судочинства, суспільно-політична, медична, філологічна), побутова, а також ономастична.

Неоднорідним є лексичний склад досліджуваних творів і з погляду походження: крім питомої народнорозмовної і церковнослов'янської книжної лексики, тексти казань фіксують запозичення з різних мов, особливо – латинської і польської, що відображає загальні тенденції розвитку української літературної мови у XVII столітті.

Каркас мовної тканини проповіді утворює релігійна лексика, лексика на позначення морально-етичних понять, пов'язаних із християнськими та загальнолюдськими цінностями. Проте її уживання відрізняється від інших різновидів релігійної літератури насамперед обмеженням використанням спеціальної богословської термінології та тенденцією до образних нетрадиційних найменувань релігійних реалій: осіб християнського культу, Царства Небесного, чеснот та гріхів тощо. Поява оказіональних назв значною мірою зумовлена впливом естетики бароко.

Лексика проповідницького твору містить загальнонаукову та різногалузеву термінологію, що сприяло інтелектуалізації казань. Терміни у проповідях виконують номінативну функцію, реалізуючи пряме значення, а також можуть набувати оцінних характеристик, переносних значень, бути джерелом

створення порівнянь. Названі явища простежуються не тільки на діахронному зрізі, а продовжуються і в новій українській літературній мові, чим засвідчують безперервність традиції використання термінологічної лексики у мові художнього твору.

Вважаємо, що через посередництво проповіді термінологічна лексика, яка відображала систему понять різних сфер людської діяльності, входила до широкого вжитку. Чимало з лексем, зафіксованих гомілійними текстами, функціонують у сучасних терміносистемах української мови, що є ще одним свідченням на користь існування спадкоємного зв'язку між старою і новою літературними мовами.

Барокова проповідь, презентуючи релігійний жанр, належала водночас до творів красного письменства, що зумовило вживання великої кількості лексичних одиниць у переносному образному значенні: вони фігурують як елементи метафор, порівнянь, символів. Символічне значення багатьох лексем значною мірою сягає Святого Письма, традиційних книжних образів. Однак у досліджуваних проповідях спостерігаємо розширення кола лексичних одиниць, що беруть участь у відтворенні традиційних образів, за рахунок запозиченої лексики та лексики із народного джерела. Яскравий вияв цієї тенденції демонструє сільськогосподарська лексика, коли реалізація традиційної символіки поєднується з нашаруванням значень, пов'язаних із українським національним сприйняттям землеробської праці.

Однією з визначальних особливостей барокової проповіді є широка фіксація народнорозмовної лексики. Вона наскрізь пронизує мовну тканину проповідницького твору, особливо активно функціонує в оповідних вставках, моралізаторських сегментах тексту. Чимало живомовних лексем передають колорит українського словотворення: *орач, швець, кравець, бабуся, скринька, немовлятко*. Світосприйняття українців втілює широко засвідчена пестлива лексика. Вона вносить відтінки інтимізації та ліризму у тональність проповідницького твору.



Вагому частку лексичного складу досліджуваних творів складає ономастична лексика. Жанрово зумовленими у проповіді є біблійні оніми, власні імена богословів та учителів церкви, які у текст проповіді потрапляють переважно внаслідок цитувань. Характерним для проповіді нового типу є численні покликання на античних авторів і, відповідно, проникнення у мовну тканину антропонімів на їх позначення.

Досліджувані тексти документують запозичені біблійні оніми в канонічних і традиційних формах. Але водночас спостерігаємо, що крізь усталену традицію прориваються прагнення проповідників адаптувати уживання імен відповідно до законів української мови на фонетичному, морфологічному, лексичному рівнях.

У проповідях відсутній художній вимисел і ліричний герой, створений уявою письменника, а отже, гомілійні твори не засвідчують антропонімів, що виконували б характеризуючу функцію. Усі власні імена – це імена історичних, міфічних, напівлегендарних осіб.

Переносне вживання антропонімів у проповідях, як і загалом онімної лексики, пов'язано з її символічним значенням, здебільшого традиційним. Водночас спостерігаємо тенденції до переосмислення усталеної символіки і набуття онімом неузусної семантики, відповідної задумові українського письменника. Наприклад, за іменем Олександра Македонського усталилась символіка мужності, геройства, непереможності, а в досліджуваних творах воно реалізувало ще й ідею кровопролиття, марноти земної слави, протиставлялось із негативним значенням за ознакою «християнський – нехристиянський» позитивно оцінному імені українського князя Володимира.

Тексти опрацьованих джерел документують пропріативи, що позначають реалії, пов'язані з Україною: імена руських князів, українські топоніми, гідроніми тощо. Цей пласт онімів найбільш промовисто засвідчує національну самобутність української барокової проповіді.

Продовженням традицій давнього письменства у проповідницьких творах є проведення лінгвістичної роботи над словом: глосування, розкриття

семантичної структури багатозначних слів, що сприяло інтелектуалізації проповіді і водночас надавало можливість поєднати лінгвістичні знання про лексему з її образним потенціалом, витворювати на їх основі порівняння та інші тропеїчні структури. Філологічне опрацювання мовного матеріалу присутнє й у творах сучасних українських письменників, що переконливо свідчить про тяглість тисячолітньої традиції.

## РОЛЬ БАРОКОВОЇ ПРОПОВІДІ У РОЗВИТКУ ВИРАЖАЛЬНИХ ЗАСОБІВ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ

Як специфічну ознаку стилю барокового мистецтва науковці визначають його ускладнену образність, насиченість текстів різного роду тропеїчними структурами та їх нагромадження. Поетичне значення вербального образу О. Потебня кваліфікував як першопочаток мовного спілкування і розглядав його серед основних складників процесу мовотворчості [Калашник 2006, 19]. Варто наголосити на тому, що усвідомлення здатності слова бути образним засобом в епоху Бароко знаходить відображення у працях кодифікаційного характеру. Памво Беринда уперше в українській лексикографічній практиці виокремлює у словниковій статті переносне й образне значення слів, застосовуючи спеціальні ремарки, які вказують на це: найчастіше подає позначку *метафоріце*, а також *преноснѣ*, *инорѣчнѣ*, *образнѣ*, *уподобтельнѣ* [Німчук 1980, 182]. Через використання образних засобів, особливо метафор, реалізується естетична функція мови, що знаходить вияв у смисловій місткості слів, їх точності, влучності, здатності творити образність [Кравець 2012, 51]. Цю ідею сповідували автори українських поетик, називаючи тропи і фігури *перелками*, перлинами, без яких не може бути завершеною словесно-стилістична форма твору [Маслюк 1983, 42].

Барокова образність, за оцінкою Л. Андрієнко, – це апогей стилістичних шукань, що відображає прагнення осягнути світ у єдності, означити його словом, відтворити в символі, наректи іменем співзвучним вічності і водночас через знайомі речі, події, почуття [Андрієнко 1997, 42]. Проповідницькі твори, як і поетичні, донесли до нас крізь століття невичерпний естетичний потенціал української мови, багатогранність і глибину образу, втіленого в слові.

### **4.1. Антоніми як мовний засіб реалізації бароковості в гомілійних творах**

В арсеналі засобів художньої виразності антонімія займає важливе місце. Вона слугує для відтворення контрастів, на її основі побудовано антитези, епітети, оксюмори, альтернативні запитання [Дудик 2005, 169–171; Коваль 1987, 46–54; Плющ 1973, 36–42; Пономарів 2000, 63–71; СУЛМ 1973, 103–107]. Контрастні предмети, явища чи поняття сприймаються значно гостріше, виразніше, ніж неконтрастні. І саме ця особливість людської психіки пояснює емоційність та експресивність стилістичних фігур, логічний центр яких становлять антоніми [Доломан 1985, 137]. Особливу роль відіграють антоніми в системі виразових засобів релігійного твору. Л. Мацько пояснює це тим, що глибинним змістом топіків (предметів розмови) у конфесійних текстах є експліцитне чи імпліцитне протистояння двох світів: Бога й диявола, світла й темряви, праведності і гріховності, добра і зла, тіла й душі. Відповідно, всі теми проповідей висвітлюються через антонімічне зіставлення і протиставлення, контраст і антитезу, ампліфікацію і градацію [Мацько 2003; Мацько 2006]. Це виразно демонструють і студії І. Павлової [Павлова 2005; Павлова 2006].

На діахронному зрізі стилістичні функції антонімів у пам'ятках різних жанрів вивчав Л. Полюга і спостеріг, що риторичні фігури, антитези, створені на основі опозицій, особливо характерні для полемічної і конфесійної літератури, в якій багатою є антоніміка абстрактних іменників, що відбивають опозиційність понять і вказують на боротьбу ідей, протиставлення людських характерів, учинків [Полюга 1991, 151, 154]. Антоніми забезпечували образний та емоційний виклад і в традиційних проповідях [Добосевич 1997, 6; Чуба 1997, 8].

Тяжіння до контрастів та антитез як формальних, так і семантичних (миті й вічності, краси й потворності, духовності й чуттєвості, життя і смерті тощо) є однією з фундаментальних рис бароко [Наливайко 2003, 193; Степовик 1991, 185]. С. Кримський вважав, що художня семантика конфлікту, контрасту, боротьби протилежностей у культурі бароко набуває рис стильової маніфестації, нормою стає не власне гармонія, а її зіставлення з дисгармонією, не сакральне як таке, а його опозиція профанному, не просто плинне, а його

протипокладеність вічному, не смерть, а її боротьба з життям [Кримський 2004, 29].

У добу Бароко в українській філософській думці стала актуальною проблема визначення сутності людини. Українські мислителі намагалися вирішити питання про співвідношення свободи й необхідності. Проаналізувавши праці П. Могили, філософ В. Нічик розкрила систему його поглядів на людину, згідно з якою він вважав, що людина – наділена свободою волі, вона може приймати або не приймати Божі дари, приймати їх різною мірою, людина сама з даних їй задатків виліплює свою роль, сама її обирає та здійснює, людські особистості діють індивідуально за власним вибором [Нічик 1997, 198, 202, 203]. Проблеми, які прагнули розв'язати українські інтелектуали, знаходять відображення і в проповідницьких творах. Так, П. Могила у проповіді «Хрест Спасителя і кожної людини» особливо наголошував на тому, що Спаситель нікого не примушував іти за ним, але хотів, щоб кожен, хто вірить йому, обрав хресний шлях терплячості свідомо і добровільно [Нічик 1997, 30]. Антоніми в названій проповіді стають мовним засобом відображення філософських поглядів на проблеми вільного волевиявлення людини, напр.: *На волю намъ даючи приймовати албо не приймовати, што онъ нам подаеть* (Мог., Хрест, 281); *Добровольныхъ теды слугъ и наслѣдовцовъ потребуеть Пань, а не поневольных* (Мог., Хрест, 281). Суголосними ідеями сповнені й твори А. Радивиловського, який був прихильником ідеї, що Бог наділив людину вільною волею, правом вибору між добром і злом, і відвічно нікому не дає спасіння без добрих вчинків [Довга 2002, 59].

Дослідники констатують, що наукові відкриття доби Бароко похитнули переконаність людини в центральному положенні Землі у світобудові, а водночас й уявлення про себе як про вінець і мету Божого творіння, а тому філософська думка була покликана дати нову інтерпретацію проблеми людини. Філософія цієї епохи розкрила трагічну внутрішню боротьбу неоднорідних за своєю природою душевних сил людини, вказала на внутрішні конфлікти

людини з самою собою, спричинені цієї боротьбою [Історія філософії 1994, 157]. Ця проблема знаходить відображення у світовій художній літературі, включаючи й українську. Літературознавець Д. Наливайко зауважує: «Світ, що мислився ренесансним гуманізмом як упорядкований і гармонійний, обернувся на ірраціональний хаос, а людина на амбівалентну істоту, розіп'яту поміж добром і злом. Оця нова концепція людини знайшла класичне втілення в трагедії Шекспіра «Макбет», де немає протагоніста як носія добра й антагоніста як носія зла – вони нерозривно злилися у двоїстій постаті головного героя» [Наливайко 1994, 12]. С. Кримський також акцентував, що бароковий менталітет визнавав двоїсту природу людини – людину «внутрішню» і людину «зовнішню» [Кримський 2004, 27]. Українські проповідники намагалися донести ці ідеї до слухачів і читачів, адаптуючи складні філософські істини до їх перцептивних можливостей. Тексти проповідей презентують численні ряди антонімічних пар, якими охарактеризовано суперечливу сутність людини. Наприклад, пари абстрактних іменників: *добрость – злость, пієнкность – шпетность, сила – слабость, правда – фальш, мудрость – невѣдомость, живот – смерть, щасте – утраплене: Маеть Члвкъ в себѣ добрость, але змѣшаную зі злостью, маеть пієнкность, але злученую з шпетностью, мает силу, але з слабостью, мает правду, але не без фалшу, маеть м(д)рость, але з невѣдомостью, маеть живот, але з смертію, маеть щасте, але з утрапленемъ змѣшаное* (Рад., Огородок, рлґ); прикметників, прислівників: *веселий – смутний, смілий – боязливий, багатий – убогий, добре – зло: Першая ест нестатечность, человекъ свѣтовый, тебе самого, который естесь то веселый, то смутный, то смѣлый, то боязливый, то богатый, то убогий, то хочеш, то не хочеш. Другая нестатечность старших, которые тебѣ то добре, то зло хотят, едно розказуют, другое заказуют* (Рад., Опов., 307). Водночас антоніми є засобом підкреслення індивідуальності людини та її неповторності, напр.: *Яко Днь бываеть единь болшій другій коро(т)шій, такъ и житіє одного члвка долшоє, другого коротшоє. На остатокъ, яко днь бываеть единь ясний другій хмурный, непогодный: такъ и члвкъ, еди(н) весольй, другій квасный, нелютостивы* (Рад., Старушич, 32). Вирішуючи

проблему сутності людини, проповідники пропагували ідею рівності усіх людей. У наведеному далі фрагменті засобом переконування слугує нагромадження різних типів антонімів: різнокореневих, однокореневих, контекстуальних, лексем, що виражають протилежні значення на понятійному рівні: *Цара и нищагw, богатагw и убогагw, раба и господина, піенкногw и непіенкногw, мудрагw и немудрагw, шляхетнагw и нешляхетнагw, воина и рольника, преложеногw и под(д)анагw, властелъна и калъку з единой [Бог] учинил матери. Земли* (Рад., Вінець,  $\bar{c}$  зв.).

Колізія добра і зла як філософська проблема і як тема мистецтва ніколи не втрачала своєї актуальності, і саме вона стає однією з провідних у барокових казаннях. Семантично опозиційні лексеми дають змогу відобразити протилежні грані людського життя, існування добра і зла, необхідність кожній людині постійно робити вибір у житті. Лексичними виразниками проблеми свободи волі людини стають антонімічні пари, компоненти яких реалізують загальнокатегоріальне значення «добро» і «зло», напр.: *ω(т)коль ясне дається вѣдати, же не з предъустановленіа Бжого вола члѣчаа на доброе або на злое скланатиса мусить* (Мог., Хрест, 281); *Туть еше належить намъ вѣдати, же бгъ побужаєть насъ тылко, жебы смо чинили доброе и хотѣли чинити, а не принушаєть, бо човековѣ даль бгъ волю вольную и що хочете члѣвкъ доброе и злое может чинити* (Галят., Ключ, 128). Протиборство доброго і злого зазвичай спроектовано на вчинки та життєві орієнтири людини. Їх детерміновано прикметниковою парою *добрий – злий*, компоненти якої сполучаються з лексичними одиницями на позначення людини, вчинку та вжитого в переносному значенні слова *дорога*: *Такіми звѣратами называють(ь)са люде, котори не ω(т)дѣлають злыхъ учинковъ ω(т) добрыхъ и не припоминають собѣ добродѣйствъ бзскихъ, которых(ь) дознали. Такіи грѣшатъ и нба не доступують, бо люде повинни злыи учинки ω(т) добрыхъ ω(т)дѣлати, добри учинки чинити, а злыхъ хронитиса* (Галят., Ключ, 101); *Бгъ ... хочетъ жебы онъ ... наверталса до бга ω(т) злои дороги, то есть ω(т) злыхъ учинков* (Галят., Ключ, 106); *Двоакою дорогою люде на свѣтѣ ходат(ь), едни доброю, другіи*

злою (Галят., Ключ, 140). У наведеному нижче фрагменті з проповіді гостроту боротьби добра і зла передає низка порівняльних конструкцій, побудованих на основі антонімії. Їх виразність посилено полісиндетоном: *Як темность свѣтлости, якъ горкость солодкости, якъ болезнь здоровю, и якъ смерть животу, такъ невѣрные люде вѣрнымъ, злыи добрымъ противатьса, ненавидать ихъ и преслѣдуютъ* (Галят., Ключ, 129). Зауважимо, що проповідники не лише констатують існування проблеми вибору, а й спонукають до вибору правильного, вказують шлях до нього, що виражають антонімами *свій – чужий*, напр.: *Нехай tedy каждый знась себе пишно стережетъ, абы свой Кр(с)тъ опусти(в)ши, чужого не носиль* (Мог., Хрест, 283).

Семантично опозиційні лексеми стають засобом переконування слухачів у тому, що тільки віра в Бога здатна змінити людину і є запорукою здійснення правильного вибору, напр.: *Огонь отмѣняетъ речій натуру, а особливе желѣзо з прирожена твердое, темное, тажкое чини(т) легки(м), свѣтлымъ и магкимъ. А Хс̄ ср̄дца Ап(с)тскіе а през нихъ людскіе которіи твердѣйшии были над желѣзо, темнѣйшии над хмары тажчїи на(д) оловъ, змакчиль, освѣтилъ и легкіе учиниль къ н̄бу* (Рад., Огородок, р-ѳє). Уживаючи антонімічні пари лексем, що позначають морально-етичні поняття, проповідник на прикладі життя князя Володимира переконує в силі християнської віри: *Поки не зоста(л) ѡкр̄щенныи Великій кн̄зь Владимир что са множило в ср̄(д)ци егѡ? Множилиса розныи грѣхи, то прагнене панована и примножена розныхъ земель и мѣст, то нечистоты розмаитыи, то забойства, а гды оуже зостал ѡкр̄щенным, ѡ Бже мой, якаа в нем наступила ѡ(т)мѣна. Гды было прагнене чести, там уже гору взала покора Хва, где были нечистоты великии там оуже по Кр̄щенїи ст̄ом зостали всякїи чистоты ... где была срогос(т) там уже великаа ся ѡказала ку людем ласка. В ср̄дцу великагѡ кн̄за Владимїра и де же умножиса грѣх, тамо преизбыточества бл̄(д)ть* (Рад., Вінець, с̄лє).

У проповідях антоніми вживали для характеристики релігійних учень. Цю функцію виконувала усталена антонімічна пара прикметників *правдивий* або *истинний*, що ними марковано християнське віровчення, та утворений від



запозиченої основи прикметник *фальшивий*, яким позначено вчення іновірців. Вони поєднувалися з лексемою *віра* «наука, вчення» або теонімами: ... *же правдивая єсть црков(ъ) наша* (Галят., Ключ, 109); ... *и Хс̃ єсть правдивым бгом̃* (Галят., Ключ, 119); *Ст̃ый Георгій ... бгом̃ фалшивым̃ не хотѣль кланатиса, але мовиль: «Гды бы ты, цесару, правдивого б̃га позналь болше бы он дал тобѣ, нѣжели ти мнѣ обацуеш(ъ)»* (Галят., Ключ, 131); *Если так ся вдячным показал Юпитер, бог фалшивый, мамцѣ своей Амалтеи ... як ся далеко вдячнѣйшим показал Христос Спаситель бог истинный матцѣ своей* (Рад., Опов., 335).

Стилістичний потенціал антонімів стає засобом художнього вираження однієї з ключових проблем, яку намагалися осмислити європейські й українські митці доби Бароко, – проблеми світу, земного життя.

Значення «світ земний» передавало словосполучення із займенником *сей*, а світ небесний, Боже Царство – із займенником *оний*: *Пожытокъ и то єсть ялмужны, которую гды даємо убогимъ, ѡ(т)даєт(ъ) нам(ъ) б̃ъ ѡную на сем свѣтѣ ... Пожито(к) и то є(ст) ялмужны, которую гды даємо убоги(м) ѡ(т)даєть намъ б̃гъ оную на ономъ свѣтѣ* (Галят., Ключ, 200); ... *хоч бы не вѣдати в яких на сем свѣтѣ оплывал богатствах ... за щасливого и благословенного себе почитати не может* (Рад., Опов., 341). Репрезентантами протиставлення двох світів були атрибутивні пари *нижній, земный – горный, небесный*: *Як много єсть на землѣ ... которыи барзѣй земная мудрствуют, нижняя ищут, а не горная, и небесная* (Рад., Опов., 371). У сучасній українській мові збереглися стійкі сполуки *той світ* «потойбічний світ (як протиставлення земному світові, життю на землі)» (СУМ ІХ, 86); *цей (сей) світ* «земний світ, життя на землі (як протиставлення потойбічному світові)» (СУМ ІХ, 87). Позначаючи світ земний і небесний, антонімічних відношень набувала лексична пара *світ – небо*: *И теперь кажетъ намъ б̃гъ всѣм(ъ) жебы смо ѡ(т) свѣта ѡ(т)далалиса, а ѡ н̃бо старалиса* (Галят., Ключ, 196).

За допомогою антонімів проповідники передавали ідею поєднання полярностей у людському житті: *Свѣт сей ... маєть двѣ дщерь: ща(с)те и*

*неща(с)те, бога(т)ство и убо(з)тво* (Рад., Вінець, ϩ̣ε̣). Вияви непевності світу конкретизовано антонімічними парами лексем на позначення осіб за соціальним статусом: *багатий – убогий, пан – слуга: Прудко тебе, члв̣че, свѣтъ зарадытъ, богатого убогимъ, пана слугою, потентата невольникомъ учинить* (Галят., Ключ, 185). Для посилення контрасту автори вдаються до ампліфікації протиставлень, побудованих на основі іменникових та дієслівних антонімічних пар: *[свѣтъ] полень єсть хитрости, полень зрады, которій єдною рукою выносить, другою ѿ земли удараєть; одною рукою златый ланцухъ на шию, другою пута на ноги вкладаєть, єдною царство и волно(ст) дарует, а другою ѿдеймуєть* (Рад., Огородок, ϩ̣ε̣); ... *чи для того абы нестатечность и прудкую отмѣну фортуны людской выразиль, которая єдною години члв̣ка выносит другой албо тоижъ з воли Бж̣ей єго и понижаєть то подобная мовить Сенека филіософъ: щастє з своихъ даровъ играєть и что дало кому отймуетъ, а что отняло знову отдаєть* (Рад., Слово, 48).

Ампліфікаційні ряди опозиційних пар абстрактних іменників характеризують суперечливу сутність світу, в якому поєднуються реалії, ними позначувані: ... *вѣдаючи добре о нестатечности великой сего облудного свѣта, который все обещаєть доброє, а даєт все злоє, обещаєт щастя, а даєт нещастя, обещаєт радост, а даєт смуток, обещаєт упокоєніє, алит дарует замѣшанє, обещаєт честь, а даєт нечест, обещаєт живот, ано даєт смерть* (Рад., Опов., 222). Водночас ці ж іменники кваліфікують Царство Небесне як таке, в якому відсутня опозиція добра і зла: *Медъ зась значить по вѣскр(с)ній ... не прикрый и не горкій, але солодкій и вдачны и любезный животъ в цр(с)твѣ нб(с)номъ. ...* (Коп., Омілія, 162); *Запровадъ єго на мѣсца, где нѣмашъ болю и фрасунку и въздыханіа, але радость и веселіє* (Коп., Омілія, 171); *то где ж маєм шукати такой радости, до которой нѣколи жадный не мѣшается смуток, где такового щастя, с которым нѣкгда ся не лучит нещастє, где таковых багатств, по которых нѣкгда не наступует убозтво? В небѣ ...* (Рад., Опов., 320).

Численний ряд антонімічних пар характеризує такий атрибут життя, як *слава*, що був універсальною ознакою життя земного, виразником широкого

діапазону людських прагнень: від мізерних і буденних аж до бажань володіти світом і підкорити народи. Усе це протиставлено славі небесній, життю в єднанні з Богом, пошукам цінностей духовних. Основні ознаки, за якими протиставляли славу земну і небесну, – це несправжність і короткотривалість першої та вічність і абсолютна цінність другої: *Лацедемончикове для сеґо свѣтнеи хвалы дочасной срогіе бычована терпливе зносили* (Рад., Вінець, ѡѣ); *... гды з них не Бжеи, але людскои ищет славы, не будеть принат до Цр(ст)ва Нб(с)нагѡ* (Рад., Вінець, рѣс); *... слава лю(д)скаа є(ст) барзо малаа и оутлаа; слава зась Бжаа єст незмѣ(р)наа и трвалаа* (Рад., Вінець, рѣс); *Слава за(с) Бжаа вѣчнаѣ єсть и щираа. Слава лю(д)зкаа нестатечнаа єсть ... Слава за(с) Бжаа сталаа и статечнаа єсть. Слава людзкаа єсть коро(т)каа ... Слава за(с) Бжаа долголѣтнаа и вѣчнаа єсть* (Рад., Вінець, рѣс зв.); *... славы пороженеи ... оуходити* (Рад., Вінець, рѣз зв.). Отже, слава лю(д)скаа, сеґо свѣтнаа, члѣваа позначена атрибутивами *малаа, утлаа, невѣрнаѣ, нещираа, нестатечнаа, короткаа, порожнаа, дочаснаа* і перебуває в опозиції до слави божої, небесної, яка *вѣчнаа, незмѣрнаа, трвалаа, щираа, сталаа, статечнаа, долголѣтнаа*.

Мінливість і суєтність усього земного традиційно втілено в мариністичних образах. Порівняння світу з морем увиразнюють семантично опозиційні лексеми, напр.: *Повторе свѣтъ сей єсть морем и ѡ(т)толь, бо яко водѣ морскихъ волны подвышаються абы упали, такъ на свѣтѣ много єст тых, котории поднесшиса на высокост гоноровѣ в єдномъ моментѣ оупадають* (Рад., Вінець, рѣи зв.); *В морю Рыбы меншии ѡ(т) болшихъ пожираны бывають, так в свѣте оубо(г)шии о(т) богатъшихъ приследоване и оутиснене поносят* (Рад., Вінець, рѣд).

Мета проповідника – не тільки констатувати мінливість світу, а й, утвердивши думку про його непостійність, спонукати слухачів до пошуків цінностей вічних. Найбільшим благом людини визнавалося духовне багатство, а марнотратство, розкіш, розпусне життя – уярмленням, рабською покорою речам [Нічик 1997, 195]. Антоніми стають засобом вираження цієї ідеї, напр.:

*Для того богатии суть убогими, бо не мають в(ъ) собѣ мешкаючого бѣга ... Убогїи суть богатыми, бо они в(ъ) ср(д)цу своемъ скарбѣ дѣховный, цноты и добрыи учынки мають (Галят., Ключ, 94).*

Спостерігаємо використання семантичного потенціалу антонімії в реалізації панегіризму. Наприклад, М. Смотрицький у проповіді, присвяченій Леонтію Карповичу, змальовує його як втілення усіх чеснот. Позитивна характеристика значно увиразнюється на тлі негативно оцінних лексем, якими позначено риси, не властиві героєві проповіді, напр.: *Кламства, фалшу, зрады, по(д)ступку, потвары, пыхи, самолюбства, лакомства, зазрости, речій добрыхъ ненависти, отнюдь не зналь. Скромность зась трезвость, покора, лю(д)скость, оукладность, склонность, литость, милость, а на особенней ширость, правда и любовь в дши его вѣчное собѣ мешкане оуслалы ово истотне. Муж сей всеи цноты Визерунокъ (См., Казання, 19).*

Антонімія могла бути покладена в основу композиції проповіді. Так, А. Радивилівський у панегіричній промові з нагоди посвячення Інокентія Гізеля в архімандрити Києво-Печерської лаври возвеличує його як мудрого наставника і називає субстантивом *старший*, а підлеглих – субстантивом *менші*, напр.: *Абы не старшій з меншихъ але меншій з старшихъ до доброго житиа брали добрій похопь (Рад., Гізель, 14).* У цій проповіді антоніми не набувають характеру різкого протиставлення, а є засобом виокремлення позитивних рис, які повинні характеризувати особу, наділену владою над іншими людьми, напр.: *бо что жежи пчелами матка, то жежи ме(н)шими старшій (Рад., Гізель, 15); научѣтеса правѣ менши(м) матками быти ане панами, старайтеса барзѣй, абы васъ люблено, анѣжели боалиса: и ежели где будетъ потреба оужити срогости; нехай будетъ о(т)цевскаа ане тыранскаа; матками пѣстующи, а о(т)цами караючи васъ показуйте (Рад., Гізель, 16).*

Вивчаючи стилістичні можливості антонімії, мовознавці наголошують на тому, що «стилістико-семантична природа антонімів криє в собі можливості розширення меж антонімії в індивідуальному контексті. Це розширення відбувається завдяки можливості протиставляти слова не тільки за усталеними

в мовному обігу загальнономовними антонімічними парами, але і в залежності від індивідуального слововжитку» [СУЛМ 1973, 106].

Наприклад, у проповіді П. Могили семантичної опозиційності набувають ряди слів *школамъ, вдовамъ, сиротамъ, убогимъ – похоти, роскошамъ, избыткомъ*. Лексеми першого ряду стали виразниками праведного, побожного життя людини, а другого – символами протилежних життєвих цінностей – шляху гріха й відступництва від Бога, напр.: ... *оуслуже(н)е самому Пану ... Школамъ, Вдовамъ, сиротамъ и всѣмъ убогимъ, а не своей похоти, роскошамъ избыткомъ* (Мог., Хрест, 286).

Аналізуючи лексичну антонімію у творах українських письменників ХІХ–ХХ ст., С. Долман зазначає, що антоніми, як полярно протилежні прояви єдиної сутності, можуть позначати повноту вияву цієї сутності, охоплення всього класу предметів [Долман 1985, 130]. Зразки вживання антонімів у такій функції спостерігаємо і в досліджуваних проповідях: *И яко Іосифъ прекрасный ч(с)лоту душевную и телесную захвати хотачи* (Мог., Хрест, 288); ... *бе(з)печне послѣдовати Ху̃ можем, такъ **внутрне** яко и **позвѣрховне*** (Мог., Хрест, 289); *Любащимъ Бга вса поспѣшествуютъ въ блгое: **щасте и нещасте, богатство и оубозство, честь и нечест, понижене и вывешене, все са ему тое оборочаетъ в доброе*** (Рад., Вінець, с̃кн). Такі антонімічні пари передають всеохопність Божественної любові й милосердя: ... *таа то любовь ест звязкомъ зедночающим члонки црковные не только до **живыхъ**, леч и до **умерлих*** (Коп., Омілія, 164); *Марїа всѣхъ до себе принавши, такъ богатому, яко и убогому, такъ здоровому, якв и немощному, такъ пре(м)дрому, якв и простакови, та(к) благородному, якв и худородному **исобливый** даетъ Покровъ* (Рад., Огородок, ф̃мл).

Автори проповідей вдаються до різноманітних додаткових засобів, що посилюють стилістичну виразність антонімів, наприклад полісиндетону: *Волѣлса [Христос] на земли **оказати чл̃ко(м) оубоги(м) анижели богатымъ волѣль на се(м) свѣтѣ оужити нендзы, оутрапена анижели рѣскоши якои и утѣхи, волѣль быти безславе(н) анижели славень*** (Рад., Вінець, р̃а). У

наступному фрагменті з проповіді виражальний потенціал антонімів увиразнюють порівняння, що надає більшої переконливості авторським настановам: ... *бо яко тии(ж) очи на н̄бо и землю жадною м̄рою заровно смотрѣти не могут, та(к) любо(в) ку Б̄гу и Мамонѣ, ку прав(д)ѣ и неправ(д)ѣ заро(в)но в едно(м) ср(д)цу мешкати не могут* (Рад., Вінець, ρ̄si).

Виражальний потенціал антонімів посилює нанизування кількох пар у межах одного контексту, як-от: *многымъ – жадному, встаня – оупаданя; напотымъ – теперъ, порожныи – пльныи; една ночь – многихъ лѣтъ, много – нѣчого: Пред оуставленіе Бжїе многымъ есть причиною встана, а жадному не есть причиною оупадана* (Мог., Хрест, 281); *Минает сонъ тотъ, минаетъ живот тотъ, и ничого не найшли в рукахъ своихъ, же ничого не положили в Руцѣ Хвой ... Хочешъ найти што въ рукахъ твоихъ напотымъ, не погоржай теперъ рукою убогого, й везри на руки порожныи, если хочеш мѣти руки пльныи* (Мог., Хрест, 288); *Єдна ночь ему збывала, а онъ ѿ животѣ многихъ лѣтъ пѣкловальса: тѣшилса, же много са ему зродило, а невѣдаль, же нѣчого з собою не възметъ* (Мог., Хрест, 289).

Наведений матеріал демонструє, що антоніми слугували важливим мовним засобом реалізації естетичних засад бароко. Автори проповідей використовували різні типи антонімів: *однокореневі*, коли протилежне значення було виражено за допомогою префіксів *не-*: *щастє – нещастє, правда – неправда; без-* *славень – безславен*; *різнокореневі*: *богатство и оубозство*; контекстуальні: *златый ланцухъ – пута*. Антонімічні пари представлено різними лексико-граматичними класами слів: іменниками *радость – смуток*, прикметниками *здоровий – немоцний*; дієслова: *подвышаються – оупадають* *дарует – ѿдеймуетъ*; прислівниками *внутрне – позвѣрховне; напотымъ – тепер*.

#### 4.2. Синонімія в барокових проповідях

Вагомим складником стилістичних засобів української мови є синоніми. Особливості їх застосування та функції в сучасній українській мові докладно описані в академічному та навчальних курсах стилістики, статтях, дисертаціях. Чимало в лінгвістичному доробку є праць, присвячених синонімам і виконаних на матеріалі мови творів українських письменників XIX–XX ст. Менш вивченими є синоніми з погляду стилістики на діяхронному зрізі. Проблеми, які досі ще є не вирішеними, окреслював Л. Полюга. Дослідник висловив переконання, що «в найдавніших українських пам'ятках зароджувалися ті прийоми мовної майстерності, що згодом розквітали в українських творах середньовіччя, українському літературному бароко і навіть в шедеврах новітньої літератури», а отже, необхідно «показати, як давні автори досягали тієї естетичної сили впливу на тогочасних читачів, задовольняли їхні духовні та інтелектуальні потреби» [Полюга 2000, 9, 11].

Найбільш поширеним у досліджуваних творах є попарне вживання синонімів. Такий спосіб продовжує киеворуські традиції. Б. Ларін стверджував, що в давньоруській проповіді поширеним був прийом уживання парних найменувань, синонімічних повторів. Автор полемізує з лінгвістами, які потрактовували їх як плеоназми. На його думку, парну синонімію не можна кваліфікувати як зайві повтори, бо вона була зумовлена необхідністю донести до адресата нову, пов'язану з утвердженням християнської релігії ідею, складну для розуміння, незвичну [Ларин 1975, 118]. Про активне використання письменниками Давньої Русі синонімів як засобу підсилення значення слова писала також О. Коновалова, вказавши, що цього досягали, розміщуючи поряд кілька лексем з однаковим семантичним навантаженням [Коновалова 1974, 333].

Стилістичний потенціал синонімів активно використовували давньоукраїнські письменники у творах різних жарів. За спостереженнями Л. Гумецької, парна синонімія широко представлена і в пам'ятках ділового жанру, зокрема грамотах XIV–XV ст. Слова, що утворювали синонімічні ряди або пари, залежно від обсягу свого значення могли виступати як рівноцінні

компоненти, або ж перший член ряду чи пари виражав загальне поняття, а другий – конкретизував його, виражав один з видів загального поняття. Синоніми посилювали семантику ядерної лексики у висловлюванні, виконували пояснювальну й уточнювальну функцію. Ампліфікація синонімів надавала піднесеного урочистого забарвлення середньовічному документові [Гумецька 1976, 88–90]. Уживання двох синонімів, що посилюють значення один одного, властиво народнописній творчості, звідки потрапляє в українську поезію [Єрмоленко 1999, 139]. У. Добосевич виявила, що попарна синонімія – поширений стилістичний прийом у текстах Учительних євангелій, і потрактовує це як свідчення взаємодії народнорозмовних елементів із книжними [Добосевич 2000, 357]. Ю. Пелешенко стверджує, що постійне вживання синонімів та синонімічних сполучень, слів та груп слів, близьких між собою за значенням, – одна з найхарактерніших рис індивідуального стилю Івана Вишенського, і зазначає: «автори ніби вагаються вибрати якесь певне, остаточне слово на означення того чи іншого явища і використовують два, а то й більше синонімів, рівнозначних один одному. Кожен з них не тільки варіює зміст попереднього, а й часто розвиває його, доповнює чи поглиблює, або навпаки – звужує. Таким чином, сприймаються не відтінки чи різниця у семантиці, а спільне, що є між ними. Сусідство синонімів установлює взаємообмеження між ними, стирає в них взаємовиключаючі відтінки значення, дозволяє виділити головне». Зіставляючи такий спосіб використання синонімів з подібним у письменника Г. Цамблака, дослідник зауважує, що корені цього явища йдуть від Псалтиря та від слов'янських письменників попередніх епох, і наводить як приклад фрагменти з творів Іларіона, Кирила Туровського [Пелешенко 1987, 139–140]. Аналізуючи барокову поезію, В. Русанівський констатував, що автори панегірично-полемічних віршів часто вживають кілька синонімів поряд, і тут же зауважував, що прозовий твір має ширші можливості для використання цього прийому [Русанівський 2001, 106]. У барокових проповідях синоніми також стають потужним засобом художньої виразності. Автори казань продовжують традицію попарного використання синонімів,



часто по кілька рядів у межах одного речення, виразно демонструючи взаємодію різних мовних стихій у тогочасній книжно-писемній мові, напр.: *О щасливый, о б(л)словенный таковой члвкъ, который в правдѣ са кохаеть, правду любить, правду мови(т)* (Рад., Огородок, т̄ч̄г); *Прбл(с)веннаа двѣ Мрїа... такъ насъ любить, такъ са в насъ кохаеть* (Рад., Огородок, ф̄к̄з); ... *не малый гоуф Хри(с)тіанского жолнѣрства тут пришол, прибыль з розныхъса мѣсць згромадиль и скупиль* (Коп., Казання, 111); *Не просите б̄га, жебы уздоровиль хорого ... але удаетесь до чаровницъ, до ворожок* (Галят., Ключ, 154). Чимало синонімічних пар, у яких може варіюватися один з компонентів, повторюються у текстах казань, наприклад, *честь і слава (хвала, повага), кривда і ураза :... кривди и безправя чинать* (Коп., Казання, 119); *Прикро члвкови за грѣхи покутувати, постити, не ѡсти, поклони бити, урази и кривди свои людемъ ѡ(т)пускати* (Галят., Ключ, 75); *Поки са неборак маеть добре, поки у в чести улудей и повазѣ* (Рад., Огородок, т̄ч̄г). Однією з найбільш уживаних у проповідях є синонімічна пара лексем *ласка, ласкавость і милосердя*, що позначає вияв Божого ставлення до людини: ...*жебы(с)мо пре(з)тую ласку и мл(с)рдїе часу своегѡ славу нб(с)ную ѡдержати могли* (Рад., Огородок, р̄п̄в); *Дхъ стый ...ты(х) тѣнем ласки и мл(с)рдїа осѣнает, которїи людських языко(в) ѡбмовы, потвары, также преслѣдованя и клевети терпливе зноса(т)* (Рад., Огородок, р̄к̄з); ...*якѡ другаа Раавъ, прїмуеть ихъ в домъ ласкавости и мл(с)рдїа свого* (Рад., Огородок, ф̄к̄ѡ). Іноді спостерігаємо варіацію компонентів пари з лексемами *любов, литость*: *такъ есть щедръ и мл(с)тивъ Г(с)дь Хр(с)тос, бы не вонтпиль ѡ его ку себѣ любви и ласцѣ* (Рад., Огородок, р̄к̄ѡ); ...*простить на(м) вса согрѣшенїа нша и ласку ѡ любо(в) свою намъ окажете* (Рад., Огородок, т̄а); *Же Бгѣ ѡ(т)наль ласку свою и литость ѡ(т) нихъ* (Коп., Омїлія, 150). Полонізм *литость* уживався в українській мові зі значенням «співчуття, жалість» (Тимч., Матер. I, 405). У наступні періоди розвитку української мови він вийшов з ужитку і «Словником української мови» не зареєстрований. Нерідко проповідники розширюють синонімічний

ряд, уживаючи більше, ніж два близьких за значенням слова: *Правды люде не любать, и якв великихъ неприателей своихъ тыхъ, чтв правду мовать преслѣдуютъ, трапаты, утискують* (Рад., Огородок, 156).

Досліджувані тексти засвідчують, що синонімічні пари утворювали:

а) дві українські лексеми, напр.: *зиск, пожиток*: ... *великого зыску и пожитку приносити не мѣло* (Коп., Омлія, 156). В українській мові досліджуваного періоду лексема *зык* уживалася зі значенням «прибуток, вигода, користь, нагорода» (СУМ XVI–XVII 12, 234–235); *пожиток* «користь, вигода, прибуток» (Тимч., Матер. II, 146). Названі лексеми збереглися і в лексичній системі сучасної української літературної мови (СУМ III, 568; VI, 776), де також входять до одного синонімічного ряду: *зык* розм. (добрий матеріальний результат); *пожиток* (якийсь прибуток) (ССн. I, 702);

б) українська лексема і полонізм, напр.: *труд, праця*. Спільнослов'янська лексема *труд* (ЕСУМ V, 655), засвідчена в пам'ятках киеворуського періоду, утворює синонімічну пару з лексемою *праця*, запозиченою з польської мови (ЕСУМ IV, 557): *Вступиль Хс̃ дна ннѣшнего з(ь) землѣ до нба, жебы тамъ ѿ(т)починул по працах и трудахъ своих* (Галят., Ключ, 116);

в) два полонізми, напр.: *бѣглый, довиѣнный*: *Яко албо бѣглый и довиѣнный купе(ц) приѣхавши где на ярмарок, гды оусмотри(т) тамъ себѣ якій товар ... оучинивши торгъ не ѿраз за него платит* (Рад., Огородок, 156). В українській мові досліджуваного періоду ці полонізми були активно вживаними, функціонували в різножанрових пам'ятках зі значеннями: *бѣглый* (стп. *biegly*) «обізнаний, досвідчений, вправний» (СУМ XVI–XVII 3, 140); *довиѣнный* (стп. *dowcipny*) «гострий на розум, кмітливий, тямущий» (СУМ XVI–XVII 8, 76). Обидва полонізми не ввійшли до лексичної системи нової української мови;

г) українська лексема і латинізм, напр.: *плач, лямент, гордость – помпа*: ... *плачь и ламентъ ѿ(т)правовали по цорце Сфѿаа Галадчика, котории то их поминки ѿ(т) року до року бываючи сталисѿ правом оузаконеным* (Коп., Омлія, 149); *Скоро тыє ... блюзнѣрскіє слова вырекл, зараз душу свою*

*проклятую выпустил и на вѣчныя пошол ляменти и плачи* (Рад., Опов., 242); *Незбожность жидовскаа высоко по(д)несла была роги анѣмушу своего и помпы, ѣ гордости своеи ѣ розвинула была Прапорець сваволь своей и почала была в трубу зухвалства на триумфъ собѣ трубити* (Галят., Месія, б. п.). За даними «Етимологічного словника української мови», латинізм *лемент* запозичено через посередництво польської мови (лат. *lament* «крик, голосіння, плач, ремствування, тужіння») (ЕСУМ III, 129). В українській мові досліджуваного періоду він уживався зі значенням «жалоба, плач» (Тимч., Матер. I, 416). У цитаті, наведеній Є. Тимченком з іншої пам'ятки, вжито ці ж синоніми. У сучасній українській мові функціонує фонетичний варіант *лемент* (СУМ IV, 475). Іменник *помпа* запозичено з латинської мови (ЕСУМ IV, 511). Є. Тимченко в «Матеріалах», реєструючи це слово, вказує, що в українську мову воно потрапило з польської (Тимч., Матер. II, 165). Обидві лексеми залишилися в лексичній системі сучасної української мови: *гордість* «почуття особистої гідності, самоповаги», «почуття задоволення від усвідомлення досягнутих успіхів, переваги в чому-небудь», «надмірно висока думка про себе і зневага до інших; пихатість» (СУМ II, 127); *помпа* «урочистість, пишнота, розрахована на зовнішній ефект» (СУМ VII, 135);

г) українська лексема та лексема, утворена від латинського запозичення, напр.: *весельй, тріумфалный; веселитися, трыумфовати; правдиве, нефальшиве: Люде стѣи в(ь) нбѣ завше хвалат(ь) бѣа и будутъ хвалити навѣки, спѣваючи пѣснь веселую, тріумфалную* (Галят., Ключ, 171); *На той час глупыи жыди, будучи ѡшуканыи трыумфовали, веселилиса и сподѣвалиса же месїа на оболѡк ихъ ѡзме(т)* (Галят., Месія, б. п.); *хто при вѣрѣ и любитъ Его [Бога], а любитъ правдивѣ, нефальшивѣ* (Туптало, 4);

д) українська лексема і лексема утворена від церковнослов'янізму, напр.: *гордостно, неблагоговѣйно: вѣшло разомъ двоихъ челоуѣкъ до церкви Богови предстати, фарисей и мытарь, але неединачо: одынѣ безъ встиду, гордостно и неблагоговѣйно ... а другій з покорою глибокою* (Туптало, 15).

У проповідях представлено синонімічні ряди, компонентами яких є словосполучення: *ω(т)ць наш Єліссей ... захоравши и розболѣвшись болѣзною своєю гды умерль, уступилъ з того свѣта, преставилъ, то е(ст) з сказательных на вѣчнаа перешоль и переселилса* (Коп., Казання, 111); стійкі словосполучення: *не треба лѣпшого тому доводу ... видаемъ же безстудіе и гордость высоко голову задыраеть, выше лба очи носить* (Туптало, 15).

Крім попарного вживання у структурі одного речення, синоніми зафіксовано протягом текстового розгортання проповіді. Поява синонімічних рядів, утворених лексемами різного походження, зумовлена перекладами, переказами і коментуванням цитат зі Святого Письма. І. Чепіга зазначає, що у використанні цитат зі Святого Письма виразно проявилася робота письменників над словом. Аналізуючи творчість І. Галятовського, дослідниця вказує, що «щедро розсипаючи матеріал конфесійних текстів по своїх творах, І. Галятовський в одних випадках залишає без змін цитату з церковнослов'янського тексту, в інших поряд подає переклад староукраїнською книжною мовою, а деколи цитує її в своєму перекладі повністю або частково. Іноді письменник лише переказує зміст цитати, для нього важливо було передати думку, щоб підкріпити те чи інше твердження» [Чепіга 1985, 47–48].

Автори досліджуваних творів активно використовують синонімічний ресурс української мови, перекладаючи цитати зі Святого Письма. І. Чепіга кваліфікувала цитування з одночасним перекладом як різновид глосування: «одним із типів глос ... є переклади староукраїнською мовою наведених у текстах цитат із книг ... Святого Письма. Такі глоси характерні насамперед для проповідницької літератури» [Чепіга 1988, 73]. Наприклад, І. Галятовський, цитуючи Еклезіаста, перекладає вислів *суета сует* полонізмом *прожность*: *Для того мовить Еклезіастесь, же по(д) слнцемъ на свѣтъ «суета суетствъ и всаческаа суета», прожность, прожности и все прожность* (Галят., Ключ, 124). Д. Туптало тлумачить церковнослов'янізми, вжиті в цитатах, полонізмами, напр., *вкусите – скоштуйте, изтязовати – бадатися* : *Вспомню еще тут и Давида. Той Боголюбець, хотячи негды подати людемъ Бога до познанія ...*

мовить так: *вкусите и видѣте, яко благ Господь (Псал. XXXIII). Скоштуйте, мовить и видѣте, яко добры Бог (Туптало, 5); Али он въ бесѣдах своихъ на Павлова посланія повѣдал: «сіе есть славити Бога еже не изязовати испытанія». Що жъ то есть не изязовати испытанія? Не бадатися о Бозѣ, не дишкурovati (Туптало, 11).*

Підбір українських синонімів з народнорозмовного джерела до книжних лексем відбувався не тільки при дослівному перекладі цитати, а й тоді, коли вона слугувала епіграфом до тексту чи була відправним пунктом розгортання проповіді всередині тексту. Проповідник розмірковував над її змістом, висловлював суголосну цитаті думку чи розвивав її, замінюючи ключові лексеми цитати на синонімічні відповідники. Наприклад, лексемі *сохранити* відповідає *стерегти*, *въ всѣхъ путехъ – на каждомъ мѣстцу: Зачы(м) встидаймоса аггла, сторожа своего ... жебы смо грѣхомъ своимъ ѡ(т) себе не ѡ(т)гнали аггла, которыи стережет(ь) насъ на каждомъ мѣстцу ведлугъ ѡалмисты: «Аггломъ своимъ заповѣсть ѡ тебѣ сохранить та въ всѣхъ путехъ твоихъ»* (Галят., Ключ, 150).

А. Радивилівський будує проповідь, присвячену Богородиці, розвиваючи думку, втілену в старозавітній цитаті *«Нѣст се инаго но до(м) Бжій и си врата нб(с)наа»* (Рад., Огородок, р̄си). Ужитий у цитаті церковнослов'янський варіант *врата* в авторському тексті замінено полонізмом *брама* (ЕСУМ I, 244), що активно вживався в українській мові XVII ст. (СУМ XVI–XVII 3, 49) та зберігся до сучасного періоду (СУМ I, 226): *Єсть Брамою нашею Маріа для того же през ню яко през браму входимо до нба* (Рад., Огородок, ψ̄мс). Аналогічні зразки вживань синонімів *врата – брама* знаходимо і в проповіді І. Галятовського: *Двѣ брами, которыеса на свѣтѣ находятъ, една широкаа брама, котораа до пекла провадить, а таа єсть грѣхъ ведлуг словъ Хвѣхъ: «Пространнаа врата и широкъ путь въводай в пагубу». Другаа брама узкаа, котораа провади(т) до нба, а таа єсть добрыє учынки, ведлугъ словъ Хвѣхъ: «Узкаа врата и тѣсенъ путь въводай въ животъ»* (Галят., Ключ, 223). В іншому фрагменті церковнослов'янізму *сокровище*, вжитому в цитаті зі Святого Письма,

відповідає слово *скарб*, запозичене через польське посередництво з давньоверхньонімецької мови (ЕСУМ V, 265) і яке збереглося в сучасній українській мові (СУМ IX, 252): *И дла того убогїи суть богатыми, бо они в(ъ) ср(д)цу своемъ **скарбъ** дховный, цноты и добрыи учинки мають, который скарбъ споминаль Хс̃, мовачи: «Бл̃гїй члвк̃ ω(т) бл̃гоω **сокровища** сердца своегω износитъ бл̃гоє»* (Галят., Ключ, 94); книжному милостиня – полонізм ялмужна: *Пожытокъ и то ест(ъ) **ялмужны**, которую гды даемо убогимъ, въ памяти своєй бг̃ъ тую ялмужну маеть ... «Молитва твоя и **мл(с)тына** твоя възидωша на памать пре(д) б̃гомъ»* (Галят., Ключ, 89).

Спостерігаємо випадки, коли до питомої лексеми автор добирає іншомовний синонім. Наприклад, слову *стѣна* (ЕСУМ V, 419–420), вжитому в цитаті, у коментарі відповідає іменник *мур* «кам'яна або цегляна стіна», запозичений з середньоверхньонімецької мови через польське посередництво (ЕСУМ III, 535), який, проте, семантично більш виразний і дає змогу точніше передати авторську думку: *Розмаитыми и бг̃ъ назваль пр(о)рка Іеремѣю, мовачи до негω «Дахъ та десь въ градъ твердъ и въ столпъ желѣзный, и въ **стѣны** мѣданы», – бо на него многїи люде воєвали, але егω якъ мѣста мощного, як столпа желѣзногω и як **муру** мѣданогω не могли рушити и преконати* (Галят., Ключ, 151).

У текстах проповідей засвідчено синоніми, які вживаються для уникнення одноманітності й повторів, сприяють виразності тексту і водночас демонструють лексичне багатство української літературної мови XVII ст. Так, А. Радивиловський присвячує одну із проповідей святому Миколаєві. Автор прагне вразити слухачів відомостями про те, що чудотворець уже в дитинстві виявляв свою святість, тому вживає синоніми на позначення цього вікового періоду. Синонімічний ряд, об'єднаний семантикою «дитячий вік», утворюють народнорозмовні абстрактні іменники *немоватство*, *дитинство* та словосполучення *лѣта млоденческыи*, *лѣта немовачыи*, *млоденческий вѣкъ*, *дитиннѣ лѣта*: *Избраль наказаніе и боазнь Бжїю еше ω(т) **немоватства** своегω яко мовить ω немь єдинь єдинь з Учителей Црковныхъ: Ты избранъ ω(т) чрева,*

стѣ ѡ(т) дитинства ... смотрачи на єго постѣ ... в лѣтехъ немовачихъ, кто не навѣль же мѣль чудо быти многимъ. ... В лѣте(х) мл(д)нчески(х) чи не показовал себе стѣль ... и(ж) мѣ(л) быт чудо многи(м). ... Гды теды стѣль Ніколае в млоденческомъ своемъ вѣку не до игръ и пещотъ ... до цно(т) себе призвычаваль (Рад., Огородок, х̣чи–х̣чѣ); стѣый Пр(о)рк Иліа еще в дити(н)ны(х) лѣте(х) показаль тоє, же рука Г(с)дна бѣ на нем (Рад., Огородок, є̣нв). Слово *дитинство* не зареєстроване ні в «Матеріалах» І. Срезневського, ні в «Словнику давньоруської мови XI–XIV ст.». Тут представлено тільки словотвірний варіант *детство* (Срезн. I, 798; СДРЯ III, 169). Проте ця лексема є широковживаною в українській мові XVI–XVII ст. (СУМ XVI–XVII 8, 26). Засвідчений у проповіді іменник *немоватство* є спільнокореневим зі словом *немовятко*, яке Є. Тимченко вважає полонізмом (Тимч., Матер. I, 489). Т. Бичкова зауважує, що фонетична риса поєднання губного приголосного із [j], що спостерігається у слові *немовятко*, засвідчена нею в досліджуваних апокрифічних творах і нині властива наддністрянським, східнокарпатським, західнокарпатським говіркам і частині північнокарпатських [Бичкова 2005, 45].

Синоніми зі значенням «дякувати» слугують П. Могилі засобом вираження вдячності від імені Вітчизни та православної церкви родові Сущанських, члени якого були їх оборонцями й захисниками. Синонімічний ряд утворюють церковнослов'янським *благодареніє* та засвоєні народнорозмовною мовою лексеми *вдячність* і *подакованіє*, що є похідними іменника *дака*, запозиченого з німецької мови через польське посередництво (ЕСУМ II, 153). Поняття «дякувати» автор передає за допомогою іменникових та дієслівних словосполучень, а отже, вдається не тільки до лексичної, а й граматичної синонімії: *вда(ч)ност ѡсвѣдчити, выразити вдачност, бл̣годареніє ѡ(т)даю, подакованіє ѡ(т)даеть, ѡсвѣдчаню вдачности: З неслетелною славою своєю ... кровю, ранами и здоровієм власним доказовал, хотачи вда(ч)ност милой ѡсвѣдчити ѡ(т)чизнѣ* (Мог., Присвята, 332); ... *я рачей бл̣годареніє ѡ(т)даю Б̣гу Вседержителю ... Кто ж можетъ выразити вдачност Ц̣ркви Матки нашеѣ за знаменитыѣ оуслуги* (Мог., Присвята, 333); *А Ц̣рковъ Матка наша ... услугамъ*

*противъ себе ... вѣдчность ѡсвѣдчает* (Мог., Присвята, 333); ... *обѣцуючи по собѣ жадноѣ ѡказіѣ не ѡпустити, которою би могла в ѡсвѣдчаню вѣдчности ... ѡхотне поступовати. И соленитеръ подакованіе ѡ(т)даєть* (Мог., Присвята, 333).

У промовах, виголошених на похованнях чи поминальних церемоніях, функціонують синоніми, якими передають емоційний стан людини, викликаний сумною подією. Так, у проповіді З. Копистенського на позначення плачу зафіксовано іменники *плачь, рыданіе, слъози*, дієслова *плакати, рыдати*: *Заисте плачь, рыданіе и слезы Погребѡмъ оздоба и окраса и Бѣгу милаа мусика* (Коп., Казання, 113); *На такіи акты нѣчого иного не дѣали єно плакали и рыдали* (Коп., Казання, 113). Парне вживання цих дієслів властиве й усній народній творчості. Цікавими є випадки, коли синонімічну пару утворюють фразеологізми. Так, зі значенням «плакати» автор уживає варіанти *лзы виливати, слъози випускати*. Привертає увагу й те, що в наведених фрагментах із проповіді автор удається до специфічних дієслівних форм – безособової форми на **-но** та форми імператива 1 особи множини із флексією **-мо**: *А которыи жь то суть стѣи и справедливыи, на(д) которыми умерлыми плакано и рыдано* (Коп., Казання, 113); *Плачмо жь теды и гойныи з очу нашихъ лзы выливаймо* (Коп., Казання, 116); *Плачмо ж, нехай очи наши выпустать слезы* (Коп., Казання, 117).

І. Старушич уживає синоніми різного генетичного походження – грецизм *трен* і питомий іменник *плач*: *Вам шляхетныи вѣрныи слуги ... приказати, абисте тренѡв и плачу понехали, не важуся* (Старушич, Казання, 251), а також ряд інших близьких за значенням слів – *жалъ, бѣль, фрасунок*, що відтворюють відповідну атмосферу під час траурної церемонії: *яко ж ты погамувати жалъ и плач свой можеш* (Старушич, Казання, 251); ... *зь жалем и болем сердечным розбрат учинит* (Старушич, Казання, 251); *На охолѡду упаленного фрасунокѡм сердца ... на тот час утрапленного родича ...* (Старушич, Казання, 253).

Привертає увагу використання проповідником різних лексико-граматичних засобів мови для позначення тієї ж реалії, наприклад білого одягу.



Протягом розгортання промови автор уживає субстантивованій прикметник *білий*: *Люде на Великіє Праздники звиклися в бѣлыє и свѣтлыє перебирати* (Рад., Огородок, с̄пд). У наступних контекстах використовує атрибутив *білий*, словосполучення *сніжна барва*, означаючи ними синоніми *одѣяніє*, *ризи* і *шата*: *в рызы снѣжной барвы прибирается* (т.с. с̄чв); *В шату снѣжной барвы приодѣлса* (т.с.); *...показует на себе ѡдѣяніє Хс Бг ншѣ бѣлое* (т.с. та). Семантику кольору увиразнено порівнянням *ризы бѣлы, якѡ снѣг* (т.с. с̄сп). Покликаючись на Святе Письмо, письменник уживає його кілька разів. Ознаку за кольором виражено ще абстрактним іменником *білость*: *бѣлость рызѣ* (т.с. с̄чв). Крім того, письменник уживає синоніми зі значенням «одягатись»: *перебиратися, прибратися, приодітиса*.

Синонімічний потенціал слугував і для мовної реалізації провідних барокових мотивів. Синоніми є засобом лексичного вираження сутності земного життя, сповненого усіляких негараздів. Наприклад, вичерпну його характеристику втілює ряд іменників *замѣшана, небезпеченства, невчасы, печали, плачь, скорб, смуток, утиск, преслѣдованя, фрасунки*, які у різних поєднаннях представлені у конкретних контекстах: *члѣвкѣ Хр(с)тыанскый вси на сем свѣтѣ повинен зносити невчасы, небезпеченства* (Рад., Огородок, м̄θ); *Багатства многіє замѣшана и фрасунки члѣку приносять ...приносят члѣку замѣшана й печали*, (Рад., Огородок, ч̄). *Аж потом несподѣване тыє всѣ ихъ чести, славы, богатства, роскоши, приазни, всѣ утѣхи, весела, през розныи припадки в плачь, печал(л) и смуток ѡборочаются* (Рад., Огородок, ч̄а); *...покрывает ѡ(т) скорбей, ѡ(т) утисковъ, ѡ(т) преслѣдована и инны(х) розныхъ бѣдѣ* (Рад., Огородок, ф̄к̄ѳ).

Аналізований матеріал засвідчує, що синоніми у проповідях не є механічним уживанням лексичних одиниць зі спільною семантикою, а підпорядковані меті автора, слугують засобом увиразнення провідної думки твору та естетичного впливу на слухача.

### **4.3. Компаративні тропи як вияв барокового мовомислення українських проповідників**

Порівняння і метафори є важливими образними засобами в художньому тексті незалежно від часу його створення. Л. Андрієнко зазначала, що давня метафора виникла в силу об'єктивних гносеологічних законів як пізнання конкретного через конкретне на тому етапі розвитку мислення, коли відсутність понять робила неможливим пізнання конкретного через абстрактне. З розвитком логічних понять метафора була витіснена у сферу поетичної творчості і набула статусу фігури, тропа [Андрієнко 1996, 43]. Розглядаючи одночасно порівняння і метафори, ми не ставимо за мету вирішувати проблеми їх співвідношення і розрізнення, що є предметом дискусій у наукових працях [Заворотна 1987; Марчук 2002; М'яснянкіна 2003], а об'єднуємо їх на тій підставі, що вони ґрунтуються на перенесенні за подібністю. Крім того, в досліджуваних текстах частими є випадки уживання в межах невеликих фрагментів тексту і метафори, і порівняння, в основі яких лежить той самий образ.

У проповідницькому творі метафора, як і порівняння, відіграє важливу роль. Її розцінюють і як ефективний засіб впливу на адресата. Насамперед це зумовлено тим, що, як стверджує Л. Кравець, метафорично висловлена думка не тільки дає естетичну насолоду, а й визначає способи осмислення людиною світу [Кравець 2012, 43]. Функції метафори у проповіді вивчала польська дослідниця Р. Бізіор і зазначила, що метафора є не лише способом стилістичного чи риторичного орнаменту, але й інструментом мислення, дії, пізнання та комунікації, який відіграє важливу роль у творенні мовного уявлення про світ. Використання метафор у гомілійному творі викликано і тим, що вони слугують ефективним засобом посилення переконувального впливу проповіді [Bizior 2010, 27]. Це співзвучно з думкою О. Потебні про те, що

мовець збуджує когнітивну сферу слухача, надає поштовх для творення ним власних думок, внутрішніх смислів [Бацевич 2000, 242].

Митці епохи Бароко відводили метафорі надзвичайно важливу роль. Д. Наливайко зазначає, що метафоричність стає домінантою стилу літературного бароко, доведеною до своєрідної універсальності. У метафорі вбачали і модель світу, й ефективний засіб його пізнання. Метафора перетворилася з орнаменту художньої мови на її найістотніший і найконструктивніший елемент, з окраси мови, чим була в літературі попередніх епох, перетворилася на вираження самої суті зображуваного [Наливайко 2002, 37]. У сучасній українській лінгвістиці метафора як явище українського поетичного мовомислення глибоко проаналізована в монографії Л. Кравець «Динаміка метафори в українській поезії ХХ ст.» (2012). Авторка здійснила ґрунтовний аналіз еволюції вивчення метафори, специфіку її потрактування в античній і середньовічній теоріях, окреслила основні акценти лінгвософських концепцій метафори Новітнього часу [Кравець 2012].

Однак тропи у творах давньої української писемності, які базуються на порівнянні, мають низку специфічних ознак, якими вони різняться з цими ж образними засобами, але ужитими в художніх творах нового часу. Аналізуючи порівняння в давньоруських творах, Д. Лихачов зазначав, що вони за характером і внутрішньою суттю різко відрізняються від порівнянь нової літератури. Насамперед відмінність полягає в тому, що для порівнянь нового часу типовим є прагнення передати зовнішню подібність порівнюваних предметів, унаочнити об'єкт, створити ілюзію реальності; вони можуть підкреслювати важливі та другорядні деталі, створюючи ефект безпосереднього споглядання. Дослідник указував, що для порівнянь давньоруської літератури визначальною була внутрішня суть зіставляваних об'єктів. Давньоруські письменники не ставили за мету конкретно представити об'єкт порівняння, вони порівнювали «сутності», прагнули віднайти схожість внутрішню. Віднайдення шляхом порівнянь внутрішньої схожості давало змогу розкрити значення об'єкта, його роль, функцію в довколишньому світі, розкрити його

духовний зміст. Давньоруський письменник надавав більшого значення зображенню функцій і ролі, ніж унаочненню.

Середньовічні порівняння Д. Лихачов кваліфікував як ідеологічні, бо вони були пов'язані з ідеологією свого часу, що пояснює їхню традиційність, канонічність, трафаретність. Письменники Київської Русі порівнювали об'єкти матеріального світу і світу духовного, порівнювали події та осіб, сучасних автору, з подіями та особами Старого й Нового Заповітів, що давало змогу осмислити значення зображуваного. Нагромаджуючи порівняння, давньоруський автор прагнув вичерпати внутрішню сутність порівнюваного об'єкта, вичерпати його якості, властивості, функції [Лихачов 1979, 176–184]. Таку ж думку висловлює сучасна дослідниця – філософ О. Гудзенко-Александрук. Аналізуючи спадщину Кирила Туровського, вона зазначає, що порівняння, які використовує письменник, майже завжди базуються не на реальних спостереженнях, а на символічному паралелізмі, джерелом якого для багатьох авторів був той самий теологічний фонд, унаслідок чого одні й ті ж символи повторювалися, були звичними і традиційними. Прагнучи компенсувати одноманітність, автори нерідко вдавалися до створення картин символів [Гудзенко-Александрук 2006, 106]. Потрактуючи метафоричність як одну з визначальних рис літературного бароко, Л. Гнатюк зауважує, що мовна свідомість людини бароко містила традиційні метафори-константи, вони були не тільки тропами, а способом осягнення істини [Гнатюк 2010, 352].

Дослідники бароко визначили, що джерелами метафор у творах українських митців були насамперед Святе Письмо та інша освячена християнською традицією книжність, антична міфологія, набутки античного письменства, місцеві фольклорні та літературні надбання, побутова повсякденність [Крекотень 1993, 58]. Метафоричні образи мали аналоги у творах західноєвропейських письменників [Сазонова 1987, 84; Гулий 1993, 1994; Зосімова 2008]. Однак фундаментом метафор у творах бароко, як доводить Л. Андрієнко, були архетипічні символи, які, зазнавши переосмислень, зумовили нову естетичну якість поетичної метафори бароко,

пронизали її великою кількістю асоціативних контекстів та культурно-історичних ремінісценцій [Андрієнко 1996, 44].

У текстах досліджуваних проповідей засвідчено порівняння різної структури. Вони можуть бути виражені порівняльним зворотом, який має у своєму складі одне повнозначне слово, характеризувати доволі широкий діапазон об'єктів, виконуючи функцію увиразнення зображуваного, і походити з різноманітних джерел, напр.: ... *учинил(ь) шату бѣлюю, якъ снѣгъ* (Галят., Ключ, 118); *Замыкаетъ нѣбо мѣтвою, яко ключами* (Рад., Огородок, еѣс); ... *огонь, который горы и скалы, яко солому, палить той одного згола в купинѣ опалил* (Туптало, 39); ... *зависть тя и летучаго опачнымъ словом, славу твою щиплючим, якъ стрѣлою, устрѣлить* (Туптало, 63). Частина з них є мовними універсаліями, які досі вживаються в українській мові. Проповідницькі твори сприяли засвоєнню біблійних порівнянь, які набули статусу стійких і закріпилися у фразеологічній системі української мови. Наприклад, порівняння як зіницю (ока): *ялмужна ... ласку члѣку, якъ сѣницю заховаєть* (Коп., Омелія, 149); *сохрани егѡ яко зѣницю ока* (Рад., Огородок, ѡа). Спостережено варіанти книжних порівнянь, наприклад як тать, як злодій. З. Копистенський цитує: *се граду аки тать* (Коп., Казання, 124), а П. Могила вибирає варіант з відповідником злодѣй: *небеспеченство єсть ѡ(т) смерти, котораа яко злодѣй бе(з) вѣсти приходить* (Мог., Хрест, 288), А. Радивиловський додає інші лексеми: *смерть, яко тать и разбойник* (Рад., Огородок, дѣ); *не утечетъ ѡ(т) Ха смерть, яко тать ѡкномь.. не утече(т), смѣрть по злодѣйску* (Рад., Огородок, дѣ).

Матеріал досліджуваних джерел засвідчує, що у проповідях переважають розгорнуті, ускладнені порівняльні конструкції. Вони входять до ширших тропеїчних структур, часто супроводжуються авторськими коментарями та тлумаченнями образів, покладених в основу порівнянь. Типовим для досліджуваних творів є ампліфікація порівнянь: *Яко моль гризет волну, огонь прудко травит древо, так тѣло роскошное прудко псуєт дшѡ* (Рад., Огородок, хѣѡ).

Взаємодію книжного і народного варіантів мови насамперед відображено у використанні сполучників, якими приєднані порівняльні конструкції. Для барокових проповідей характерне традиційне використання книжних сполучників *яко*, *якоже*, *якобы*, які не збереглися в системі нової української мови:

- *яко*: *Побожной памяти небожчик, яко сличный лебедь, учувши близкость перѣоду живота своего, спѣвал пѣснь веселую і душеполезную* (Старушич, Казання, 269); *Нелѣтерать старшій власне, яко слѣпый, не вѣдаеть кудаса масть удати, бо во тмѣ ходить* (Рад., Гізель, 13);
- *якобы*: *... з того себѣ славы и чести прымножыти усилуемо и въ пыху ся неросторопне подносимо, и такъ ся непристойно хвалимо, якобы ся вязень хвалиль з своихъ кайдановъ* (Зиз., Повчання, 56); *Вѣра ест то яко бы ѿко провадачое члѣвка на дорогу сп(с)ніа* (Рад., Огородок, єґґ);
- *якоже*: *И якоже ... маслина плодовита в дому Бжїи плодоноса* (Коп., Друга передмова, 56);
- *аки*, приєднує переважно переважно порівняння з книжного джерела: *... и цвѣтуть аки цвѣты бл҃гоуханіе дышуще, абїе бо тїи израстут и аки Кринь изцвѣтут* (Коп., Казання, 122).

Водночас барокові твори містять звороти з народнорозмовними сполучниками, які й сьогодні функціонують у системі української мови. Одним із поширених засобів оформлення порівняльної структури є сполучник *якъ*, за допомогою якого приєднують і порівняльні звороти, і частини складнопідрядного речення: *Засланайте ю [натуру] ѿ(т) куль, ѿ(т) стрѣль, ѿ(т) копій и шабель поганскихъ, як муромъ нѣакимъ персами вашими рицерскими* (Рад., Слово, 40); *... діаволове душѣ людскїи ловили, як нѣякіє пчолки* (Рад., Опов., 256). Порівняльні звороти зі сполучником *як* – домінуюча конструкція і в сучасній українській літературній мові [Городенська 2010, 85; Кононенко В. 2002, 103].

Виразно українською рисою є використання питомого (ЕСУМ IV, 94) сполучника *ніби*. Порівняння з цим сполучником широко представлені в текстах досліджуваних проповідей: *Х̄с̄ Сп̄сте(л) з земли, н̄ибы з чужой краины возвращается* (Рад., Вінець, ̄з̄); *А скоро ч̄лв̄к з живота сего, н̄ѣби гость з корчмы исходити будет, ажъ на той час уже все дорого ц̄ѣнить* (Рад., Вінець, ̄з̄ зв.); *Наш Печерскій многоц̄ѣнный бисеръ Θεодосій ст̄ый, яко з сего облудного св̄ѣта, н̄ѣби з мора, зосталь вынатымъ* (Рад., Огородок, ̄ѣ); *Такъ малжонкове, гды в стан̄ своемъ, н̄ѣбы струны на Лютн̄ зостають в згод̄, не тылко свои(х) цнот мелодією у св̄ѣта, але что бо(л)шаа у самого Б̄га залечене мают* (Рад., Огородок, а̄рк). Сполучник *ніби*, виражаючи відношення подібності, активно функціонує в українській мові до сучасного періоду [Городенська 2010, 84].

Досліджувані твори фіксують порівняльні конструкції, виражені синтаксичною структурою зі співвідносними словами *яко... тако* та властивими живому мовленню *якъ,.. такъ*: ... *ЯКО слуга наемный албо куплений у пана своего завше ест в працы, в страху, в небезпеченств̄, так богача лакомого сердце завше ест в фрасунку, в страху, в замешаню и rozmaityх небезпеченствах* (Рад., Опов., 310); *Правда же м̄тва с(т) не тылко называється хл̄бо(м) д̄шевны(м), бо я(к) хл̄(б) т̄ло, та(к) она д̄шу лю(д)скую посилае(т)* (Присвята Тризні, 348). Такий спосіб синтаксичного оформлення порівняння зберігається і в сучасній українській мові, де роль співвідносних слів виконують лексичні одиниці *так, як* [Кононенко В. 2002, 110]. Порівняльна структура могла бути оформлена і за допомогою співвідносних слів *чим, ... тим*: *Чим бов̄м слонце матерьялноє есть на неб̄ межі седма планетами, тым в̄ра православная ест межі вс̄ма побожными учинками* (Старушич, Казання, 267).

Нанижуючи порівняння, автори повторювали той самий сполучник або ж використовували різні, поєднуючи в одному мікроконтексті сполучники з книжного та народнорозмовного джерела: *И ижъ она е(ст) коренем вс̄хъ добродетелей, вшелакой заслуги, вшелакой досконалости. е(ст) межі иными*

цнотами **ЯК** матка межи цорками, **ЯКЪ** пнакъ межи галуземъ, **ЯК** голова межи члонками позверховными, як ср(д)це межи члонками внутрными (Коп., Присвята Гр. Долмату, 135); Обновиса **яко** Орлу юность егѡ! в старости глубокой якоже Авраам плодоносит (Коп., Друга передмова, 63); Хс̃ Сп̃стль **яко** другій Іосифъ ... з д̃ши своей н̃ѣби з жи(т)ниці богатой пре(з) Пре(ч)стое т̃гло свое н̃ѣби пре(з) р̃ѣку найчистшую, частку славы своей н(б)сной **яко** буйный колос пускает на сей падол земный (Рад., Огородок, **ѣпз**).

Засвідчено випадки оформлення порівняльної структури за допомогою спеціальних лексичних засобів – слів зі значенням «порівняння, порівнювати»: іменника *подобенство* або дієслівних форм *подобен*, *подобачися*, *прировняти*, *уподобитися*:

- **подобенство**: *Великое масть подобенство Дх̃ь Ст̃ый до д̃ши нашей* (Рад., Огородок, **р̃ві**); *Что за подобенство славы Н(б)сной до сн̃ѣгу* (Рад., Огородок, **с̃ѣв**);
- **подобачися**: *... в В̃р̃ѣ проджѡвъ своих ... покр̃ѣпланы бываеи и сталими Адамантови подобачися трваеи: ѡ которого натур̃ѣ пишуиъ ижъ ани жел̃зомъ, ани огнемъ не бываеи змакченъ ани розбыиъ: Тое ж са ѡ цныхъ Четвертенскихъ держит и славить, же ани огонь, ани жел̃зо о(т) В̃р̃ы ихъ ѡ(т)чистое не ѡ(т)страшитъ* (Коп., Присвята Свят.-Четв., 72);
- **прировняти**: *Слухачу Православный, належало бы мн̃ѣ Прп(д)бнаго Феодосіа, нашего Печерскаго не до крушцов земных, але до целн̃ѣйших Планетъ Нб(с)ных прировняти* (Рад., Огородок, **т̃к̃г**);
- **оуподобитися**: *Если Прп(д)бный Оц̃ь нш̃ь Феодосій в обители ст̃ой Печерской естъ бисером, то слушне стаа обите(л) сіа оуподобитися может до Цр(с)твіа Нба̃ емпирійского* (Рад., Огородок, **т̃аѣ**).

Такі порівняльні структури відомі і сучасній українській мові. Л. Мацько називає їх описовими конструкціями [Мацько 2007, 529].



Ще один спосіб вираження порівняння – це конструкція з прийменником *на кшталт*, який запозичено через польське посередництво з німецької мови (ЕСУМ III, 172): ... *Прасою называється законъ ... бо законъ на кшталтъ прасы каждого члѣва притискаеть и принушаеть* (Галят., Ключ, 84); *Тии геретики подобны суть конемъ уготованымъ на войну, же мають в(ь) собѣ гордость конскую, хода(т) з(ь) гордостю на кшталтъ коней, уготованыхъ на войну* (Галят., Ключ, 163); ... *есть подобный своимъ кшталтомъ иннымъ орломъ, бо едну ногу маеть на кшталтъ гуси, другую за(к)рывавленую на кшталтъ инны(х) орловъ* (Рад., Вінець, р̃ка). Прийменникове сполучення *на кшталт* залишилося в сучасній українській мові (СУМ IV, 426).

Грамотичним засобом вираження порівнянь є конструкції з формами ступенів порівняння прикметників і прислівників. В українській мові досліджуваного періоду активізувалося творення форм вищого ступеня порівняння за допомогою суфікса *-ѣиш* та *-ш* [Грищенко 1978, 116, 118], що відображено і в опрацьованих текстах: *А межѣ всѣми дарами Бѣжими не маш зацнѣйшихъ и дорожшихъ даровъ, яко вѣрити в Х̃а С̃на Б̃ж̃їа* (Рад., Огородок, є̃ѣа); *Обернѣм свой азык до розныхъ сторонъ посполства а запитаймо: Что естъ милшого? Что е(ст) вдачнѣйшого? Что естъ пожитечнѣйшого на свѣтѣ? Подобно з ѱалмистою ѱ(т)повѣдаютъ, згода. Так великое естъ правѣ добро згода, же на земли нѣчого вдачнѣйшого слышатиса, нѣчого пожаданнѣйшо(т), нѣчого лѣпшого знайтиса не может* (Рад., Огородок, ар̃кс).

У проповідях часто засвідчено прикметники найвищого ступеня порівняння, утворені за допомогою префікса **най-** [Грищенко 1978, 121], що й у сучасній українській мові є основним грамотичним засобом вираження цієї форми: *Другій даръ межѣ дарами Бѣжими найдорогшій і найзацнѣйшій естъ терпѣти что на семь свѣтѣ для Х̃а* (Рад., Огородок, є̃ѣа). У наведеному далі контексті стилістичного ефекту досягнуто шляхом побудови градаційного ряду, який утворено за допомогою прикметників у формах ступенів порівняння: *Піенкное Нбо з піенкности звѣздечной, піенкнѣйшое з свѣтлости мѣса(ч)ной и*



Дослідники барокового мистецтва спостерегли, що для барокових творів характерно уживання розгорнутих метафор і порівнянь – конструкцій, другий член яких – «засіб уподібнення» – створює відносно самоцінний словесний малюнок, що тяжіє до автономності й іноді переростає у колоритну картину, вихоплену з дійсності, повсякденності [Крекотень 1993, 58]. Як зразок наведемо фрагмент із проповіді, де за допомогою порівнянь і метафор І. Галятовський створює конкретно-чуттєву картину гріха та кари, надаючи абстрактним поняттям реальних обрисів: гріх постає в образі павука, що сіттю-павутиною полює на людські душі: *Пре(з) тыи сѣти знача(т)са грѣхи ро(з)маитыи, которыи по всему свѣту непріателѣ душныи на людей заставляю(т), яко паук(ѣ) ростагает(ѣ) сѣти свои в(ѣ) дома(х) и на розны(х) мѣст(ѣ)ца(х), а гды в(ѣ)падет(ѣ) в(ѣ) сѣт(ѣ) его муха албо пчола, зара(з) еи поривае(т) и мучи(т) и уморае(ѣ). Так(ѣ) паук(ѣ) пекелный, дх̃ нечыстый, по всѣх(ѣ) дома(х) межи всѣми людми свѣцкими и дх̃овными и по всему свѣту ростагает(ѣ) сѣти свои, грѣхи, на людей. А гды якій чл̃к(ѣ) в(ѣ)паде(т) в(ѣ) тую сѣт(ѣ), вѣ грѣх(ѣ), зара(з) его паук(ѣ) пекелный, непріател(ѣ) душный, як(ѣ) муху и як(ѣ) пчолу, поривае(т) и до пекла провадитъ на вѣчныи муки и на вѣчную смерть* (Галят., Ключ, 69).

Порівняння, за допомогою яких зображували б зовнішність людини, практично відсутні у проповідницьких творах. Осібним є хіба що випадок у панегіричній проповіді З. Копистенського, присвяченій Єлисею Плетенецькому, де автор посивіле волосся архімандрита порівнює зі снігом та цвітом яблуні. Проте й у цьому випадку об'єкт порівняння – сивина – характеризує не стільки зовнішність, скільки символізує життєву мудрість і досвід Є. Плетенецького, його довгий вік, сповнений праці і турбот про ближнього: *Въистинну и тотъ оцѣ нашъ закъитнуль, якѣ яблонь в Маю, то есть в бл(с)венной старости. Процвѣль и сѣдинами ч(с)тными, як снѣгъ, бѣлого волоса, и цнотами дх̃овными, Бу̃ и людем любыми* (Коп., Казання, 119).

Настановою проповіді, її призначенням формувати моральні загальнолюдські і християнські норми зумовлено часту фіксацію у функції

об'єкта порівняння назв на позначення абстрактних понять, пов'язаних з духовним світом людини, таких як душа, побожність, чеснота, праведність, працьовитість, моральні якості, прагнення і переконання: ... *дша̃ наша якω Птица, поты веселаа, поки не єсть в сѣтцѣ грѣхωвъ ...* (Рад., Вінець, р̃нє); *Дша̃ богача юного, якω сукна ω(т) деса(т) тысаче(й) робакωвъ, ω(т) розных фрасункω(в) и ω(т) грѣхωвъ згнилаа и подѣрвленаа зостала; оубогагω зась Лазара не такаа єст дша̃, але сїаєть, якω Злато, свѣти(т)са, якω Перла, цвितеть, якω Рожа* (Рад., Вінець, р̃зі); *Дша̃ нша̃ [вѣрою], якω дрєвеса листвїємь здоби(т)* (Рад., Огородок, є̃м̃с); *Цноты з ныхъ [святых], якω мровки зерна Пшеничныє до ср(д)ца своегω збираймо* (Рад., Огородок, ω̃жс). Душа як елемент порівняння, за спостереженнями М. Скаб, представлена численними прикладами і в художніх, і релігійних текстах, що виражають і її сакральний зміст, і народні уявлення про неї [Скаб 2006].

Крізь призму порівнянь осмислено сутність життя і смерті в казанні на погреб Єлисея Плетенецького. Автор переконує слухачів у тому, що смерть надає сенсу людському існуванню, бо пам'ять про неї змушує людину чинити за життя щось добре, застерігає від злих і неправедних учинків, напр.: *Понєва(ж) пама(т) смєрти великїи на(м) пожитки приноси(т). Напро(д) живо(т) на(ш) на сє(м) свѣтѣ справує(т) и дово(д) розуму єсть. ... Гдыжъ конєць каждой рєчи, якъ Фвсїкωвє пишуть, першимъ єсть в оуважє(н)ю, хоть послѣднимъ в выкона(н)ю, а смєрть єсть концє(м) члчимъ напослѣднѣши(м), тєды в очахъ мыслєнныхъ першимъ оуставичнє быти маєть, хочємъ ли насвѣтѣ жити пораднє* (Коп., Омїлія, 168). Акцентуючи на тому, що смерть є кінцем земного життя людини, барокові письменники відшуковують аналогії в реальному світі, які демонструють доцільність завершення: *И якъ Птаство в лѣта(н)ю своємь, и Рыбы в плава(н)ю, оуправують сєбє хвостомъ своимъ: такъ людє повинни оуправовати животъ свой и покусы ω(т)трасати хвостомъ, то є(ст) Паматю смєрти. ... И якъ жєгларь албо штырникъ през морє хотачи оуправити Корабель, нє на передней части корабля але на задней при маштѣ оусѣдаєть: такъ члкъ през морє тоє житїа бурное, ωкруть живота своегω оуправити хотачи,*

*... машть позна(н)А самого себе и смерти в рукахъ мыслей своихъ держати маеть* (Коп., Омілія, 168).

Порівняння є важливим засобом у реалізації повчально-виховної мети проповіді. Виголошуючи казання, проповідники наставляли прихожан у душі християнської моралі, спонукали їх сповідувати загальнолюдські цінності і не приймати всього, що їм суперечить. Переконувальний вплив порівнянь був спрямований на те, щоб застерегти людину від гріха, викликати страх перед неминучим покаранням за нього як у земному, так і потойбічному житті, напр.: *Грѣшнии люде в(ъ) пеклѣ, як в(ъ) збанѣ огнистомѣ, будутъ замкнены* (Галят., Ключ, 100).

Твори українських письменників насичені моралізаторськими повчаннями. Висловлюючи осуд непристойній поведінці християнина, проповідники добирають такі порівняння, які б викликали почуття огиди й відрази до проявів аморальності. Наприклад, засуджуючи п'яниць, А. Радивилівський уводить у порівняльні конструкції назви тварин, які викликають неприємні асоціації, – *ужь, жаба, робакъ*. Створенню негативних емоцій сприяють епітети *смердячий, ядовитый*, напр.: *Если хотите вѣдати кому су(т) подобны паници? смѣле реку, же суть подобни смердачой калюжѣ, першаа, же яко в смердачой калюжи ничогоса доброго неродить про(ч) ужевь ядовитыхъ, жабъ, и робацтва, такъ в паницахъ ничогоса нероди(т) доброго и стобливаго, тылко вси нецноты. Другаа, же яко смердачаа калюжа жадного нечини(т) пожитку; такъ и паници ку жадному доброму и стобливому дѣлу несутъ способны* (Рад., Слово, 69). Подібним способом виражали негативну оцінку пияцтву та іншим поганим учинкам і польські проповідники, казання яких також містять численні моралізаторські настанови [Łukarska 2012, 300].

Одна з важливих функцій порівнянь полягає в тому, що вони можуть виконувати композиційну роль [Чепіга 1985, 12]. Проповідники на основі порівняння часто будували все казання, упродовж розгортання промови деталізували і поглиблювали компаративний образ, нанижуючи віднайдені ознаки, на підставі яких уподібнювали суб'єкт і об'єкт порівняння. Якщо текст

розгортався на основі порівняння, то автор указував на це у формулюванні теми проповіді, вживаючи лексеми *подобенство*, *подобен*, *прировняти* тощо: *Что за подобенство Стла и чудотворца Хва Николаа до Слнца ... ѿ томъ мое слово до ласкъ ваши(х) мѣти желаю* (Рад., Огородок, *ѵѳі*); *Як єсть подобень ... нашъ Антоній Печерскій Аврааму стому ѿ томъ слово ... мѣти ѿбецую* (Рад., Огородок, *єсі*); *Не бє(з) великого то вашего залѣценоу будеть Превелєбный Игуменѡве, гды ва(с) за поводомъ Пр(о)рка Іеремѣи до Перстенка прировнаю...* (Рад., Лебедевич, 21).

Однією з найбільш цікавих за змістом, на наш погляд, проповідей, структурованих на основі порівняння, є казання А. Радивиловського, присвячене Антонію Печерському, якого автор порівнює із бджолою: *смѣле єго можетъ прировнати до пчелы* (Рад., Огородок, *сѳг*). Позначений традицією, образ бджоли був особливо прийнятним на українському ґрунті, бо ця комаха обожнена українським народом, її називали *Божою пташкою*. В українській етнокультурі вона – символ святості, побожності, працьовитості. Бджолярство в народі вважалось святим заняттям, пасіка – святим місцем, а пасічник – Божою людиною [Жайворонок 2006, 30–31]. Ужита А. Радивиловським лексема *пчела*, яка виконує функцію об'єкта порівняння, є одним з континуантів давнього *бъчела* і в такому фонетичному варіанті відома нині багатьом говіркам української мови [Німчук 1992, 193–194; Тищенко 2008, 7]. Крім слова *пчела*, в текстовій тканині засвідчено демінутив *пчелка*, а також лексему на позначення бджолиної матки *матка / матка пчелная*: *Маєть подобенство и до самой матки пчелной, бо якѡ матка пчель рѣдко коли з уола на по(д)ворє виходи(т), такъ Антоній стый рѣдко коли з стой виходиль Печери* (Рад., Огородок, *сѳд*); *... працюють учніци єго якѡ пчѡлки, ѡнъ межи ними в праці першій* (Рад., Огородок, *сѳ*).

Основна частина проповіді – це демонстрування віднайдених аналогій між життєвими принципами і поглядами Антонія Печерського та способом життя бджіл. Автор умотивовує вибір об'єкта порівняння, перераховує ознаки, за якими здійснено зіставлення. Наприклад, любов бджіл до чистоти символізує

тілесну й духовну чистоту Антонія: *Пчелы барзо са в чистоти кохаю(т), бо жадной нечистой матерїи неприпушаю(т) в роботы свои ... Подѣмо(ж) до Анто́ніа с(т): азажъ не кохалса в чѣсти? кохалса* (Рад., Огородок, **сѣг**). Великій любові до себе бджоли завдячують власній працьовитості, так само за працьовитість усі любили Антонія: *Яко пчела любима є(ст) всѣ(м) и славима ѡ(т) всѣхъ, такъ прп(д)бный оцѣ ншѣ Анто́ній пече(р)скій былъ любимый всѣ(м) и слави(м) ѡ(т) всѣ(х)* (Рад., Огородок, **сѣи**). А. Радивилівський розповідає про розумний розпорядок життя бджіл, проектуючи організацію їхньої діяльності на устрій життя ченців під керівництвом Антонія, а тому з бджолою порівнює не тільки самого Антонія, а й усіх печерських іноків. Проповідник будує широкі, розгорнуті порівняння, через що у текст казання, крім лексем на позначення бджоли, що творять стрижневий порівняльний образ, уведено широкий репертуар лексики бджільництва – *мед, віск, вулик, комірки, домки, плястри: Возрѣвши въ оулії, кто са з члвковъ не задивить такъ великому розумови и праці пчолки ... якъ штучне в шесть оугловъ пластры становить, якъ воскъ робить, якъ мудре в пластрах коморки для задержана меду чинить, якъ домки для себе будуеть ... Войзрѣвши в Печеру стую, в которой жиль Анто́ній стый, равнымъ способомъ кто са з насъ не задивит, присмотруючиса з якою прем(д)ростію, з якою бѣгло(ст)ю, з якою працею, мысле(н)наа нша пчела, Анто́ній стый, яко в оулю нѣаком в ней поробиль для учениковъ своихъ мешкана* (Рад., Огородок, **сѣе**); *... яко медъ найсолодшій з оустъ своихъ выпускаль млтвы до Бѣа* (Рад., Огородок, **сѣз**). Мовна тканина проповіді пронизана не тільки порівняннями, а й численними образними номінаціями, метафорами, що постали на його основі: Антонія названо *мысле(н)наа нша пчела* (Рад., Огородок, **сѣе**); *Дѣовна пчела* (Рад., Огородок, **сѣс**); *Печерскихъ дѣовныхъ пчель matka* (Рад., Огородок, **сѣе**).

Надзвичайно виразними, на думку Л. Гнатюк, у староукраїнських письменників були метафори, виражені іменниковими словосполученнями із залежним іменником у родовому відмінку [Гнатюк 2010, 357], які науковці номінують *генітивними* [Арутюнова 1998, 234]. Такі метафори наявні і в

названій проповіді: *мед покори* (Рад., Огородок, с̃кє); *воск любви* (Рад., Огородок, с̃кє); *мед бл(г)дти и мл(с)рдїа* (Рад., Огородок, с̃кє); *пластры сладостей Бжїихъ* (Рад., Огородок, с̃кє); *найсолодший пластръ заслугъ* (Рад., Огородок, с̃кє).

Крім наведених прикладів, генітивні метафори широко представлені в кожного з проповідників. Часто вони позначають поняття духовної сфери, напр.: *води премудрости* (Туптало, 125); *золото любви, серебро приязни* (Туптало, 132). У панегіричних проповідях ці метафори називають особу за властивими їй моральними чеснотами чи здійсненими добрими вчинками. Наприклад, З. Копистенський називає Єлисея Плетенецького *побожности зеркало, иночества вѣзерунок* (Коп., Омїлія, 167), а в панегіричній поезії його ж охарактеризовано, як *вѣзерунокъ цноть* (Митура, Візерунок, 14). Д. Туптало, метафоризуючи слово *столп*, уславлює Інокентія Гізеля як опору церкви: *столп церкви; был столпом обители, яко столпъ церкви Соломоновой* (Туптало, 111, 122). І. Старушич, глоризуючи рід Святополк-Четвертинських, «одягає» його представників у *шату святобливости* (Старушич, Казання, 260). Низкою таких метафор позначено чесноти Іоанна Предтечі: *Іванъ Пр(д)тча называется школою цнхть... шнъ есть стѣбливости форма, визерунок справедливости... дв(с)тва зеркаломъ, встыду тытуломъ, ч(с)тоты шбразомъ* (Рад., Огородок, р̃зв). У структурі названих метафор усталеними асоціаціями позначено слово *зерцало* «дзеркало»: *...зерцало статеčnosti и мужества... зерцало ласкавости и добрости... зерцало встыду й вѣрности... зерцало смиренїа и послушанїя... зерцало всѣхъ цнот* (Рад., Огородок, џїи).

Чимало порівнянь і метафоричних перенесень, засвідчених у проповідях, було проявом концептизму, яким, за оцінкою науковців [Наливайко 1981, 133], особливо позначені проповіді І. Галятовського та А. Радивиловського. Р. Радишевський пояснює значення слова *концепт* як гостра швидка думка, дотеп, курйозний вислів, побудований на контрастах і антитезах [Радишевський



1987, 161]. Подібні тлумачення цього поняття знаходимо в інших науковців. В. Сулима вказує, що в добу Бароко стиль кончетто належав до провідних принципів барокової образотворчості, що передбачав поєднання в одному образі двох чи кількох понять, часто парадоксальних чи антиномічних [Сулима 2007, 3]. Л. Ушкалов констатує, що концептні образи, обґрунтовані європейськими теоретиками поетичної творчості, кваліфікували як гармонійне зіставлення далеких понять, зв'язаних одним актом розуму. Вони набули чималого поширення в українському письменстві [Ушкалов 2004, 296–297]. Як відомо, мета таких концептів полягала в тому, щоб викликати здивування слухача й активізувати його увагу, що було особливо важливим під час слухання чималої промови. Зразком концептивних метафор у досліджуваних проповідях є, наприклад, «дефініції» Ісуса Христа, якого названо лексемами на позначення каменів і, що особливо несподівано, – робачком: *Єсть Хс карбункулом ... Єсть Хс хризолѣтомь... Єсть Хс аметистомь ... Єсть Хс шмарагдомь ... Єсть Хс магнесомь* (Галят., Ключ, 114); ...*з тымъ то нб(с)нымъ Робачкомъ Хр(с)томъ* (Рад., Огородок, ҃҃҃). Після визначень проповідник умотивовує вибір найменувань, пояснює, на підставі яких властивостей і ознак здійснено уподібнення. Наприклад: *Єсть Хс топазіѡномъ. Топазіѡн значить ѡ(т)мѣну щаста члѡчого. Гды члѡкъ на него гладить, показуєть члѡѣка догоры ногами стоачого. И Хс значить ѡ(т)мѣну щаста члѡѣчого, бо сегоднѡ паном, завтра слугою, сегоднѡ потнтатомъ, завтра невольнико(м) члѡка учинить* (Галят., Ключ, 114), а робачком Христос є тому, що він усіх нас живить духовно, як робачки пташок.

Для проповідницьких творів характерними є метафори, що позначають морально-етичні виміри способу життя людини, втілені в образі дороги, що властиво лексичним одиницям з цим значенням [Радзієвська 1997, 22]. У досліджуваних текстах семантику «дорога» реалізують синоніми: *гостинець, дорога, путь, шлях*. Епітети, виражені прикметниками *добрий і злий*, сполучаючись зі словом *дорога*, вжитим у переносному значенні, виражають полярні аксіологічні характеристики життєвих орієнтирів, напр.: *Двоакою*

*дорогою люде на свѣтѣ ходат(ь) єдни доброю, другїи злою (Галят., Ключ, 140); Кто теды хочеть тьи добра, до которыхъ я єго взываю одѣдичити, то єсть животь вѣчный, ... доброю и простою дорогою, которую я єму указую, нехай иде(т), нехай мене наслѣдуеть (Мог., Хрест, 281); ... Бг̃ єсть милосердный, не хочеть смерти грѣшного чл̃ка, але хочеть, жебы онъ каальса и наверталса до Бга ω(т) злои дороги, то єсть ω(т) злыхъ учинковъ (Галят., Ключ, 106).* В інтерпретації Святого Письма *путь правий* є тяжким для подолання, *тернистим*, бо вимагає від людини чималих душевних зусиль, постійної боротьби із власною гріховною природою, спокусами. Проповідники розбудовують євангельські образи тісної і широкої дороги, які були відповідно символами праведного життя, сповненого труднощів, і життя легкого, але безчесного, що веде людину до пекла. Наприклад, І. Галятовський, коментуючи цитату *Такъ мовиль Хс̃: «Широк путь ввводяй в пагубу» ... «Тесень путь ввводяй въ животь»*, розширює коло епітетів, що характеризують шлях праведника, атрибутивними *узкий, спичастий, острый*: *...широкою дорогою, людей надоль до пекла провадячою ... Онофрїй, который ишоль въ гору до цр̃ства нб̃сного, дорогою узкою, спл̃частою и острою, презь учинки добрыи, презь працу и подвиги (Галят., Ключ, 173).* Негативну моральну оцінку виражають епітети *темный* і *слизкий*, останній з яких відомий як стійкий: *Щт створена свѣта аж до Сошествїа Стого Дха темный и слизкий был путь до нба. ...Хотѣль першїй наш продохъ Адам на томъ темном и слизком пути показати смѣлости (Рад., Огородок, рке).*

Сенс життя християнина – це пошуки дороги до Неба, шляху до спасіння, що позначено словосполученнями із означеннями *збавенний, певний, простий*: *Брамо наша стаа Мрїе, поневажъ до тебе вси гостинци, вси дороги збавен(н)ые, которіе людей провадя(т) до Нб(с)наго Іер(с)лиму (Рад., Огородок, ф̃м̃-ѳ); Пожадлиности телесныи на той збавенной дорозѣ перешкодою суть до славы Нб̃сной (Рад., Огородок, сч̃є); Что жъ учиниль Хс̃ Сп̃стель, бысмо простымъ путемъ трафили до Мр̃їи... на тыхъ дорогахъ выставиль нам покуту ст̃юю, ...которая бы нас простовала на певную дорогу (Рад., Огородок, ф̃ма).*

У проповідях засвідчено словосполучення зі стійкими епітетами *битий* і *уторований*, які набувають авторського переосмислення: *Гостинець значить дорогу битую, шлях... битая то дорога, убьли еи такъ многии святаи трудами своими, убьли еи и такъ многі грѣшники и грѣшници въ истинное понимание пришедшыи дошедшыи до небесного царства. Той теды дая мой гостинець, слово Божіе изъ истории нынѣшней евангельской, якъ з дороги уторованой гостинець ...* (Туптало, 43); *Любо кто и трафи(л) былъ на той битый гостинець, еднакъ якъ мѣль по немъ ходити не добре вѣдалъ* (Рад., Огородок, рїє). «Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.» не фіксує випадків сполучуваності лексеми *дорога* з цим епітетом (8, 140–141). Стійкі словосполучення *бита дорога* та *уторована дорога* функціонують досі в українській мові (ФСУМ, 263).

Реалізуючи метафоричне значення, лексеми на позначення дороги поєднувалися з назвами чеснот або гріхів, напр., *дорога любви, дорога цнот, дорога смирення, дорога гордині: ...вхо(д) до шгоро(д)ка Нбснагw пре(з) дорогу любви* (Рад., Огородок, хѣн); *Бѣгають цнw(т) и не цнwт дорогами: кто бѣжить дорогою смиренїа, послушанїа, чистоти, кто за(с) бѣжить дорогою гординѣ, непослушанїа* (Рад., Огородок, љг). *Мнwго маемо дорог, которыи нас утѣкаючихъ по(д) шборону сего Бѣкого мѣста Мрїи на сторону w(т)водатъ в темности пеке(л)ныи, а тые суть пыха, нечистость, лакомство, панство и инныи грѣхи смертельныи* (Рад., Огородок, ф̄м); *Много есть дорог(ъ) провадчихъ чл̄ка до ...Црства Нб(с)ногw...кто до негw входитъ путемъ чистоти, путемъ убwзства, смиренїа...кто рутем мл(с)рлныхъ учынко(в)* (Рад, Огородок, ф̄ма) *Что мѣль ходити доло(м) смиренѣа, то пошоль дорогою гwрдыни* (Рад., Огородок, р̄кд).

Л. Кравець доводить, що в українській поезії збереглася архетипна метафорична модель життя – дорога (погана дорога, хороша дорога, остання дорога, трудна дорога, голуба дорога), яка володіє значним потенціалом

розгортання та стає основою творення індивідуально-авторських метафор [Кравець 2012, 238–239].

Одним із центральних образів барокового мистецтва є образ світу, земного, мирського життя людини в усіх його виявах. Змальовуючи світ, барокові проповідники вдаються до традиційного, що сягає витокami античної доби, образу моря. В. Адріанова-Перетц зазначає, що метафоричні картини, оперті на два основних порівняння *світ – море*, а біди і тривоги – *бурі і хвилі*, засвідчені в різних жанрах давньоруської писемності. На цій основі виникли додаткові уподібнення: доля людини – корабель, весляр – сама людина, святий чи божество. У церковно-дидактичній літературі буря і хвилі – це мирська суєта, яка відволікає людину від думок про Бога [Адрианова-Перетц 1947, 45–50].

Сучасний дослідник-літературознавець Л. Ушкалов твердить, що *море світу* стає улюбленим образом української барокової поезії. У цьому її відмінність від барокової поезії Іспанії, Англії, Франції, де сутність людського життя більше втілювалася в образі «світ – театр». Українські митці частіше послуговувалися образом мандрівки, найперше морської [Ушкалов 2004, 281]. Суголосну думку висловлював і С. Кримський, акцентуючи на тому, що в бароковій літературі знаходить свій вираз кінематичне відчуття світу, а образ життя як моря, безодні, корабля в бурхливому океані набуває архетипічного значення [Кримський 2004, 30]. О. Зосімова, аналізуючи українську барокову поезію в контексті тогочасної європейської літератури, з'ясувала, що українські поети зверталися до використання комплексу сталих виражальних засобів європейської барокової літератури, включаючи й мариністичну топіку як традиційне уособлення «плинності видимого світу». Спорідненість у розробці українськими та зарубіжними авторами ідеї марноти та плинності світу зумовлена спільним джерелом риторичної «матерії», якою послуговувалися європейські поети цієї доби: тексти Святого Письма, літературна спадщина отців Церкви й антична історія та міфологія. Вони були основою для

оригінальних творчих потрактувань відповідного образу [Зосімова 2008, 68–70].

До мариністичних образів зверталися й автори гомілійних творів. Специфікою прозового твору є те, що його автор мав змогу вмотивувати свій вибір, коментувати і розмірковувати над ним. Наприклад, І. Галятовський тлумачить образ, що постав з Святого Письма, покликаючись на учителів церкви: *Учѣлѣ црѣквнныи толкуючи ведлуг сенсу дѣховногѣ тыи слова, морем свѣтъ, кораблем црковѣ называютъ ... Навальности морскіи значать непріятелей видомихъ, людей злихъ и невѣрныхъ* (Галят., Ключ, 86). Українські митці бароко, сприймаючи традиційний образ, ускладнюють його додатковими смислами й асоціаціями, відповідно розширюючи коло лексики, яка бере участь у його творенні. Так, І. Галятовський в одній із проповідей кладе в основу її побудови образи моря і сіті: *Покажу теде в мовѣ моеї море и сѣти, в которомъ морѣ и которыми сѣт(ь)ми люде ловлени бывають* (Галят., Ключ, 67). На початку автор одразу розкриває метафоричний зміст образу моря: *Морем єсть свѣтъ* (Галят., Ключ, 67) і, переконуючи в його правдивості, наводить дві старозавітні цитати: *Такъ мовить ѡал(ь)миста: «Се море великое и пространное». На иншом мѣсцу мовить: «Прійдохъ въ глубины мор(ь)скіа и потопа ма бура»* (Галят., Ключ, 67). І. Галятовський поглиблює традиційну метафору образом мідного моря (відмінним від старозавітного), що супроводжує коментарем. Проповідник розкриває метафоричний зміст епітета *мѣдяный*, мотивований фізичними властивостями міді, зокрема твердістю, і називає людей затверділими у своїх гріхах, а відтак світ, сповнений гріхами людськими, *мідним морем: Моремъ мѣданымъ и свѣтъ называється, бо мѣдъ єсть твердаа, не латво з(ь)ламлетьса и скрушиться. Такъ на свѣтѣ люде суть затвердѣлыи в(ь) грѣхахъ своихъ, мають серце затвердѣлоє, не хотѣтъ каатиса, жаловати за грѣхи свои и сповѣдатиса ихъ* (Галят., Ключ, 67). Порівняймо семантику символу мідного моря, вжитого у проповіді Д. Туптала: *Тут обачиш и море мѣдяно..., а тимь морем єсть святое послушаніе* (Туптало, 123).

І. Галятовський називає світ також *скляним морем*, цитуючи Іоанна Богослова, який бачив скляне море в апокаліптичних видіннях: *Видѣль в(ъ) нѣ стый Іоанъ Бгословъ пре(д) маестатомъ бѣжимъ море шкланое, бо мовить в(ъ) ѡб(ъ)авеню своем(ъ): «Пре(д) пр(с)толомъ море стклано, подобно крystalу»* (Галят., Ключ, 67). Автор пропонує власне потрактування цього образу, позначаючи властивості скляних речей низкою дієслів відповідної семантики. Легкість, з якою б'ється скло, дуже яскраво, на думку проповідника, ілюструє непевність усього земного, його короткотривалість: *Морем(ъ) шткланым(ъ) свѣтъ называет(ъ)са, бо начина шткланыи слабы суть, латво и прудко круша(т)са, псууют(ъ)са, ѡ(т)мѣнают(ъ)са. Так(ъ) на свѣтъ панства, княства, царства, кролевства и всѣ люде крушатъ(ъ)са, псууют(ъ)са, ѡ(т)мѣнаются, сегодня панство якое потужное и славное, а завтра потуга и слава его ѡ(т) непріателей его подоптана* (Галят., Ключ, 67).

Несправедливість і жорстокість світу в І. Галятовського втілено і в образі Червоного моря, де колоратив *червоний*, номінуючи реальний географічний об'єкт, викликає асоціації з невинно пролитою людською кров'ю: *И свѣтъ есть моремъ червонымъ, бо на свѣтъ находят(ъ)са войны межы людми, забойства, тыран(ъ)ства, где кровь людская ѡбфите розливает(ъ)са и ѡ(т) тоеи крови свѣтъ южь зосталь моремъ чер(ъ)вонымъ* (Галят., Ключ, 67). Письменник прагне переконати, що гріховність і жорстокість світу стануть причиною його загибелі, а тому завершує градаційний ряд метафоричним образом мертвого моря: *Есть море Мертвое на томъ мѣсцу, где Содѡма и Гомѡра запалиса. И свѣтъ есть моремъ мертвымъ, бо на свѣтъ многіи люде находят(ъ)са грѣшныи, которыхъ любо тѣло ест(ъ) живое и здоровое, але дш ихъ для грѣху суть мертвыи* (Галят., Ключ, 68).

Уживаючи аксіоматичний вираз *морем єсть світ*, А. Радивиловський умотивовує вибір метафори, вказує на ті уподібнення, що лягли в основу образу *світ – море*: *Въ первых нестатечное есть море, нѣколи в едномъ не зостаєть статку; то спокойное есть, то неспокойное ... такъ сей облудный свѣтъ есть барзо нестатечный и отмѣнный. Повторе свѣтъ сей есть морем и ѡ(т)толь, бо*

*яко водъ морскихъ волны подвышаются абы упали, такъ на свѣтѣ много ест  
тых, которыи поднесшиса на высокостъ гоноровъ в едномъ моментѣ оупадають*  
(Рад., Вінець, рѣн – рѣн зв.).

Л. Ушкалов звертає увагу і на те, що мариністична топіка окреслювала сенс не лише людського життя, а й цілої суспільності: «поети правлять і про Церкву як про містичне Христове Тіло, що, немовби корабель, плине до Царства Небесного хвилями бурхливого житейського моря» [Ушкалов 2004, 281]. Ці ж образи присутні і в досліджуваних прозових творах. Так, П. Могила вживає традиційні метафори: *світ – мирське море, море світу марностей*. Церкву в його творі символізує човен Христа, позначений лексемою *людка*. Автор розкриває символічне значення словосполучення *людка Христова* за допомогою глоси: *Засѣвши юж ѿ(д) килку лѣ(т), в лу(д)цѣ Хвѣй, Цркви Россійской* (Мог., Присвята Любавицькому, 336). Житейським морем у Христовому човні пливуть православні християни, прагнучи досягти Царства Небесного, яке автор номінує словосполученнями із запозиченою лексемою *порт* (ЕСУМ IV, 529): *вѣчный портъ, портъ вѣкуистоѣ радости*. П. Могила переконує, що переплисти море світу і досягти бажаного пристанища нелегко, бо в морських глибинах є підводні скелі, охарактеризовані епітетом *зрадливі*. Наштовхнувшись на них, можна випасти з човна та загинути. Отже, скелі символізують людські гріхи: *Для тогож яко жегларѣве мают всѣ дороги своего жегліована, всѣ скалы в глубинѣ морской зрадливыѣ описаныѣ и тыѣ мѣсца на которыхъ бы непріатель могъ заступити назначеныѣ: звѣзды до жегліована поличеного, абы каждый могъ скалы грѣхѣ(в) постеречи, ѿ которыхъса дши лю(д)скіѣ з людки Хвѣй выпадаючи часомъ смертелне забываютъ* (Мог., Присвята Любавицькому, 336). Образ *христової лодки* наявний і в А. Радивилівського: *давно бысмо в той Лодце Хвѣй плываючи потонули, гды бы прѣбл(с)венная Дѣва Марія запа(л)чливости Бзской не гамовала* (Рад., Огородок, т̃ми).

Метафори, будовані на використанні образів водної стихії, залишаються базовими моделями метафоризації земного людського життя і в сучасній

українській художній творчості, що пов'язано з їх архетипічністю і значним потенціалом для реалізації філософського осмислення буття [Кравець 2012, 235].

Традиційними у змалюванні світу є порівняння його з вітром і парою: *ω короткости ли живота людського мовити буду, ано той парѣ борзо ищезающей есть подобень. Якъ бжт Апль Іаковъ выражае(т), мовячи: Кая жизнь ваша, пара убо есть, аже в малѣ авлаетса, потом же ищезаеть. Аковый же, мовить, есть животь ваш, на кшталтъ пары есть, котораа скоро са завить, на тых мѣсть зникаеть.*

*ω марности ли того свѣта, ω богатствахъ и ω роскошахъ зрадливыхъ выправовати буду ... всѣмъ есть вѣдомо, же, же тот свѣт и все што на немъ вѣтръ есть и сам вѣючий, фѣгура есть скоро минающая якъ Апль мовить (Коп., Казанья, 112).*

Крім уже названих метафор і порівнянь, які виражають сутність земного життя, у проповідників засвідчено ще низку інших образів: наприклад, *світ – коло: Колом есть свѣтъ ... коло есть оборотное и нестатечное, и свѣт есть оборотный и нестатечный, поднесет члѣвка на гонор высокой потымъ надоль его кинеть и розобъеть* (Галят., Ключ, 185); *світ – хамелеон*, образ якого використав І. Галятовський, покликаючись на «натуралістів»: *Пишуть натуралиствове о хамелеонтѣ же есть ω(т)мѣнный, розные на себе фабы беретъ. И свѣтъ может са назвати хамелеонтом(ѣ), бо есть ωтмѣнный, нестатечный, часом спрїаеть члѣвки, потымъ его зражать* (Галят., Ключ, 222); *світ – рілля: Что есть сей свѣтъ?.. Ижъ есть ролею, а люде суть нѣби класы* (Рад., Огородок, цоа); *світ – пустеля, Свѣтъ сей, что есть иного если не пустына* (Рад., Огородок, рєі), а також *Свѣт сей ωблудный є(ст) то власне изба маларскаа* (Рад., Огородок, рз).

Барокові уявлення про світ утілював образ небесного світила місяця, позначеного в пам'ятках лексемами *луна* і *місяць*. Властивості місяця змінювати конфігурацію, ставати меншим і більшим, бути вповні або зовсім зникати з небосхилу переконливо виражали ідею мінливості й непостійності



людського щастя і всього у земному житті: *Четвертоє небезпеченство ω(т) свѣта: который минаеть, и яко Мѣсаць в щастє са и в не щастьє ω(т)мѣнаеть* (Мог., Хрест, 287); *А яко на новю є(ст) незначнаа в пе(л)ню по(л)наа, з ра(з) меншаа раз болшаѡ, разъ блѣдаа, раз червонаа, разъ хмурнаа, раз погоднаа; такъ людей на високих годноста(х) застающих тварь, коли Луна фортуны в пелню, то и она в пелню, коли Луна фортуны стыслаа тварь тежъ их щуплаа и худаа* (Рад., Огородок,); *Яко теды ω Мѣсацу єдинъ з поетовъ написаль: Ростеть, оубываеть а ста(т)ку не мает, так слова мира сего презъ заслуги й фаворы людскіе ростеть, а презъ нещаста й припа(д)ки убываеть, а такъ сталости нѣколи не маеть* (Рад., Огородок, іоѳ).

Образи небесних світил належать до архетипних і позначають душевні якості людини [Андрієнко 1996, 41]. Астрономічні назви традиційно використовують для позитивної характеристики осіб. Проповіді зафіксували чимало метафор і порівнянь з лексичними одиницями на позначення місяця, сонця, зірок. Так, наприклад, із сонцем А. Радивиловський порівнює Богородицю: *Марію, котораа пієнкністю ровнаєтса Слнцу* (Рад., Огородок, тѳи) і, як справжній бароковий письменник, якого не може задовольнити звичайне однослівне порівняння, творить образок, уподібнюючи сонцю милосердя Божої Матері: *Яко бы слнце на наш земный горизонтъ своих не пуцало променій, за нѣчто бы стоаль весь свѣт; такъ гды бы Пребл(с)веннаа Дѡа Мрїа на насъ не пуцала променій млсрдїа своего и щодробливости за нѣчто бысмо было у сна си в почитаны* (Рад., Огородок, тѳѳє). В. Адріанова-Перетц зазначає, що традиція використання астрономічної символіки у християнському релігійному письменстві сягає витокami перекладної візантійської літератури, де постійне зіставлення Христа із сонцем, а світла – із християнством зумовило поширення цієї метафори і на святих, а в давньоруській літературі ще й на руських князів, уславлення яких набувало релігійного характеру [Адрианова-Перетц 1947, 20–35]. Названі метафори спостерігаємо й у досліджуваних творах, де українських святих Антонія і Феодосія Печерських порівнюють з небесними світилами: *Прп(д)наго ... оца*

нашего Антоніа Печерскаго, коли Црковъ Матка нша прировнати можетъ до Слнца, ... до Луны и Свѣзды (Рад., Огородок, сѣг); Належало бы мнѣ Прп(д)бнаго Феодосіа нашего Печерскаго уважаючи его животь нб(с)ный не до крущцовъ земных, але до целнѣйшихъ Планеть Н(б)сных прировнати (Рад., Огородок, тѣг). Автори барокових проповідей використовували порівняння з найменуваннями небесних світил, що були цитатами Святого Письма, припасовуючи їх до героїв своїх проповідей, напр.: *Антоній яко Свѣзда Утрнаа по средѣ обла(к), аки Луна полна въ дни, и аки слнце сіаа на црковъ Вышнаго* (Рад., Огородок, сѣг).

В. Адріанова-Перетц зауважує, що порівняння з небесними світилами були відомі давньоруському книжникові ще й з усних народних джерел. І хоч використання цих образів у фольклорних текстах і релігійній літературі було неоднаковим, присутність у художній свідомості давньоруського книжника зразків народнопоетичного вживання метафор *сонце, місяць, зорі* полегшувала і підтримувала засвоєння аналогічних метафор з біблійно-візантійської літератури [Адрианова-Перетц 1947, 20–35]. Аналізуючи творчість барокового поета Лазаря Барановича, Р. Радишевський зазначає, що його поезія наповнена образами світла, яке виступає символом волі, миру, людської гідності. Дослідник зауважує, що таке розуміння світла властиве пам'яткам Київської Русі і вкорінюється не тільки у твори Л. Барановича, а й усю літературу XVII ст. [Радишевський 1988, 261]. Суголосну ідею висловив і філософ С. Кримський, указавши, що сонячна емблематика бароко має коріння у віруваннях пращурів українців, які обожнювали сонце, та в українському народному світогляді, де сонце асоціюється з абсолютном, вічністю, царською гідністю, світлом розуму та «недремним оком» [Кримський 2004, 26].

Отже, сонячна символіка належить до архетипних. Сонце є предметом обожнення ще з дохристиянських часів і в народній уяві завжди стоїть поруч Бога [Жайворонок 2007, 44]. Тому порівняння, побудовані на зіставленнях з небесними світилами, не сприймалися як книжні, а як питомі, закорінені в народне світосприйняття.

Порівняння з небесними світилами могли бути стрижнем усієї проповіді. Так, в основу казання А. Радивиловського, присвяченого Миколі-Чудотворцю, покладено образ сонця. У вступній частині автор декларує тему: *Что за подобенство Стла и чудотворца Хва Николаа до Слнца и для чоґо ѿ(т) Вихода преноситса на захо(д) ѿ томъ сіе мое слово до ласкъ ваши(х) мѣти желаю* (Рад., Огородок,  $\Psi\tilde{si}$ ). Зміст проповіді розгортається на основі аналогій, за якими уподібнено сонце й Микола-Чудотворець. Порівняння оформлено синтаксичними конструкціями зі співвідносними словами *яко(якъ)*, *тако(такъ)*: *Бо якѿ слнце натуралное єсть пієнкное и преемное очомъ людски(м) такъ Стль єст пієнкный* (Рад., Огородок,  $\Psi\tilde{si}$ ); *Бо якѿ Слнце променами своими просвѣщаєть землю: Такъ Стль и чудотворецъ Хвѣ Николае добродѣтели своими якѿ променами просвѣщал Црков Хву* (Рад., Огородок,  $\Psi\tilde{si}$ ).

Прикметно, що в наведених фрагментах із проповідей символіку світла реалізує не тільки лексема *сонце*, а й слово *промінь*, засвоєне загальнонародною українською мовою з польської (ЕСУМ IV, 598), що поступово витіснило давньоруське *луч* [Німчук 1992, 32] і залишилося нормативним до сучасного періоду.

У народних уявленнях святістю наділені й зорі. Лексичні одиниці на їх позначення стали мовними знаками української етнокультури [Жайворонок 2006, 254]. Тому порівняння із зорями не тільки святих, а й духовних осіб, сучасників адресатів проповіді, було цілком умотивованим і зрозумілим навіть простому й неосвіченому слухачеві. У панегіричних погребних промовах А. Радивиловського суб'єктами порівнянь із небесними світилами є ігумени Межигірського та Видубицького монастирів К. Старушич та В. Лебедевич: *Если теды црковъ Матка наша є(ст) нѣомъ, то з преложоныхъ єи кто на томъ нѣѣ застаючи свѣтитъ яко слнце, кто яко луна, кто яко звѣзда* (Рад., Старушич, 31); *На рука(х) цркви застаючи свѣтиль, яко звѣзда, яко м(с)ць, яко слнце* (Рад., Лебедевич, 24).

У народі існує повір'я, що кожна людина має на небі свою зірку: коли вона народжується, Бог запалює зірку, а коли вмирає, з неба котиться і зірка

[Жайворонок 2006, 254]. А. Радивиловський у погребному казанні поєднує і книжну, і народну традицію, напр.: *якожь плакати и жаловати не маємо, коли на нѣ црковномъ межи вами, Превелебный Игуменове, яко межи звѣздами, не вижу великой и горащой звѣзды в Бгу зешлого Климентіа Старушича Игумена Выдубицкого* (Рад., Старушич, 30); *Смотрачи теды на спадненіє той звѣзды з нѣа црковного ...* (Рад., Старушич, 33); *... гды его смерть окрутнаа ... яко звѣзду ω(т) слнца оторвала ...* (Рад., Старушич, 33).

Продовжуючи біблійно-візантійську традицію, барокові письменники вживають порівняння, засновані на флористичних образах. Досліджувані твори фіксують порівняльні конструкції, до структури яких входять лексеми на позначення різноманітних рослин – *дерево, ліля, кедр, кипарис, цвіт*. Переважно це «біблійні рослини», згадані у Старому і Новому Заповітах, де їх назви могли уживатися в символічному значенні [Сімович 2006, 405]. Наприклад, І. Галятовський порівнює велич християнської віри з могутнім деревом. З ним Ісус Христос порівнював Царство Небесне: напр.: *Потымъ, якъ зерно горушичное великимъ деревомъ стает(ь)са, такъ вѣра хр(с)тіанская зостала великою по всему свѣту са розширила* (Галят., Ключ, 72). Часто проповідники використовують порівняння зі Святого Письма, компонентами яких є назви на позначення екзотичних для української флори рослин: *Кто са тут на земли ... ровнет до высокихъ и барзо вынесеных Кедровъ, кто са ровнаеть до Кипарису, кто до финику* (Рад., Огородок, хпг). Порівняння праведності з цвітом фініка було, мабуть, одним з улюблених і популярних, напр.: *Прв(д)ник, яко фінїѣ, процвите(т)* (Коп., Казання, 119); *... але въ память вѣчную будетъ, и яко фінїѣ, процвите(т)* (Коп., Омлія, 165); *И будет яко древо сажденное при исходищихъ водъ ... Прв(д)ник, яко Фінїѣ, процвѣте(т), и яко Кедръ иже во Ливанѣ оумножится* (Рад., Огородок, тки). Уславлюючи І. Гізеля як людину, яка була взірцем праведності, проповідник за допомогою біблійних порівнянь позитивно характеризує і мешканців очолюваної ним обителі: *найдешь тут ... подобіа фиников, кедров, масличин ... а тими суть ... отцы и братіа, зъ которыхь едныи якъ финику добрымъ предвзятель квітнуть, –*

*праведникъ, яко финикъ процвѣтеть, другіе умножилы плоды своя, яко кедры Божія, иные приносять духовныи плоды, якъ маслина плодная* (Туптало, 122–123).

Серед флороназв у функції порівнянь помітно вирізняються квіткові найменування, представлені і видовими назвами, і загальною *цвіт*, напр.: *А теперъ гды таа плоть наша в Хр(с)тѣ оказалась з гробу яко цвѣтъ нѣакій найсличнѣйшій* (Рад., Огородок, *ѣі*); *Многа тѣлеса стѣхъ вкупѣ востаха с нимъ которыи якъ найкраснѣйшій цвѣты с нимъ явишиса в земли ншеи* (Рад., Огородок, *ѣі*). У наведених фрагментах із проповідей лексема *цвіт* виступає з епітетами, вираженими властивими для української мови формами найвищого ступеня порівняння з префіксом **най-**. Загальна назва *цвіт* може поєднуватися з атрибутивом, утвореним від конкретної назви рослини: *Оцъ нашъ Сава можетса прировнати до цвѣту Рожаного и Лѣлѣового* (Рад., Огородок, *хпг*).

Популярним засобом образності в досліджуваних творах є книжне порівняння з фітономеном *крин* «лілея; польова квітка взагалі», запозиченим із грецької мови через посередництво церковнослов'янської (ЕСУМ III, 93). Порівняльні конструкції з лексемою *крин* представлені у проповідях як однослівні або ж у складі розгорнутих цитат зі Святого Письма: ... *бо тії израстут и аки Кринь изцвѣтут* (Коп., Казання, 122); *Яко кринь въ тернії, тако искрнаа моа посредѣ дщерей* (Рад., Вінець, *п*); *Ктожь облечеса? Облюбеница его, соцарствующая ему, о которой въ Пѣснехъ пѣсней мовить: яко кринь, тако искренняя моя* (Туптало, 127). В. Німчук зазначає, що зі старокнижної мови назва *крин* «лілея, квітка» увійшла в нову літературну мову і вживалася українськими класиками як стильовий засіб для створення урочистості та старожитнього колориту, а з давньої літератури в нову українську літературну мову ввійшла фразеологічна сполука *сільний крин* «дика польова лілея», «символ чистоти, юності, краси» [Німчук 1992, 291–292].

У проповіді Д. Туптала спостерігаємо розширення семантики і кола вживання позитивно конотованого книжного порівняння як *крин*. Д. Туптало переосмислює традиційний образ крину, розщеплюючи його на два: *крин*

польний «той, що росте в полі» та крин вертоградний «той, що росте в чиемусь саду», і протиставляє ці образи. Крином польним проповідник називає багатства, якими заможні діляться з бідними людьми, відповідно цей образ набуває позитивної оцінки: *Зъ полювыхъ теды криновъ, а не зъ вертоградныхъ милостини порфира лицу съ Христомъ царствующему составляется, то есть от имѣній щедро подаемых, а не отъ имѣній скупостию удерживаемых. Едны бовѣмъ суть, которіи имѣнія своя, нѣбы крины въ вертоградѣ, въ шкатулы, въ коморы мощно замыкають, не машъ тамъ приступу никому, хиба только самому господареву... Другіи зась суть, которые тыи крыны, моллю, имѣнія своя, садятъ въ широкому полю, то есть въ рукахъ убогих, а тыи зарабатываютъ себе нетлѣнное славою присноцвѣтущею въ небѣ одѣяніе* (Туптало, 128). Образ Крину вертоградного позначений оцінкою осуду: цим словосполученням названо матеріальні блага, приховані від людей у коморах і «шкатулах», власники яких не опікуються долею бідних людей, не подають їм милостині.

У європейській бароковій літературі, особливо містичній, поширеним був образ лілії як символ чистоти і праведності. Ця квітка символізувала Спасителя, могла контамінувати з деревом життя і хрестом [Трофименко 2007, 140; Słownik 2007, 181]. Її образ постає й зі сторінок українських письменників. Так, змальовуючи воскреслого Христа, А. Радивиловський порівнює його з лілією. Автор не обмежується однослівним порівняльним зворотом, а будує образ на різних ознаках цієї рослини: кольорі – білому й червоному, красі квітки і плоду, напр.: *Вышоль з гробу, яко лѣлѣа напередъ, ижъ яко лѣлѣа яснитса барзо для подобныхъ злату зернь которіи в собѣ маеть, такъ Тѣло Хво оказалося ясна чое и свѣтлое для ового златаго зерна* (Рад., Огородок, нї); *Яко лѣлѣа з землѣ выходитъ Бѣлаа и Червонаа, такъ Хс̄ Сп̄стель з гробу вышоль Бѣлым и Червонымъ* (Рад., Огородок, нї).

Досліджувані барокові твори засвідчують, що їх автори з лілією порівнюють не тільки Христа, Богородицю чи святих, що усталено давньою традицією, а й уподібнюють до неї звичайних смертних людей, але з чистими помислами, духовна краса яких виявилася в милосердних і благородних

учинках, напр.: *Давайте мл(с)тыню, а певне завітнете, якъ Лиліа, вдачне пахнучаа* (Присвята Тризни, 350); *Ото яко з Лилій полныхъ выплываеъ вдачне пахнучаа Змурна, такъ из оуст ялмужника млтва* (Присвята Тризни, 350); *... пастиреве и учитель, якъ лълѣи, повинни квітнути добрыми учинками* (Галят., Ключ, 68). Безперечно, що адресати проповідей сприймали цей образ як питомий, позначений народною традицією, бо лілія належить до кола естетичних уподобань українського народу, опоетизована ним. Для українця лілія є символом духовної краси, чистоти і непорочності [Кононенко В. 1996; Жайворонок 2006, 338].

Типовим для естетики бароко був традиційний, запозичений зі Святого Письма образ сьогодні свіжої, а завтра зів'ялої трави чи квітів, що символізував короткочасність усього земного, минушність людського життя. Це ж значення, крім уже вказаних, реалізувала і лілія – цвіт, крин селний. Українські проповідники також використовували ці образи, вживаючи у структурі порівнянь лексеми *трава, сіно, цвіт*: *Всака пло(т) сѣно, и всака слава члвча, яко цвѣт травны(й)* (Рад., Огородок, сп); *... бо всяка слава члвку, яко цвѣтъ селный, исше трава, и цвѣтъ еа ѡ(т)паде. ... учат насъ при то(м) лълѣи не уфати животу своєму, паматаючи же члвкъ, яко трава, дніе его, яко цвѣтъ селный, дозналъ короткости живота лю(д)зкого Іовъ стый, гды рекл: Члвкъ, яко цвѣтъ процвѣтый ѡ(т)паде* (Рад., Вінець, рѳі). Водночас і в народному світобаченні образ зів'ялих квітів є символом минушності людського життя [Жайворонок 2006, 504; Кононенко В. 1996, 125].

У проповіді А. Радивиловського спостерігаємо розширення кола лексем для відтворення книжного образу, що символізував короткотривалість людського життя та рівність усіх перед смертю. Автор змальовує скошену сіножать і до згаданої у Старому Заповіті лілії (крину) додає інші назви квітів: *нарцис, тюльпан* та номен *роза*, який є одним із мовних знаків української етнокультури [Жайворонок 2006, 504]: *З пола изыйдѣ(м) на покошеную сѣножать, ажъ та(м) уже иначеи, помѣшаль радъ косаръ косою, все заровно положиль, не знати та(м) где роза, где лълѣа, нарциси, где тулѣпаны; такъ*

*межи лю(д)ми вла(с)не, якъ межи цвѣтами, гды жиють великаа ест межи ними розница ... виїдѣ(м) на цминта(р), где смѣть заровно все поклала ... та(к) помѣшала смѣть своєю косою станы (Рад., Вінець, р.ѣі – р.ѣі зв.).*

Поширення порівнянь із флористичними образами в барокових творах зумовлено і тим, що вони, як зазначав С. Кримський, є алегоріями Божої сили, людської душі в перипетіях смерті і воскресіння. Образ рослини втілює ритми життя та смерті, животворної сили буття, що, згасаючи у квітці, знову пробуджується в зерні [Кримський 2004, 38]. Саме тропи, побудовані на паралелях зі світом природи, допомагають переконати слухачів у правдивості воскресіння, донести до свідомості слухачів і читачів релігійні істини, особливо такі, що перебувають за межами людського досвіду й пізнання, напр.: *Члѣкъ умерший знову певне и правдиве встанет з гробу, якѡ бовѣмъ посѣанаа в землю пшеница обумираетъ а потомъ ѡ(т)ражаетса и плодъ приноситъ (Коп., Омілія, 161); Можемо з(ь) подобенствъ rozmaityхъ понати же люде встанутъ з(ь) мѣтвыхъ ... якѡ зерно збожа которого – колвекъ в(ь) землѣ посѣаное замираетъ на зиму а на лѣто квѣтнетъ и буйный выдаетъ колось, якѡ древо на зиму умираетъ, лист(ь)с ѡ(т)кидаетъ и не выдаетъ овоцу а гды лѣто прійдетъ, знову квѣтнетъ, в(ь) листа земное са приодѣваетъ и піенкный овоцы приноситъ. Такъ члѣкъ любо умретъ в(ь) землю са ѡбернет(ь), гды Хс прійдетъ свѣтъ судити, на той час знову встанетъ з(ь) мѣтвыхъ и ѡзметъ на себе тѣло свое (Галят., Ключ, 186). Аналогічну картину змальовує А. Радивилівський, напр.: *Ижъ днь Воскр(с)ніа Хва е(ст) весною, также и людей побожны(х) общее воску(с)ніе будет подобное до весны (Рад., Огородок, ѣі); Же якѡ сѣмена дrevъ, албѡ цвѣтовъ часу своего з земли своей выйти мают и якѡ часу весны древа и цвѣти под снѣгом ѡбумерлыми бывши, далеко піенкнѣйшими выростают, нижли пере(д) ты(м) были та(к) тѣлеса нши тепе(р). Змерлыи и в землю положеныи далеко з болшою піекностю нижли перед ты(м) были повстанут (Рад., Огородок, ѣ). Наведений контекст засвідчує, що барокові письменники, продовжуючи давні традиції, поєднували назви рослин з образом весни. У пам'ятках Київської Русі весняне оновлення природи символізувало радість**



християн з приводу народження чи воскресіння Христа [Адрианова-Перетц 1947, 41; Гудзенко-Александрук 2006, 106]. Змальовуючи весну, барокові письменники знову ж таки зверталися до образу квітів і включали у тексти проповідей назви квіток, що були окрасою українського краєвиду та опоетизовані народом, як, наприклад, *ромен*, що в українців *поріс із тином урівень*, чи вже згадана *рожа* [Франчук 2012, 9, 15; Жайворонок 2006, 508]: *Яко часу весни цвѣти з земли виниклыє одѣваютьса фарбою золотою, яко ромень, албо слонечник, ... кто пурпуровою піенкный, яко рожы и тулипани, кто з фарбою бѣлою, яко лѣлѣи* (Рад., Огородок, *ка*). Традиційну рослинну символіку зберегли не тільки письменники XVII століття, вона знайшла продовження і в сучасних українських проповідників, що показує дослідження І. Павлової [Павлова 2004, 94]. Когнітивні структури субсфери *рослини* є поширеними метафоризаціями життя і в сучасній українській поезії [Кравець 2012, 243].

Виразно національними в гомілійних творах вважаємо порівняння, побудовані на образах з аграрної сфери діяльності людини. Вони широко використовувались і в давньоруській писемності, де реалізували символіку, пов'язану з насадженням нової віри – християнства. У барокових творах продовжено і розвинуто цю давньоруську традицію. Великий культурно-естетичний шар «аграрних метафор» представлено в бароковій поезії [Андрієнко 1996, 42]. Літературознавці твердять, що образи зі сфери аграрного виробництва є продуктивними й органічними для української ментальності [Крекотень 1993, 59]. Лексичне наповнення таких порівнянь фіксує картини українського селянського побуту, відтворює реалії землеробства – одвічного заняття українського селянина і водночас виражає побожне ставлення українців до землі і праці. Висновок С. Єрмоленко про те, що поняття про землю переживають у мові художньої літератури процес естетичного осмислення, є актуальним і стосовно досліджуваних текстів [Єрмоленко 1999, 226].

Виразно українське сприйняття землі та хліборобської праці відображає такий фрагмент проповіді: *...засѣваєть господарь рознымъ збожемъ ни(в)ки свои, просить горяче Гда Бга абы ему оныє зродиль, и зроженые о(т) всакои*

*воздушней заразы заховаль ... такь кождый воинь гдыса выправуєть на войну противу якого неприятели, абы ему Гдѣ Бгѣ помогль, и звѣтаство на(д) нимъ даль одержати; повинень наперє(д) ѿ тоє горяче Бга просити* (Рад., Слово, 62). Наприклад, із землеробською культурою українців пов'язаний образ вола. Етнограф Ф. Вовк зауважував, що використання волів, щоб орати плугом, є виразною етнографічною рисою українців і різко відрізняє їх від великоросів [Вовк 1995, 53]. В. Жайворонок зазначає, що воли опоетизовані в народній творчості як символи важкої праці і терпіння [Жайворонок 2006, 95]. Ідею працьовитості й терпіння реалізує цей образ і в текстах українських проповідників, вони порівнюють з ним і апостолів, і своїх сучасників, напр.: *Бо якъ воли суть працювытии, такъ ап(с)лы працювали, по свѣту ходачи и проповѣдуючи слово бжое* (Галят., Ключ, 67). Образ вола слугує Д. Тупталові засобом панегіричного звеличення подвижницької діяльності Інокентія Гізеля: *истинный инокъ и послушникъестъ единый воль, ярмо Христово тягнучий. Як воль, такъ послушникъ усердний, що на него вложать, несеть молчкомъ, що велять, творить* (Туптало, 123).

Аналізуючи джерела образів барокової поезії, В. Кречотень виокремлює ті, які походять із життєвої повсякденності, так чи так пов'язані з нею, яким властива первісна «реалістична» генеза та здатність збуджувати в поетів і читачів «реалістичні» асоціації, крізь які можуть прориватися індивідуальні конкретні спостереження над живою дійсністю. Потужним джерелом і генератором такої «реалістичної» образності, за його словами, були народнорозмовна лексика, фразеологія та місцевий фольклор [Кречотень 1992, 14–15]. Чимало деталей дійсності крізь призму порівнянь постає зі сторінок досліджуваних творів. Наприклад, З. Копистенський змальовує картини митарства людської душі, що, за релігійними уявленнями, після смерті людини упродовж сорока днів здійснює ходіння по муках і зустрічає на шляху до Неба багато перешкод. Злих духів, що терзають душу в потойбічному світі, автор порівнює із земними митниками, які постійно дошкуляють добрим людям. Традиційні релігійні уявлення автор доповнює деталями з реального життя,

напр.: *На Коморахъ мытницкихъ мытникомъе доброго и волного члѣка гамують и турбують, такъ и Діаволи злыи духове, якъ бы якіи мытникомъе, дшамъ з тѣль вышлымъ чинать трудность, гамована и прешкоды инстигуючи ѿ розмаитыи грѣхи, душу обвинаючи и оную порвати хотачи* (Коп., Омілія, 157). Образ диявола-митника, що шарпає людську душу, міцно вкоренився в народній свідомості українців [Жайворонок 2006, 365].

Для словесного мистецтва бароко прикметною рисою є зіставлення реалій високого плану з речами приземленими, що відображають повсякденну сферу життя людини. На цю особливість указувала У. Добосевич, зазначивши, що несподіване для релігійного контексту семантичне наповнення створює специфічний образний колорит, який дисонує з високим піднесеним стилем проповіді, але в такий спосіб не тільки увиразнює думку, а й посилює ефективність сприйняття образу «посполитим людом», робить його зрозумілим, наочним, бо віддзеркалює його побут і працю [Добосевич 2013, 61]. Зразки порівнянь, побудованих на таких контрастах, можемо виявити чи не в кожній із досліджуваних проповідей. Наприклад, А. Радивилівський порівнює Христа з батьками, які дають ласощі своїй дитині: *... бо яко родителейе першый разъ посылаючи дѣтей своих до школы, звыкли имъ дават розныє лакотки и сладкіє повабы, абы чрез тоє самое ѿхочыми ихъ оучинили до науки; Такъ и Хр(с)тось Спситель хотачи ѿхочыми оучинити хр(с)тіан до слухана приказана егѡ и выпо(л)нена, чрез оуста проповѣдничіе даст имъ слово свое* (Рад., Вінець, сїє). Ревну побожність Бориса і Гліба, їхнє щире прагнення завжди мати чисте сумління автор проповіді порівнює з дівчиною, яка, прагнучи подобатися коханому, постійно заглядає в дзеркало, хвилюючись, щоб не було бруду на її обличчі: *Власне яко пошлюбленаа девица на каждый днь рано вставши ни ѡчто иного такса нестарає(т), яко абыса найсличнѣй приѡздобила облюбенцу своему, и для тогоа чтора(з) в зеркало присмотрує(т), з великою пилностью гладачи ... Такъ стый стр(с)тотерпци Россійскіи Кназіе Борисъ и Глѣбъ зоставши през вѣру пошлюбленными Хр(с)тови, ... что разса в живо(т)*

*Хр(с)тов, яко девица в зеркало чистое присмотруючи, чи немашь якого закалу на сумненю ихъ?* (Рад., Огородок, с̄оє).

Зрозумілим навіть неосвіченому слухачеві є порівняння Ісуса Христа з купцем, світу – з ярмарком, а людських душ – з товаром: *Яко албо бѣглый и довцѣпный купе(ц) приѣхавши где на ярмарок, гды оусмотри(т) тамь себѣ якій товар ... оучинивши торгъ не ораз за него платит, але даеть цирограф и часть заплативши до порахованя по томь о(т)даеть. Так Хс̄ Сп̄стль зступивши з Нба на сей свѣт власне, яко на ярмарок якій усмотрил на немь дорогій товарь, дши мовлю лю(д)скіє* (Рад., Огородок, о̄вг); *На сем облудно(м) свѣтѣ, якъ на ярмарку яком, два противные собѣ купци: Діавол проклатый и Хс̄ Сп̄стель показують нам двѣ славы... Хс̄ небесную, вѣчную, Діавол земную дочасную* (Рад., Огородок, с̄ои).

Силу Христового хреста, якого бояться злі духи, П. Могила передає за допомогою народнорозмовного порівняння-фраземи *як пес кия*, розщеплюючи його у структурі речення і супроводжуючи порівняльний образ додатковими деталями: *Абовѣмь яко песь, кды кій которым негды оударенымь былъ заво(н)хаеть, яко напрудшей и надалей оутѣкаеть. Такъ діаволь, кды знакъ Кр(с)та Хва, которым моць его скрушена єсть видить, трепещеть и бои(т)са, и о(т) вѣрных оутѣкаеть* (Мог., Хрест, 275).

Об'єктами метафоричних порівнянь і перенесень, які проповідники добирають до понять духовної сфери, стають назви прикрас. Наприклад, у проповідях А. Радивиловського засвідчено лексеми *сигнет*, *манели*, *ланцюг*, *ланцюжок*: *маючи его на срдцу яко ніякий сигнетъ побожности, побожностью нагорожает* (Рад., Могила, 5); *Ученіє и Пра(в)да тьи двѣ речи такъ здобат Пастыра яко Манелѣ албо Ланцушки златіи здобат двѣцу* (Рад., Огородок, с̄ѣи); *... же єсть то [покута] златый ланцушок, которым са здоби(т) дша грѣшнаго члѣвка* (Рад., Огородок, а̄ч-о); *... и той наш златый дховный ланцушокъ Покааніє стое* (Рад., Огородок, а̄р-д). Іменник *ланцюг* увійшов у лексичну систему української мови з німецької за посередництвом польської мови (ЕСУМ III, 192) і був широко засвідчений пам'ятками зі значенням «прикраса». Від нього

на україномовному ґрунті утворився демінутив *ланцюжок*. Обидва слова з таким значенням і нині відомі в живому мовленні [Войтів 1985, 30–40]. Назва *манеля*, запозичена з італійської мови через посередництво польської, вживалася в українській мові досліджуваного періоду на позначення оздобу у вигляді браслета для плеча та руки. У сучасній українській літературній мові слово не збереглося [Войтів 1985, 34]. Крім цих найменувань, у наведеному далі фрагменті з проповіді засвідчено метафоричне вживання слова *сигнет*, запозиченого з латинської мови і широко відомого в пам'ятках української мови на позначення коштовного персня з гербом та ініціалами власника, що одночасно слугував і печаткою [Войтів 1985, 35–36]: ... *ово Θεодосій с̃тый єсть дорогими манелами с̃той ѿбители Печерской ... ово маєте за дорогій сигнетъ в с̃той ѿбители Печерской положеный ч(с)тній мощи Θεодосіа с̃тгѡ* (Рад., Огородок, т̃зє).

Народнорозмовного джерела сягає порівняння з лексичним компонентом *решето*. З названим предметом проповідник порівнює людей, які неухважно слухають слова Божі: *Кому жь такіи суть подобны? Решету, которое если вложеное будетъ въ воду, зараз са ѡною наполнить, а якъ вынато будетъ з воды, н̃чогоѡ в себѣ воды набранои не задержитъ ... якъ решетоѡ воду, з памяти своєї испустили* (Рад., Вінець, с̃пє). Решето і в народній свідомості викликає подібні аналогії. Це слово увійшло до паремій і фразеологізмів: *як в решеті води, точиться як через решето, пам'ять як решето* тощо (СУМ VIII, 524; ФСУМ, 735) та є одним зі знаків української етнокультури [Жайворонок 2006, 497–498].

Живомовну стихію презентує порівняння зі словосполученням *дірява бочка*: *Розрутный человекъ ест то власне бочка дѣравая, бо яко бочка дѣравая, хочай найбільш в ню налєш воды албо якого напою ... в себѣ того не задержит, так человекъ розрутный ...* (Рад., Опов., 311); ... *же чл̃в̃ка порожнюю славу любачогоѡ ровналь до чл̃в̃ка воду черпаючогоѡ а в дѣравую бочку вливаючогоѡ* (Рад., Вінець, р̃н̃с). Словосполучення *дірява бочка* в українській мові ввійшло до складу паремійних одиниць *дірявої бочки не наповниш, діряву бочку кілька*

хоч наливай, то все витече (ПП, 143), а порівняння як у діряву бочку в українській мові стало стійким (ФСУМ, 47). Із народного джерела в проповідь потрапляє порівняння *яко опарений: Скочит он яко опарений* (Рад., Опов., 320). Зі значенням «схопитися швидко, різко, рвучко» воно залишилося функціонувати в сучасній українській мові як стійке (ФСУМ, 601).

Отже, для барокової проповіді властиве широке використання порівнянь, в основу яких покладено реалії побутового життя. Крізь призму цих, на перший погляд, приземлених образів сучасний читач може відчутти живий подих українців XVII століття, їхні повсякденні турботи, уподобання, міжособистісні стосунки, ціннісні орієнтації.

Важливим джерелом побудови порівняльних, метафоричних структур у бароковий період стала античність. Християнська образність, як зазначав В. Крекотень, поступово втрачала в літературі своє виняткове і панівне становище. Її помітно відтісняє образність, запозичувана з мирських джерел, із поганської міфології, античних літератур, історії стародавнього світу і середньовічної Європи, місцевого фольклору [Крекотень 1992, 14]. Р. Радишевський довів, що в засвоєнні античної традиції українською літературою вагома роль належить польському посередництву, особливо за часів польського Ренесансу, коли навчання русинів у польських вищих навчальних закладах, єзуїтських і протестантських школах XVI століття в Україні здійснювалося латинською мовою, що зумовило присутність античності в теоретичній думці й літературній практиці українських барокових письменників [Радишевський 2004, 94].

Митці бароко сприяли процесам засвоєння української культурою античних образів і, відповідно, збагаченню української літературної мови стійкими і крилатими висловами, словами-символами, що стали набутом світової культури. Особливого розквіту антична образність знайшла в бароковій поезії, де персонажі християнської історії зображувалися в образах античних богів. Л. Ушкалов називає прикметною для барокової риторичної практики техніку «поєднання полярностей», що дозволяла структурувати

християнські мотиви в образах поганської мітології» [Ушкалов 2004, 298]. Античні герої постають і зі сторінок досліджуваних творів, напр.: *Єслибовѣм межі Геркулесом и Оисеем так великаа была пріазн и любовь же сей оного цноты уставичне наслѣдоваль, ... якъ далеко болшая любо(в) а любовь а ни през смерть розерванаа межі онымъ и Вм(и) знайдоватиса и помножати маеть* (Коп., Присвята Догмату, 138). Ім'я античного воїна Гектора стало символом мужності й відданості Вітчизні. З ним З. Копистенський порівнює героя панегіричної присвяти – українського князя Стефана Святополк-Четвертинського: *Так в оном жалобном заграню охотне, я(к) оный нѣколи великий богатырь Троанскій Екторъ, где наболшій непріателскій былъ гуфъ з двома братама своима скочивши разил непріатела* (Коп., Присвята Святополк-Четв., 73). Неодноразово в досліджуваних творах натрапляємо на образ троянського коня: *В старости бовѣм й Тупографію выставиль з которой книги Бж(с)твенныи Црковныи и Училищныи ... якъ нѣколись людъ з **кона Троанскаго**, на пораженє невѣрних, албо, як жродла потоки ... выходать и выпливають* (Коп., Казання, 119). І. Галятовський, використовуючи цей образ у проповіді, супроводжує його коментарем, указує на зіставлявані ознаки, будує великий відрізок тексту, вплітаючи в нього стислий переказ легенди: *Прировнаю я монастырь до **кона Троанского**, которого греки учинили з(ъ) дерева на кшталтъ горы великого и великоє войско в(ъ) немъ замкнули ... Такъ в(ъ) монастырьъ кождомъ крыют(ъ)са жолннре Хвы, законники, которыи троакимъ крѣстомъ дховнымъ, якъ оружїем(ъ), трохъ непріателей душны(х) з(ъ)витажають и пан(ъ)ство ихъ бурять* (Галят., Ключ, 97). П. Могила порівняв символ християнства *хрест*, який оберігає вірних, зі щоглою, до якої прив'язав себе, рятуючись від сирен, Одісей: *Будеть тотъ ч(с)тный кр(с)т ваше(й) кн(ж) мл(с)ти, якъ нѣколи(с) Маштъ Улессесови на уварованьєса Сирен роскошей тогосвѣтних* (Мог., Присвята Корибут-Вишн., 269). Очевидно, що й проповідницькі твори сприяли закріпленню в лексичній системі української мови крилатого виразу *сім чудес світу*, який засвідчено у тропеїчних структурах: *Покажу теды в(ъ) ннѣшней мовѣ моєй, якимъ єсть чудомъ*

преп(д)бный ѿ(т)ць нашъ Онофрій, бѡ сѣмь чудовъ было на свѣтѣ (Галят., Ключ, 172); Старожитность Се(д)мь речій барзо дивныхъ на земли оусмотривши назвала оные **седми Чудесами свѣта**, слухачу православный ... До ты(х) **се(д)ми чудесъ свѣта** не ѡмылюса гды приложу Стѣла и Чудотворца Хѡвѣ Николаа (Рад., Огородок,  $\chi\tilde{\nu}\varsigma$ ).

Привертають увагу окремі особливості вживання порівнянь, зокрема неузусне вживання традиційного образу. Біблійне порівняння як ліванський кедр міцно вкоренилося у світовій літературі як позитивно конотоване [Коваль 2001, 125], хоча у Святому Письмі воно вживається і як засіб негативної характеристики. Проповідники використовують цей образ з різними значеннями. Наприклад, позитивна оцінка реалізована, коли в образі кедр змальовано Єлисея Плетенецького: *упал Кедр, то е(с)т Архімандрить, древо барзо высокое и в добродѣтелехъ многолиственное* (Коп., Казання, 116). В одній із проповідей А. Радивиловського це порівняння стає засобом негативної характеристики людини, яка вивищує себе над іншими, напр.: *Гды добре здоровъ естъ на всемъ, а еше при достаткахъ, то розумѣеть себы быти великим члвѣкомъ, возноситса мыслію яко кедръ ливанскій* (Рад., Вінець,  $r\tilde{k}d$  зв. –  $r\tilde{k}e$ ).

У структурі порівнянь спостерігаємо вживання того самого образу для вираження різних оцінних характеристик. Переказуючи оповідання про маляра, А. Радивиловський дає негативну характеристику світові: *Кто ж не видит, же свѣт сей прелестный ест подобный славному оному маляревѣ ... Так сей облудный свѣт иначе не умѣет нас кормиты тылко маліованими речами марними, фальшивыми и зрадливыми* (Рад., Опов., 318). В іншому випадку в образі маляра актуалізовано семантику, пов'язану з мистецтвом, творчістю, талантом: з малярем проповідник порівнює Бога-Творця: *В твореню дши нашей, поступиль Бгъ нибы маларъ, в ѿ(т)маліованю якого выбо(р)но(г) ко(н)терефету* (Рад., Вінець,  $\tilde{\nu}l$ ).

Цікавим є також добір різних порівнянь до того ж самого суб'єкта. Наприклад, барокове уявлення про зрадливість і непевність світу А. Радивиловський в одному випадку передає за допомогою



народнорозмовного порівняння як лис: *Любо бывает тоє, же свѣт сей прелестный и хитрый власне, як лис* (Рад., Опов., 367), в іншому – через порівняння із корчмарем: *И до кого жь еще свѣтъ сей в зрадѣ и ошуканю людей егѡ любащихъ, маеть подобенство: подобный есть до хитрогѡ и лукавогѡ корчмара* (Рад., Вінець, 33), ще в іншому – порівнює світ з Іудою, образ якого став символом лицемірства і підступу у світовій літературі, включаючи й українську, та глибоко вкоренився у народній свідомості [Коваль 2001, 213–214; Жайворонок 2006, 262]: *До тогѡ подобный есть свѣтъ сей прелестный до Иуды* (Рад., Вінець, 33 зв.).

Оригінальним прийомом є взаємозаміна об'єкта і суб'єкта порівняння. Наприклад, у проповіді, присвяченій Феодосію Печерському, уславляючи Києво-Печерську лавру, Антоній Радивловський на початку казання порівнює її з Царством Небесним: *... что на похвалу стѡй обители Пече(р)ской речем если не тоє: Уподобиса обите(л) с̃: Пече(р)скаа Цр(ст)вію Нб(с)ному* (Рад., Огородок, т4є). Завершуючи казання, проповідник уживає порівняльну конструкцію, в якій об'єкт порівняння *Царство Небесне* стає суб'єктом порівняння, чим виражає високу оцінку Києво-Печерській лаврі як оплоту українського православ'я: *Уподобиса Царствіе Нбсноє обители Печерской* (Рад., Огородок, т4є).

Отже, барокові проповіді демонструють широкий репертуар граматичних і лексичних засобів для вираження порівняння. Крім книжних, автори активно послуговувалися народнорозмовними сполучниками, що стали нормативними в новій українській літературній мові. Порівняльні конструкції з формами ступенів порівняння прикметників і прислівників, описові конструкції, конструкції з прийменниковим сполученням *на кшталт*, конструкції, побудовані за принципом образної аналогії, до сучасного періоду розвитку української мови залишаються граматичним засобом вираження порівняльного значення.

#### **4.4. Специфіка епітетів у барокових проповідях**

У мовній тканині художнього тексту епітетові як образному засобові належить одне з чільних місць. Епітет – троп простий, але водночас здатний описати, змалювати, оцінити, увиразнити словесне зображення, за епітетами можна простежити розвиток образного мислення, зміну естетичних оцінок, вплив ліричних та епічних джерел на художні тексти (СЕ, 4, 5). У доробку сучасного мовознавства нині є велика кількість праць, у яких описано стилістичні функції епітета, проаналізовано особливості його вираження на матеріалі багатьох літературних та фольклорних творів. Природа епітета з'ясована в академічному та навчальних курсах зі стилістики української мови, «Словникові лінгвістичних термінів», енциклопедії «Українська мова» та «Словникові епітетів української мови» [Дудик 2005, 158; Мацько 2000, 160; Пономарів 2000, 42–43]. У переважній більшості лінгвістичних праць епітет вивчали як явище нової української літературної мови. Епітети в писемних пам'ятках позначені низкою своєрідних ознак, які виявляють і досліджувані твори. Насамперед окреслимо коло понять, які найчастіше означено епітетами.

Природно, що у проповідях найрозгалуженіші ряди епітетів сформовано навколо лексем, що позначають поняття релігійної сфери. С. Деравчук, яка досліджувала лексико-тематичні групи епітетів у конфесійних текстах сучасної української мови, зазначила, що вони сприяють вираженню найтонших нюансів у спілкуванні людини з Богом, надають особам, предметам, явищам певних характеристик із позицій християнського світогляду та моралі [Деравчук 2003, 41].

Матеріал досліджуваних текстів засвідчує уживання великої кількості епітетів, якими означено найменування Бога-Отця, Ісуса Христа, Богородиці. Серед них виокремлено усталені, традиційні та індивідуально-авторські, відсутні в канонічних та інших релігійних текстах.

Розгалужені ряди утворюють епітети, що своєю семантикою виражають трансцендентну сутність Бога, його всесильність, всеосяжність і позачасовість, напр.:

- семантику всеосаяжності й позачасовості передано епітетами *предвічний, превічний, безконечний, безначальний*, напр.: *Сн̃ъ Бж̃їи Іис̃ Хс̃, той взаль тую Книгу секретовъ, з рукъ ѡ(т)ца своего пре(д)вѣчного* (Мог., Присвята Любавицькому, 337); *Даруй же превѣчный цру Хс̃ Бс̃ ... тоежь все оуслышати и одержати* (Коп., Присвята Четв., 77); *Слава, Честь ... єдиному исти(н)ному Безначаному и Бе(з)конечному Бг̃у* (Гізель, Післямова, 435);
- всесильність Бога виражають епітети *всесильний, всемогучий*, напр.: *... вырокомъ всесилногѡ Бг̃а во всемъ ѡхотне по(д)легаючому, то чинити в томъ разѣ приходитъ* (См., Казання, в̃ зв.); *Бо всемогучій Бг̃ъ властью своєю бзскою, яко ключемъ ... той зегарь ... настраюеть* (Галят., Ключ, 163). Крім усталених епітетів, семантику всесильності реалізує полонізм *моцный*: *Покажу теде ласкамъ вашим на тымъ казан(ь)ю великіє речы, которыи учынилъ Бг̃ъ моцный преч(с)той* (Галят., Ключ, 122).

С. Деравчук зазначає, що епітетні сполуки на позначення Бога містять виразний емоційно-експресивний підтекст та одночасно набувають статусу богословських термінів, особливо в текстах, що виголошують без будь-яких змін (молитвах, тропарях, акафістах), унаслідок чого частково стирається метафоричний смисл [Деравчук 2003, 42]. Слушною є думка Г. Наконечної, яка зауважує, що епітети надають уявної емоційності, насправді ж у системі богословської лексики вони є номінаціями абсолютних понять чи ознак [Наконечна 2000, 87–88].

Окрему семантичну групу становлять епітети, які виражають людинолюбну сутність Бога. Цю функцію виконують прикметники книжного походження *милостивий, милосердний, чоловіколюбивий*: *Чл̃колюбивый єсть Бг̃ъ* (Передмова до Синаксару, 180); *Яко мл(с)рдный бг̃ъ призываетъ людей до вѣры хрїстіанскои на землѣ и усправедливаеть их(ъ) вѣрою и сакраментами без(ъ) учынковъ их(ъ)* (Галят., Ключ, 126). Часто семантику епітетів посилюють префікси **пре-**, **все-**, напр.: *Пребл̃гій и Всесильный, и Прем(д)рый Бг̃ъ, видимых*

*и невидимыхъ Творецъ и Съдѣтель, Прм(д)рости наставникъ, м(д)рыхъ исправитель и всакому смыслу и дѣлу хитрецъ ... бл̃гволи* (Коп., Друга передмова, 56); *Намъ потомкомъ ихъ благати и молити всемл̃стивогоу Ба̃, абы з добротливости и мл(с)дїа своегоу простиль ємоу грѣхи* (Коп., Омїлія, 160). Емоційно-експресивне забарвлення цих епітетів найвиразніше виявлено в молитовних зверненнях, напр.: *ω Бже нш̃ь мл̃срдный, Бже наш̃ь ласкавый ... мы тебе со слезами просим ... Змылуйса теды над нами Бже нш̃ь мл̃срдный* (Рад., Вінець, **оа** зв. – **об**).

Репертуар епітетів, що виражають людинолюбну сутність Бога, доповнює полонізм *добротливий*, активно вживаваний в українській мові XVI – XVII ст. (СУМ XVI–XVII 8, 57) та засвідчений і в досліджуваних проповідях: *... добротливий Гд̃ь Бг̃ь превѣчною воли своей радою ницуеть* (См., Казання, **в**). Атрибутив *добротливий* залишився в лексичній системі української мови до сучасного періоду і продовжує вживатися як у релігійній [Деравчук 2003, 43], так і світській сферах, що кодифіковано «Словником української мови» (СУМ II, 326).

Пам'яткам української мови були властиві модифікації форм найвищого ступеня прикметників з префіксом **пре-** [Грищенко 1978, 122]. У досліджуваних текстах засвідчено чимало епітетів, виражених названими формами. Атрибутиви з префіксами **пре-** і **най-** характеризують найбільші християнські святині: тіло Христа, його кров: *На той час ω(т) власной кровѣ са пренастѣйшое тѣло Хво зачервонѣло* (Галят., Ключ, 118); *... пре(з) Преч(с)тоє тѣло свое* (Рад., Огородок, **спз**); *... з дши Хвой на верхъ Тѣла єго пренайчистшаго* (Рад., Огородок, **спз**).

Окремі епітети набули статусу стійких та побутують і в сучасній українській мові. У «Словнику української мови» епітет *милосердний* до слова *Бог* зареєстровано як постійний (СУМ IV, 706). Постійні епітети *предвічний*, *милосердний*, *всесильний* тощо в сучасній українській мові можуть переходити в субстантиви і вживатися самотійно як синоніми до назви *Бог* [Антонів 2000, 111–117].

Розгалужений ряд утворюють означення, що супроводжують найменування Богородиці. Це канонічно регламентовані епітети, здебільшого виражені прикметниками з префіксом **пре-**: *пречиста, пресвята, преславна, преблагословенна*, якими утверджується велич, святість і непорочність матері Христа, напр.: *ω преславнаа царице нб(с)наа, скажи якїи твои суть весельа в(ъ) нбѣ* (Галят., Небо, 267); *А гды она плакала и повѣдала, же пошлюбила девицтво своє пр(с)той двѣ Мрїи* (Галят., Небо, 257); *Пребл̃гословеннаа Мрїа б̃ца стерла голову Люциперови проклатому* (Галят., Небо, 289); *В(ъ) той час двѣ девици, кнажны рускіи, в(ъ) Холмѣ мл̃лса преч(с)той двѣ б̃ци, жебы их боронила ω(т) тыхъ непрїателей* (Галят., Небо, 295).

Стійкий епітет *пречиста* на україномовному ґрунті зазнав субстантивациі і є еквівалентом теоніма *Богородиця*: *На Йордані тиха вода стояла, там Пречиста свого сина купала* (Грінч. III, 405). У народній мові атрибутивом *пречиста* позначають Богородичні свята – Пречиста, Перша Пречиста, Друга Пречиста (Грінч. III, 405) та ікони святої Богородиці, напр.: *Пречистій ставила, молила, щоб доля добрая любила її дитину* (Т. Шевченко). Лексема *пречиста* ввійшла до українських прислів'їв і приказок, напр.: *Як прийде Пречиста, стане дівча речиста; Перша Пречиста жито засіває, Друга – дощем заливає, а Третя – снігом покриває; Як прийшла Пречиста – надворі чисто, як прийшла Покрова – надворі голо*. Епітет *пречиста* став одним із мовних знаків української етнокультури [Жайворонок 2006, 479].

Крім усталених форм епітетів, проповідники уживають атрибутиви із префіксом **най-**: *«Дякую вам, госпоже найласкавшая, жесь мнѣ коханого сына моего отдала»* (Рад., Опов., 212); *А воин до Марїи заволает: «Не мов так, о матко найласкавшая, але причинися за мною»* (Рад., Опов., 216). Іноді додають префікс **пре-**. Такі форми вираження епітетів засвідчено здебільшого в оповідних прикладах, що передають ситуацію звернення до Божої Матері з проханням, напр.: *... Пред образом Пресвятои Богородици, ставши, так до неи мовит «Дѣво пренайчистшая, патронко и великая добродѣйко моя!»* (Рад., Опов., 212).

Одним із доміантних понять у сакральній сфері є молитва. І. Бетко називає молитву сокровеним виявом релігійного духу, апеляцією людської душі до Бога [Бетко 1999, 56]. О. Кровицька зазначає, що в українських пам'ятках XVI–XVII ст. відображено широкий спектр сприйняття молитви, що втілюють смислові нюанси слова *молитва* в текстах різних жанрів і стилів [Кровицька 2007, 315]. Молитовне звернення до Божих осіб позначають іменник *молитва* та ряд дієслів: *молитися*, *просити* тощо. Дослідники констатують значне збільшення цих найменувань і розширення їх семантики в наступні періоди розвитку української мови [Ковтун 2006].

У досліджуваних текстах лексеми зі значенням «молитва, молитися» набувають багатогранних епітетних характеристик. Молитви, що уславлюють Бога, виявляють благоговійність перед ним, означено епітетами *свята*, *милая*, *вдячная*: *Звѣтажства не одержите, еслиса на него при своимъ военнымъ телеснымъ оружїи не узброите оружїемъ дѣховнымъ, а тымъ есть мѣтва стаа* (Рад., Слово, 56); ... *мѣтву вдачную и милую Бѣгу учиниль* (Рад., Вінець, ѡѡ).

У повсякденному житті, а особливо у скруті, людина звертається до Божих осіб із якимось проханням. Силу почуттів, емоційну напругу під час благання про допомогу виражає атрибутив *гарячий*, що сполучається з іменником *молитва*, або прислівник *гаряче*, поєднаний з дієсловами, напр.: ... *только намъ оной горячо молитиса потреба* (Кизаревич, Передмова, 130); ... *Бѣгъ з нѣси помагае ... тьлько тымъ, которїи пре(д) потребою, и в потребѣ до Бѣга горячіе засылають мѣтвы* (Рад., Слово, 51); *Кто жь оному побожному Гетманови таковую з нѣа зедналь помощь? Горячаа до Бѣга мѣтва* (Рад., Слово, 51); *Кождый воинъ гдыса выправуеъ на войну противу якого неприятеа, абы ему Гдѣ Бѣгъ помогль, и звѣтазство на(д) нимъ даль одержати; повиненъ напере(д) ѡ тое горяче Бѣга просити* (Рад., Слово, 62). У наведеному далі контексті експресивність епітета *гаряча* увиразнюють лексеми *плачут*, *ляментуют*, що передають емоційний стан людини і щирість та пристрасність молитви, напр.: *О Боже мой! Як много есть тепер маток утрапленых которїи видячи сыни свои и дщери в неволю турецкую и татарскую позабыраны плачут, ляментуют, а ено*

в горячих молитвах своих упадут до пречистой матки (Рад., Опов., 212). Молитву, що супроводжується плачем, позначено епітетом *плачлива*, напр.: *Єдень млынаръ ... паралѣжемъ зараженный млиль зъ плачемъ престой двѣ бѣи жебы его в той хоробѣ ратувала ... Єднои ночи преч(с)таа два бѣа ... пришла и мовила єму: Выслухаламъ вздыханѣа и молитвы твои плачлывыи* (Галят., Небо, 277).

Молитви можуть набувати негативних характеристик. Зневажливою оцінкою, вираженою атрибутивами *горда*, *легка*, *вонтплива* «висловлена із сумнівом» та ін., позначено молитви, що йдуть від серця гордовитих, недобрих і злих людей, тих, які, сподіваючись на Божу ласку, не жалкують про здійснені погані вчинки, про образи, завдані іншим людям. Казнодії висловлюють переконання, що такі молитви не будуть почуті Богом: *Погорженые бывають млтвы легкіє, вонтпливыє, непожитєчныє, мира печалій полныє* (Рад., Слово, 61); *... ганитса ... на своей гордой молитвѣ Фарисей* (Рад., Вінець, *ѡѡ*). Цікавими є зразки вживання І. Галятовським у трактаті «Месія Правдивий» негативно оцінних епітетів *бридкий*, *шпетний*, *нечистий*, *новозмишленний*, що виражають суб'єктивне сприйняття мовцем молитов іновірців: *На той час жидаы ... в полонках по(д) ледомъ купалиса, новозмы(ш)леную та(м) млтву якуюсь мовачи* (Галят., Месія, передмова, 5 зв. – 6); *Туть жидовине зрозумѣти можешъ, же якъ жаба єст нечистаа и брыдкаа и шпетнаа, такъ ваша молитва жидовскаа пре(д) Бѣом єсть нечистаа и шпетнаа и брыдкаа* (Галят., Месія, *мѣ*).

Значна кількість епітетних слів, що вживаються з опорними лексемами на позначення осіб християнського культу та понять, пов'язаних з релігією, стали надбанням лексичного складу нової української літературної мови. Насамперед вони побутують у конфесійних текстах сучасної української мови, що демонструє дослідження С. Деравчук, яка зафіксувала такі епітети: *Бог* – *святий, всесильний, милосердний, благословенний, предвічний, пресильний* та ін.; *Ісус Христос* – *найдорожчий, найдобротливіший, ласкавий, милий, солодкий*; *Богородиця* – *ласкава, благословенна, предобра, пречиста, пресвята, пренепорочна* [Деравчук 2003, 42–45]; *молитва* – *ревна, старанна, гаряча,*

полум'яна, марна, фарисейська, богопротивна та ін. [Деравчук 2004, 194]. «Словник епітетів української мови», укладений на матеріалі художніх (прозових та поетичних) текстів ХІХ–ХХ ст., до слова *Бог* реєструє епітети *всевідущий, всемогутній, всемогучий, всесильний, добрий, милосердний, могутній, сильний, тисячосилий* (СЕ, 38); до слова *Богородиця* – *благословенна, горда, найсвятіша, пишна, праведна, свята, скорбна, скорботна, хороша* (СЕ, 194).

Високою позитивною оцінкою та пафосністю в проповідях позначено епітети, що характеризують поняття і реалії, пов'язані з релігійною свідомістю, наприклад віру, Божі справи, чудесні явища тощо. Традиційно проповідники уживають епітет *великий*: *великой ласки и великого мл(с)рдїа Бжого узнал на(д) собою* (Рад., Вінець, т҃а зв.). Ці функції виконують атрибутиви *невимовний, невисловлений, пожаданий, приємний, чудовний, чудовнійший, дивний*, що є власне українськими дериватами питомих слов'янських лексем: *... а стыхъ Бжїихъ на вѣки невимовною соло(д)костю кормити не перестанеть* (Рад., Огородок, с҃х); *Невысловленнымъ члѣкѡлюбїемъ твои(м), Хѣ Бжѣ, пожаданого твоего голосу на(с) годными учини* (Передмова до Синаксару, 182); *... свою ѡсобливую роско(ш) мѣти з вдачногѡ и барзо прїємного запаху, который будутъ з себе выдавати тѣла прославленныхъ людей* (Рад., Огородок, с҃х); *ѡ дивнаа справо Бжаа!* (Рад., Огородок, є҃нз); *Дивная а праве чудовная реч!* *Образ ставши на ногах, заслонивши онаго мещанина, стрѣлу на себе берет* (Рад., Опов., 214); *... обрѣте вѣру православную, над которую на свѣтѣ нѣчого не маш чудовнѣйшого* (Рад., Опов., 271).

Як одну з характерних ознак прикметникового словотвору і в діалектному мовленні, і в українській літературній мові А. Грищенко розглядає похідні прикметники на **-ив-/-лив-** [Грищенко 1978, 154–155]. У проповідях з таким суфіксом зафіксовано, наприклад, атрибутив *особливий*, яким позначено реалії, що матимуть місце в Царстві Небесному: *Будетса веселити азыкъ, и ѡсобливую свою мѣти оутѣху ... Будетса веселити и слухъ, и свою ѡсобливую*



*роскошь мѣти ... Гды теды в Нбѣ Прв(д)ници и вси стобливе жиючіи на земли люде ... особливое веселе и роскошь буду(т) мѣти* (Рад., Огородок, сч – сча).

Перелік позитивно оцінних епітетів поповнює полонізм *пієнкний* «гарний, красивий, приємний», що був дуже поширеним у досліджуваній період, проте не зберігся в новій українській мові: *Пієнкное Нбо з пієнкности звѣздечной, пієнкнѣйшое з свѣтлост(и) мѣса(ч)ной и найпієнкнѣйшое з свѣтлости слнечной, бо оно є(ст) родом и початком вшелакои свѣтлосты нбсной* (Рад., Огородок, үка); *Если есть пієнкное небо и на небѣ видимое солнце, мѣсяць, звѣзды; о якъ есть пієнкнѣйшій той, который пієнкнии тыи сотвориль рѣчи* (Туптало, 30).

Більшість з названих лексичних одиниць, засвідчених у ролі епітетів, залишилася у словниковому складі нової української мови: *дивний* «2. Дуже гарний; чудовий, чарівний» (СУМ II, 272); *невимовний* «який важко виразити, передати словами» (СУМ V, 259); *невисловлений* «не виражений словами; не виявлений у будь-який спосіб» (СУМ V, 260); *особливий* «1. Який чимось виділяються серед інших, не такий, як інші, не схожий на інші; незвичайний, винятковий. // Характерний лише для певного предмета, явища, повної особи і т. ін.; своєрідний, специфічний. // Який відзначається більшою, ніж звичайно, мірою свого вияву» (СУМ V, 779); *приємний* «1. Який викликає задоволення, втіху, радість. // Який викликає насолоду. // у знач. ім. *приємне*. Те, що викликає задоволення, втіху, радість» (СУМ VII, 610).

Барокові проповіді презентують значну кількість епітетів, якими характеризували особу. Вони наявні в урочистих казаннях, присвячених Христу, Богородиці, святим, а також історичним особам, зокрема й сучасникам автора. Засобом їх вираження були прикметники та дієприкметники, іменники *nomina personalia*, прислівники, семантика яких включала оцінний компонент. Вони поєднувалися з лексемами, що називали особу. Позитивно оцінні епітети ставали засобом творення панегіризму – однієї з ознак барокової проповіді. Вираження оцінки особі могло бути опосередкованим. У такому випадку епітети означували широкий спектр людських чеснот, позитивних рис

характеру людини, спосіб життя, духовний світ, вчинки і думки. Широко представлений у староукраїнських текстах комплекс атрибутів, що супроводжували стрижневі слова *душа, серце, умисел* [Дидик-Меуш 2011]. Досліджувані панегіричні твори фіксують певною мірою усталений набір епітетних слів, здавна відомих пам'яткам різних жанрів: похвальним словам, житійній літературі тощо. Джерелом традиційних епітетів було Святе Письмо та інші релігійні тексти [Коновалова 1970, 73]. Російська дослідниця О. Коновалова на прикладі житійного твору продемонструвала, що автори за допомогою оцінних епітетів формували образ ідеального героя [Коновалова 1974, 326]. Універсальним засобом вираження позитивної оцінки є епітет *добрий*, а також євангельське словосполучення *добрий пастир*: *Помене(т) има твое в родъ и родъ, же был добрым Пастыремъ* (Рад., Могила, 3); *Межи пастирами добрый Пастырь* (Рад., Огородок, п̄а); *Чи не выразил же той добрый Пастырь Златоустый ст̄ий, тыхъ десяти... повинностей* (Рад., Огородок, ф̄из).

Семантику святості, праведності традиційно передавали епітетом *чистий* [Межжеріна 2006, 124], що засвідчено і в досліджуваних текстах, напр.: *И прп(д)бный Антоній чистий былъ на д̄шѣ и на т̄лѣ* (Галят., Ключ, 195); ... *ово животь чистий и встидливий* (Рад., Могила, 23).

Автори барокових проповідей, позитивно характеризуючи особу, використовували не тільки усталені традиційні лексеми, відомі давнім пам'яткам, а й ті, що в системі української мови з'явилися пізніше. Так, на означення однієї з найголовніших чеснот християнина – щирої віри в Бога в українській мові досліджуваного періоду активно побутував атрибут *побожний* [Дидик-Меуш 2011, 54], який не зареєстровано у «Матеріалах...» І. Срезневського, а Є. Тимченко вважає його запозиченням з польської мови (Тимч., Матер. II, 115). Епітетом *побожний* характеризували як конкретну особу, так і узагальнену, напр.: *Бо всѣхъ нас на доброе и на животь побожный наставлял* (Коп., Казання, 120); *Домом(ь) есть бжїим(ь) кож(д)ый чл̄вк побожный*; *Прп(д)бный Феодосій жилъ побожне и святобливе* (Галят., Ключ, 198, 199); *Во памат вѣчнуу будетъ Могила. З чого(ж) его наибарзѣй поминати*

маемъ? З чисто(г) живота и побожного, з покоры любви ку Б̃гу и оубогимъ (Рад., Могила, 8). Прикметник *побожный* залишився в українській мові до сучасного періоду (СУМ VI, 621). У проповіді З. Копистенського зафіксовано композит *чадолюбний*: *Приспѣли прослезитиса над Пастирем своим чадолюбнымъ Дщерѣ Бж̃їи Инокинѣ* (Коп., Казання, 111), відсутній у «Матеріалах...» І. Срезневського, де зареєстровано тільки словотвірний варіант *чадолюбивий* (Срезн. III, 1468).

Експресивність проповідей посилюють епітети, що входять до структури звертання, напр.: *Волаймо ж теде з плачем ѝ слезами: ѱ о̃че нашъ, ѱ(т)че нашъ любезный, о̃че превожделенны(ѝ), о̃че всечестный* (Коп., Казання, 121). Наведений фрагмент демонструє посилення пафосності за допомогою префіксів на позначення найвищого ступеня вияву ознаки. Отже, у проповідях поєднано лексичні, морфологічні й синтаксичні засоби експресії.

Спостереження за мовою проповідей виявило збільшення корпусу атрибутивних слів, якими промовці характеризували своїх сучасників чи святих: *працьовитий, щодробливий*, полонізми *зацний* «достойний, шановний» (СУМ XVI – XVII 11, 40), *презацний, статечний* «поважний, сповнений гідності, добропорядний» (ЕСУМ V, 399). Кожній особі, возвеличеній у панегіричній промові, було приписано набір названих позитивних ознак: *При твоихъ Рочина(х) з жалемъ поминають, же утратили Пастыра доброго, працютого, статечного* (Рад., Могила, 4); *... оставилъ по себѣ яко добрый добрыхъ яко працювитий працювитыхъ, яко статечный статечныхъ* (Рад., Могила, 4); *Же былъ щодробливимъ убогихъ взываю на свѣдоцтво* (Рад., Могила, 5); *Поворочает зъ славою своею ясне презацний тот млоденець до пороговъ домовыхъ* (Старушич, Казання, 264); *Великий и зацний тот богатыр надпомѣр славне завше ставаль въ всѣх навальностяхъ Речи Посполитой* (Старушич, Казання, 265). Відповідно до стильової манери бароко письменники вдавалися до нанизування атрибутів: *Поминаймо в животѣ статечного, въ обычаахъ спаналого, и в поступкахъ свои(х) расторопного* (Коп., Омелія, 167); *Щасливаа и бл(с)ве(н)ая естесь земля, которая в себе маешь Цря альбо Кназа*

*стобливого, побожного, смиренного, ласкавого, и мл(с)рдного. Такимъ был ... Великий Кнѣзь Владимир* (Рад., Огородок, ѿм̄θ).

Проповіді фіксують низку епітетних слів, якими давали негативну характеристику особі. На матеріалі опрацьованих джерел не виявлено уживання їх стосовно сучасників. Епітетами негативної оцінки характеризували біблійних та історичних осіб, які зганьбили себе, негідними учинками. Часто вживаним є епітет, виражений атрибутивом *незбожний*: *Ирод **незбожный** не дбаеть на день урочистый* ( Рад., Огородок, тпа). Ім'я руського князя Святополка, який убив своїх братів, супроводжуєть епітети *незбожний, безбожний, окрутний*: *о(т) **незбожного** брата своего Сватополка невинне забытыми zostали* (Радив., Огородок, ѿзз); *удариль ю **незбо(ж)ный** Сватополкъ в десную ланиту, коли **стобливого** Кнзя Бориса копьемъ пробил* (Рад., Огородок, ѿзи); *Так са нагородило и **безбожному** Сватополку* (Рад., Огородок, ѿоа); *пре(з) забыте Глѣба больш собѣ **окрутный** Сватополкъ примножилъ хлѣба* (Рад., Огородок, ѿог). Епітетами негативної семантики проповідники висловлюють осуд поведінці, що суперечить християнській моралі, позначаючи ними узагальнену особу: *Таки(м) китом естесь каждый члѣче зайзросливый, гнѣвлиый, драпѣжный, окрутный, который иншихъ людей пожираеш* (Галят., Ключ, 69); *Глинаним начинням называются люде злыи, незбожнии, грѣшнии* (Галят., Ключ, 138).

Численний репертуар епітетів оприявнює опрацювання українськими проповідниками, як і авторами поетичних творів, загальноєвропейських барокових тем і мотивів. Як було вже зазначено, центральним у бароковому мистецтві став образ світу, земного життя в усіх його виявах, а християнська ідея марноти світу – постійним мотивом барокової літератури. Виразниками мотивів мізерності земного життя, ідеї нестатечності світу ставали атрибутиви, об'єднані навколо лексем, що належать до понятійного поля *світ*. Проповідники розмірковують над скороминущию і непевністю всього, що є в земному житті і спонукають до пошуків цінностей вічних. Епітетні слова виконували синтаксичну роль означення або частини іменного присудка і

сполучалися безпосередньо зі словом *світ* або ж кваліфікували предмети, явища, прояви земного життя – славу, багатства, «розкоші», давали негативну оцінку позірно привабливій, а насправді згубній суєті життя, сповненого спокус, які ведуть до загибелі людської душі. Насамперед у цій ролі виступає запозичена з церковнослов'янської мови лексема *прелестный* «оманливий, спокусливий» (Срезн. II, 1622): *Что были на сем прелестном свѣтѣ твои роскоши, жесь для них и творца своего, господа отступил?* (Рад., Опов., 242). Нестабільність, оманливу і зрадливу суть світу позначав також церковнослов'янським *превратный* «змінний, непостійний» (Срезн. II, 1622): *Так сей свѣт превротный других ошукивает и сам ся ошукивает* (Рад., Опов., 305).

Цей епітетний ряд барокові автори розширюють за допомогою питомих, запозичених та утворених від запозичених основ лексем: *зрадливий, скороминающий, облудный, нестатечный, омыльный, марный, фальшивый*, наприклад: *Щ марности ли того свѣта, ѿ богатствахъ и ѿ роскошахъ зрадливыхъ выправовати буду ... всѣмъ есть вѣдомо, же тот свѣт и все што на немъ вѣтръ есть и сам вѣючий, фѣгура есть скороминающая як Апль мовить* (Коп., Казання, 112); *Пишется в исторіяхъ о таком же в роскошахъ сего облудного свѣта кохающомся богачу* (Рад., Опов., 242); *Уважил добре славный оный гетман, иж не на фаворѣ албо омыльной и нестатечной пріязни людской ани теж на омыльной сего свѣта славѣ великостъ годности залежит* (Рад., Опов., 276); *Так сей облудный свѣт иначе не умѣет нас кормиты тылко маліованими речами марними, фальшивыми и зрадливыми* (Рад., Опов., 318).

Усі вияви земного життя проповідники характеризують епітетами *малий, короткий, дочасний, временный*, якими актуалізують семантику неповноти, неповноцінності позначуваної якості: *Чи не так же чинит и свѣт сей облудный з своими любителями кгда ... за малую роскошъ одыймуеть им царство небесное, одыймует вольность вѣчную* (Рад., Опов., 275); *Якосьмо для короткой сего свѣта роскоши и царство небесное и волностъ вѣчную утратили, а попали в вѣчную пекелную неволю* (Рад., Опов., 275); *Маєт и свѣт сей облудный свою славы временной вечеру ...* (Рад., Опов., 348). У пам'ятках різних жанрів упродовж

XVI – XVII століть активно вживається прикметник *дочасний* зі значенням «тимчасовий, не вічний» (СУМ XVI – XVII 8, 190), він доповнює епітетний ряд на позначення земних реалій: *кождый хр(с)тіанскій члвкъ ... повине(н) Хр(с)та наслѣдовати в погорженю свѣта и его добръ дочасних* (Рад., Вінець, ρã). Усі наведені епітети перебувають в опозиції до означення *вѣчный*, що є виразником абсолютної позитивної оцінки життя в Царстві Небесному.

Ще однією ключовою лексемою, яка об'єднує навколо себе розгалужений епітетний ряд, є іменник *слово*, вживаний з різними значеннями. Одне із сакральних значень лексеми *слово* реалізовано у сполученні *Боже слово*, яким називають Святе Письмо. У цьому словосполученні прикметник *Боже* не виконує функцію художнього означення, проте саме *Боже Слово* набуває найвищої оцінки, бо є втіленням Божого одкровення, словом, що несе людям знання про вічні духовні цінності, які й вирізняють людину з-поміж усього суцього. Цитуючи біблійний текст, проповідники з високим пафосом передають слова, що йдуть з уст Господа: *Маєт Бгъ Слово Хс, тепе(р) при уста(х) свои(х) слнце и для того абы вырази(л) же до осягненя славы Нбсной, со прав(д)ными сїяющими яко слнце, не тылко учинки, але й самии слова презъ уста выходячїи провадь(т) члка мают; Словомъ бжимъ ... многихъ людей ап(с)тлѡве уловили* (Галят., Ключ, 68).

Слово, сповнене святості, мудрості, авторитетності, означено епітетом *золотий*, здебільшого в неповноголосній формі. Цей же епітет відображає естетичну значущість слова: *В Бгу зешлый, Могило! Поневаж к тебѣ кождому златыйса родиль крушець, абымъ при твоєй словне з цно(т) твоихъ та моглъ поманути, златых бы то тутъ потреба словесъ абы та за злато златыми выславиль усты* (Рад., Могила, 12); *О слова! Праве златых, а не глиняних уст слова* (Рад., Опов., 322). Позитивної оцінки, вираженої епітетом *златий*, набувають слова, що несуть релігійні знання: *Правдаты, лакомїи суть очи людскїе на злато, але далеко лакомшїи были уши хрстіанскїи на златїи слова Хризостома стого* (Рад., Огородок, χ̣̣̣); *Злато ховають люде в шкатулахъ, а златїи словеса стого Іоанна Церковъ мтка наша ховаєть в срѣцу своемъ* (Рад.,

Огородок,  $\chi\tilde{s}$ ). Зі значенням «віровчення» лексема *слово* поєднується також з епітетом *душеполезный*: *Велебный ѡ(т)цеве и ч̃стны Братіє, гдысте з нимъ конверсаціи и бесѣды заживали, выдачи его обычаи пристойныє, слышачи д̃шеполезныє слова* (Рад., Гізель, 25). Проте якщо ці слова належать іновірцям, виражають ідеї, які не узгоджуються із засадами православ'я, то отримують в устах проповідника різко негативну оцінку, виражену епітетами *лживе, смертоносне*: *Мають [еретики] и слова смертоносныи, яко жала, которыми людемъ в̃рнымъ шкодаты* (Галят, Ключ, 163); *Мовит ... през него Г̃сдь Б̃гъ такъ: се вы над̃ѣтеса на са въ словесехъ лживыхъ, иже нстреб̃ь вамъ* (Рад., Слово, 64).

У проповідях натрапляємо на словосполучення *добре слово*, що ним втілено віру в силу слова, здатність утішити людину і повернути її до життя: *Лазара смутного не тылко учинком, ани словом добрым(ь) не хот̃лос(ь) пот̃штити* (Галят., Ключ, 92). У категоріях «добре» – «погане» осмислене слово і Г. Сковорода, який вважав, що погане слово руйнує душу, а добре зцілює [Гнатюк 2010, 157]. Народна оцінка доброго слова закарбувалася у прислів'ях: *Добре слово дорожче багатства; Добре слово не коштує нічого, а допоможе багато* [Жайворонок 2006, 552].

Словосполучення *добре слово* вживалося не тільки зі значенням «утішити когось», а й реалізувало семантику «позитивно оцінити особистість, заступитися за неї»: *... р̃дко кто ... см̃ль дерзновенно какое доброе за людми гр̃шными рещи слово* (Рад., Вінець,  $\tilde{\xi}\cdot\theta$ ); *... на сейме Варшавскомъ предъ наивышшимъ канцл̃ромъ короннымъ ... добрими слови мене припоминалесь* (Галят., Ключ, 58).

Високої оцінки слову надавав епітет *мудрий*: *Мечем д̃ховнимъ Х̃С называетъ слово свое, з усть своихъ походячое... И тымъ д̃ховнымъ мечемъ словом своимъ **мудрымъ** звиклысте цр̃квь б̃жїю и ѡтчизну боронити на сеймах, на сеймиках ... Оборониль его словами **мудрими** своими ѡ(т) неприятеля, котрого ср(д)це загн̃ваное он мудрою своею мовою усмириль и о(т)вернулъ*

*ω(т) мѣста* (Галят., Ключ, 56); *Почувши тые мудрыє слова, Александръ нѣчого злого не чинил Діомедесовѣ* (Галят., Ключ, 99).

Широкий спектр епітетів, з якими сполучається лексема *слово*, виражає усвідомлення його руйнівної сили. Насамперед цю ідею передає прикметник *злий*. І. Галятовський у богословському трактаті про гріхи кваліфікував *зле слово* як тяжкий гріх, за який людина неминуче буде покарана, і застерігав від нього: *Повин(н)исмо выстерѣгатиса и слов злых, бо кто слова злыє мовить, обмовлюеть когω, осуждаеть, ωскаржаеть, лаеть, слову чужую шарпаєт албо иншии спросные слова мовит, мусить за нихъ в(ь) днѣ ωстатній ω(т)казовати. Так мовил Хс̄: всако слово празно, еже аще рекуть чл̄вци, воздадать ω нем слово в днѣ судный* (Галят., Гріхи, 383). А. Радивилівський наводить повчальну історію про неодмінну кару за недобрі слова: *и так скоро тые злыє слова вырекля зараз от діавола опанованою зостала* (Рад., Опов., 246). Крім прикметника *злий*, у проповідях зафіксовано розгалужений ряд епітетів, що виражають негативну оцінку недоброму слову: *Скоро тые, окаянныи, блюзнирскіє слова вырекль, зараз душу свою проклятую выпустил и на вѣчныє пошол ляменти и плачи* (Рад., Опов., 242). У ролі негативно оцінних епітетів, що могли поєднуватися з лексемою *слово*, виступали запозичені з польської мови прикметники *спросний* і *опачний*: *Строфуючи девицу, николи спросного слова з уст твоих на ню не выпускай, николи слуги твоего нецнотливим не называй, бо тым не его, але самого себе зневажаш ...* (Рад., Опов., 362). *... опачним словом славу твою щиплючим, як стрѣлою, устрѣлить* (Туптало, 53). Лексема *спросний* активно вживалася в українській мові досліджуваного періоду та синкретизувала пучок негативних значень [Дидик-Меуш 2011, 58]. Детально всі її семантичні відтінки проаналізувала Л. Гонтарук [Гонтарук 2002]. Атрибутив *опачний* Є. Тимченко тлумачить словом *превратный* (Тимч., Матер. II, 45).

Колоритним є епітет, виражений прикметником *уципливий*: *Єдному благоговѣйному мужу ... уципливыми словами досажали безперестанку* (Коп., Омлія, 157). Цей атрибутив зберігся в лексичній системі української мови й



уживається зі значенням «який любить говорити гостро, дошкульно, так щоб уразити, примусити відчувати докір, насмішку, який характеризується гостротою, дошкульністю» (СУМ Х, 543). Неприємне слово означалось епітетом *прикре*: ... *вырекль был едино якоесь **прикрое слово**, чего не стерпѣл ему Бог* (Рад., Опов., 246); ... *словко **прикро выреченное**, заразь до гнѣву и до нетерпливости порушить* (Рад., Огородок, т̣кѣ); ... *нѣчого вопреки имь не мовчи, ани тежь до гнѣву ихь презь **прикрыи слова** свои побужаючи* (Рад., Огородок, ар̣к). У ряду зневажливо оціних епітетів перебуває також атрибутив *непотребний*: *Добре учинилисте, же на ратунокъ Марію вzywалисте, бо хотѣлисмо вась потопити, же вась порожнюющих и **непотребнии слова мовачихь** знашлисмо* (Галят., Небо, 313). «Словник української мови» кваліфікує лексему *непотребний* «поганий, нікчемний, мерзенний» як застарілу з ремаркою «зневажливе» (СУМ V, 364).

Удавано щире слово, а насправді підступне і зрадливе, означено епітетом *мастке*: *Але ты правовѣрны(й) писм и сло(в) оны(х) выстерѣгайса: слова бо ихь на(д) олѣй масткїи, а в рѣчи самой суть стрѣлами* (МІКСВ, Передмова, 35). Цей же епітет закріплено і в народному баченні, наприклад у паремії *Де слова масні, там пироги пісні* (ПП, 300). Епітет *масне* до лексеми *слово* зафіксований і сучасним «Словником епітетів української мови» (СЕ, 317).

Можемо припустити, що через посередництво гомілійної літератури із джерел Святого Письма в українському лексиконі закріпився образ *огнистого слова*, напр.: *Для того пр(о)ркъ Ілїя **огнистыи слова** до вас мовить* (Галят., Ключ, 154). У «Словнику української мови» як нормативний зареєстровано фонетичний варіант *вогнистий*, з-поміж інших значень цієї лексеми зареєстровано переносне «пристрасний, запальний» та проілюстровано контекстом, у якому цей прикметник також уживається з лексемою *слово*: *Згадаймо, яким вогнистим словом говорив Шевченко* (СУМ I, 715). Образ *огнистого слова* присутній в ідіолектах Т. Шевченка, Лесі Українки [Єрмоленко 1999, 146, 163].

Розгалужений епітетний ряд формує навколо себе лексема *дорога*. Так, у проповідях присутній образ *далекої дороги*, який лінгвісти вважають фольклорним, а епітет *далека* кваліфікують постійним [Єрмоленко 1999, 83–88; Жайворонок 2006, 196], напр.: ... *которых сын здоровый вернулся з(ь) далекои небезпечнои дороги* (Галят., Ключ, 141). У проповіді І. Галятовського в межах одного мікроконтексту засвідчено вживання словосполучення *далека дорога* з різним семантичним навантаженням: *Иліа пр(о)ркъ през(ь) далекую дорогу ишоль въ крѣпости яди тоѡ чтырдесать днѣй и чтырдесать ношѣй до горы бѣіа Хоривы. И той хлѣбъ, пренастѣйшее тѣло Хво и кровь егѡ, кто поживаеть в(ь) сакраментѣ еухарістїей, может(ь) въ крѣпости яди тоа далекую дорогу ѡ(т)правовати до нба емпірейского найвышшого и может(ь) оного достигнути и тамъ навѣки жити* (Галят., Ключ, 75–76); *Пошоль албовѣмъ в далекую краину с которой са не вернете ... в тую далекую дорогу ѡ(т)ходячому ѡт себе и ѡ(т) конвєрсаций своей ѡ(т)лучаючому са ѡ(т)цевское свое даль блѣговенїе ...* (Рад., Слово, 35).

Отже, в досліджуваних творах засвідчено фольклорний образ *далекої дороги*. Усталені епітети *бита* й *уторована* вживалися зі словом *дорога* у прямому значенні. Опозиційні ряди *зла, широка – добра, узкая, спичаста, остра* виражали полярні оцінки життєвого вибору людини і поєднувалися зі словом *дорога* в переносному значенні.

Окрім розглянутих, досліджувані твори засвідчують чимало словосполучень з постійними епітетами: *білий день, широке поле, тяжка неволя: ... людъ посполитий, жены ихъ чада ихъ ... в тяжкую неволю запровадити, албо по(д) меч пустити* (Рад., Слово, 37); *Так выходитъ же, посредѣ бѣлого дна не бачить свѣта* (Рад., Вінець, ѣ); *... тыи крини ... садять в широкомъ полю* (Туптало, 128).

У проповідях спостерігаємо активізацію окремих лексичних одиниць, які виконують роль епітетів. Так, для позитивної характеристики стосунків між людьми, глибини, щирості почуттів автори часто уживають прикметник *коханий*. У «Матеріалах» Є. Тимченка це слово зареєстровано зі значенням

«милий, дорогой» (Тимч., Матер. I, 381). Лексема *коханий* є дериватом питомого дієслова *кохати*. В «Етимологічному словнику української мови» автор словникової статті О. Пономарів робить припущення, що семантика українського слова *кохати* могла розвинутися під польським впливом (ЕСУМ III, 63). У текстах досліджуваних проповідей епітет *коханий* сполучається з широким колом іменників на позначення осіб, серед яких назви за родинними стосунками – *брат, син, діти*, напр.: *И достойна рѣч, абы створитель отъ своего створенія, Отець отъ коханныхъ дѣтей своихъ, сын отъ коханныхъ друзей своихъ, Духъ святий отъ любыхъ рабовъ былъ славленъ* (Туптало, 10); *Люде гды на кого суть ласкави, того богата ... мають его за брата своего коханого* (Рад., Вінець, р̃ке зв.); *... смутную ноту сердцем и устами по утраченом през смерть коханым брату выбивати позволите* (Старушич, Казання, 251); *Коштовного клейноту досыть важил на ассистенцію коханому сыну своему досыть сердечных и вѣрных слуг ховал и приставлял* (Старушич, Казання, 252). Цим же епітетом характеризують почуття Бога-Отця: *не питай мене ѿ стѣ(м) и найвышшимъ родителю, и снѹ коханымъ великаго повелителя, и дхѹ, котор [и]й в(ь)весь свѣтъ держить* (Галят., Небо, 393); *Людѹ кровію Сна твоего коханого ѿ(т)купленный в полон побрал* (Рад., Слово, 42); *Положилъ въ яблѹцех найкоханшій еи Снѣ Хс* (Рад, Огородок, тое). Епітет *коханий* сполучається з іншими назвами: *але не был такъ щасливый, бо смертію коханого своего воина тую приплатил смѣлост* (Рад., Опов., 271); *Кгды един слуга коханий ... в тяжкую впал болѣзнь* (Рад., Опов., 274); *Коханий мой слуго* (Рад., Огородок, ид); *Павел Стѣй мовить до коханого Учна своего Тита* (Рад., Огородок, пз).

Часто вживаним є позитивно конотований епітет *славний*, за допомогою якого висловлюють оцінку як особам, так і абстрактним поняттям: *Приступѣте и вы, на земли и на мори славныи Воинове* (Коп., Казання, 124) *одержимо славное звѣтазство над неприятелями душними* (Галят., Ключ, 122); *Славный оный казнодѣя Сирах* (Рад., Вінець, лд); *... пишет славный красомовца Цицеро* (Рад., Вінець, рв); *... Памяталь на тоє наповнене славной памяти Петръ Могила*

(Рад., Могила, 4); ... *яко оныи славныи богатырове, которыхъ свѣтъ мѣль за коханковъ своихъ* (Рад., Могила, 1).

Для вираження негативної оцінки активно вживали в писемних пам'ятках атрибутив *окрутний* «немилосердний, лютий, жорстокий» [Дидик-Меуш 2011, 53]. Є. Тимченко вказує на польське походження цього слова (Тимч., Матер. II, 40), таке ж припущення подано в «Етимологічному словнику української мови» (ЕСУМ IV, 174). Епітетом *окрутний* автори проповідей характеризували смерть, ворогів тощо: ... *непріатель якій ѡкрутній з войскомъ наступуєть* (Рад., Слово, 37); ... *казаль абы Войско ... собралъ и войною са ѡкрутному и страшному непріателеви ѡдоймоваль* (Рад., Слово, 37); ... *смерть окрутная ... тѣла в труну вложила* (Рад., Могила, 24); *выходячи до потреби з тымъ окрутнымъ бисурмяниномъ ...* (Рад., Слово, 50).

Проведений аналіз досліджуваного матеріалу дає змогу констатувати, що епітети належить до важливих виражальних засобів у проповідницьких творах. Коло означуваних епітетами понять значною мірою зумовлено специфікою проповіді як релігійного твору. Епітетні слова сполучаються з назвами осіб релігійного культу, назвами понять, що належать до духовної сфери. Вони водночас є і виразниками глибокої та щирої побожності українського народу, і маніфестують здатність виразити засобами української мови релігійні реалії. Широкий спектр епітетів надає різнобічної характеристики *слову* в сакральному і земному вимірах, що збігається з його народними оцінками. Виразно бароковими в досліджуваних проповідях є епітетні характеристики світу, земного життя.

Позитивно оцінні епітети стали одним із засобів творення панегіризму – однієї з ознак барокової проповіді. Атрибутиви, що виражали оцінку особи, поєднувалися не тільки з лексемами *nomina personalia*, а й означували широкий спектр людських чеснот, позитивних рис характеру людини, спосіб життя, духовний світ.

Уживання епітетів у досліджуваних творах позначено усталеною традицією. Багато епітетних слів давньоруські автори запозичували з

євангельських текстів та іншої релігійної літератури. Водночас мовна тканина проповідей засвідчує активне використання українськими книжниками новотворів і запозичень: *працьовитий, щодробливий, статечний, невимовний, особливий, приємний, пієнкний, зацний, окрутний*; форм ступенів порівняння прикметників з афіксами, властивими українській мові: *пренайчистиша, пренайсвятіший*.

У проповідях представлено епітетні сполучення, спільні з фольклорними текстами: *далека дорога, широке поле, тяжка неволя*, що є вагомим свідченням впливу народної мови на формування літературної.

#### **4.5. Прислів'я, приказки та афоризми у проповідях**

Тексти досліджуваних проповідей засвідчують активне використання проповідниками афоризмів, прислів'їв, приказок, що сягають як книжних, так і народних джерел. Їх використання до певної міри зумовлено прагматичною метою. Т. Радзієвська вважає, що основною ознакою афористичного висловлювання є його узагальненість (позачасовість, генералізованість). Ця риса протиставляє афористичне, непобутове висловлювання конкретному і зближує його із загальним чи універсальним. Однією з типових функцій універсальних висловлювань є загальнодидактична: коли висловлювання має на меті застерегти, навчити, навести на розум, тобто використовується для активного впливу на адресата. Загальновідомість, загальноприйнятність змісту є для такого висловлювання фактором, що посилює переконливість [Радзієвська 1993, 72–74]. Зазначені характеристики паремій зумовили ефективне використання їх у загальній системі аргументації, для посилення персвазійного заряду проповідницького твору.

Науковці оцінюють паремії як найвищий прояв народного духу, глибин народної філософії, етики та естетики. Паремія, за визначенням В. Жайворонка, – це усталений концепт етнокультури, її константа [Жайворонко 2007, 19]. С. Єрмоленко також відносить прислів'я, приказки, афоризми, крилаті вислови

до мовних знаків національної культури і зазначає, що їм властива інформаційна спадковість, а матеріальні оболонки цих мовних одиниць у момент їхнього «вторинного» використання фіксують духовний досвід людини в культурному середовищі [Єрмоленко 2009, 3].

Традиція вводити до літературного твору прислів'я, приказки, афоризми сягає глибокої давнини. У Київській Русі популярними були різноманітні збірники афоризмів, паремійники, що включали уривки зі старозавітних книг, євангелій, апостольських послань. Вони були посередниками, через які в усне мовлення проникала біблійна стилістика. Давньоруські книжники користувалися влучними висловами з цих книг, підкріплюючи авторитетом Біблії власні думки і судження [Адрианова-Перетц 1971, 8], а відображений в афоризмах загальнолюдський досвід зумовив їхню цінність, через те багато з них, відірвавшись від літературного першоджерела, увійшли до літературної і народної мови, поповнили скарбницю власне народних приказок і прислів'їв [Адрианова-Перетц 1970, 3].

Традицію вводити в літературний текст приказки і прислів'я для стислого і влучного вираження думок, образного втілення авторської ідеї продовжують українські письменники упродовж наступних століть. Прислів'я та афоризми в епоху Бароко були, за словами Р. Радишевського, найбільш «міжнародним» жанром, їх видавали окремо чи включали до рукописних збірників [Радишевський 2004, 84]. Великою популярністю користувалися перлини народної мудрості в українських полемістів, наприклад Христофора Фіلالета [Охріменко 1987, 26], Івана Вишенського, який не тільки використовував народні прислів'я, афоризми, а й модифікував їх [Онишкевич 1961, 129, 132], Іпатія Потія [Ткачук, 16]. Біблійні афоризми та народні прислів'я – важливий елемент стилістики барокової проповіді М. Смотрицького [Купчинський 2003, 240, 241], Г. Сковороди [Іваньо 1964]. Аналізуючи мову трактату «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького, лінгвісти констатують: «Особливо слід відзначити у праці Г. Смотрицького багатство його мови, зокрема фразеологічне: приповідки, порівняння, влучні вислови, у яких автор нерідко

зберігає синтаксичні конструкції живої мови народу. Зафіксовані у творі приказки, прислів'я, дотепні вислови ... поза сумнівом відбивають українську скарбницю народної мудрості, засвідчують авторову дотепність» [Німчук 2005, 111]. Широке використання приказок і прислів'їв засвідчують твори Лазаря Барановича, який використовував їх для авторитетного підтвердження власної думки [Козич 1967, 76]. Р. Радишевський вважав, що вкраплення фольклорних афоризмів було досить характерним явищем у віршах українських поетів XVII – XVIII ст.: народна мудрість, органічно впліталась у тканину твору, давала змогу авторові поглиблювати його ідейно-художнє навантаження, задовольняючи ідейно-естетичні вимоги барокової праці. У народних прислів'ях і приказках поети знаходили національний ґрунт для свого образного мислення й концептивного висловлювання думок. Л. Баранович, крім народного джерела, черпав паремії з популярних збірок, що містили латинські і грецькі сентенції, а також сам творив влучні вислови. Особливої уваги заслуговує висновок Р. Радишевського про те, що насиченість прислів'ями і приказками дає підстави відкинути несправедливі звинувачення барокових творів у «схоластичності» й відірваності від життя [Радишевський 1987, 169]. Народні прислів'я і приказки використовували в казаннях польські проповідники, особливо П. Скарга і Т. Млодзяновський, ними вони демонстрували гостроту розуму чи використовували як засіб гумору та іронії [Марковській 1894, 43].

Прислів'я і приказки народного походження побутують і в текстах Учительних євангелій. У. Добосевич стверджує, що їх використання свідчить на користь тісної взаємодії книжного стилю і народного мовлення. Окремі прислів'я зафіксовані в розмовному варіанті, інші – трансформуються в умовах релігійного контексту, отримуючи при цьому певний семантичний відтінок [Добосевич 2000, 357].

За спостереженням П. Житецького, великим знавцем і шанувальником народних висловів був Антоній Радивиловський. Високо цінуючи його творчість, П. Житецький указував, що приказки, прислів'я, порівняння були

вихоплені проповідником безпосередньо з народних уст [Житецький 1987, 123]. На використанні прислів'їв акцентує і Д. Чижевський, побіжно аналізуючи стиль проповідей А. Радивиловського: «Зустрічаємо в нього численні приповідки, почасти перекладені з латини, почасти народні» [Чижевський 2003, 309]. Саме А. Радивиловський майже в кожному випадку вмонтовував прислів'я в текст за допомогою мовних маркерів: *мовят посполите, посполите мовят, єсть посполитая мова, звykle люде мовити, мовать посполите люде* і под., що було безпосередньою вказівкою на їх походження з народного джерела.

Прислів'я у проповідях виконували різні функції. Найбільше засвідчено випадків їх уживань для розгортання промови й підтвердження авторської думки: ... *Мѣл оную книжку, а о секстернах не вѣдал пришитых. То же не грѣшил, бо мовят посполите: «Невѣдомост грѣха не чинит»* (Рад., Опов., 257); *И не дивь, якій пан, такій и крамь* (Рад., Вінець, р̄ка); *Посполите мовать люде: черезь слугъ Пана а черезь стыхъ до Бѣга. Оважь Цркѡвь Мѣтка нѣша хочеть теперь насъ научити, же иначей не можемъ приступити до Хѣ Бѣ тылко черезь Млѣтвы стых* (Рад., Вінець, ч̄и); *Всегда то бываеть межи хр(с)тіаны же на той час ко(ж)дый члѣвкъ оудається до Бѣга, гды на него наступуєть якаа тривога, слухачу Православный* (Рад., Вінець, р̄ѡв). В одній з погребних промов автор прислів'ям *кров – не вода* передає почуття співпереживання з родичами покійного, розуміння їхнього емоційного стану – болю втрати, смутку, жалю (Старушич, Казання, 251).

У панегіричну проповідь, виголошену на честь Петра Могили, А. Радивиловський уводить прислів'я: *Падається коса гды трафить на камень, посполите мовать*. Воно слугує для створення порівняльного контексту: силу й міцність духу Петра Могили в обороні православної віри й церкви автор зіставляє з міцністю каменя. Об кам'яну міць його інтелекту та ерудиції в час релігійної полеміки розбивалися напади ідеологічних супротивників: *Падалися й язyki неприятели Цркѡви Бжѡй, гды что метали на Петра Могилу* (Рад., Могила, 2). Стилiстичний ефект паремії посилено прихованою тавтологією,



грою слів – власного імені *Петро*, що походить від грецького етимона зі значенням «камінь» (ЕСУМ IV, 362), та української лексеми *камінь*.

Змальовуючи образ П. Могили, автор наголошує і на тому, що він був наділений однією з найголовніших християнських чеснот – смиренням. Коментуючи прислів'я, А. Радивилівський повідомляє, що чеснота смирення зазвичай властива бідним людям, а П. Могила був дуже заможним і водночас смиренным: *з жалемъ поминаете Могилу, же мѣль на себѣ о(т)маліованый контерфет покоры Архієрейской ... (бо посполите мовать: нищета мужа смираеть) не дивь! то дивь, же такъ Богатый оупокоралса Архієрей* (Рад., Могила, 9–10). Отже, прислів'я створює контрастне тло для увиразнення позитивних рис митрополита і змалювання непересічності його особистості.

Високу оцінку смиренню виражено за допомогою порівняння, у структуру якого входить частина народного прислів'я: *Повний колос до землі гнеться, а порожній угору стирчить*, де лексема *повний* символізує багатство внутрішнього світу людини. А. Радивилівський уживає його в урочистій проповіді на честь посвячення Інокентія Гізеля в архімандрити: *старшій маеть быти покорнымъ; самъ то мовить Хсъ Спсител: аще кто бо васъ хоцетъ быти болій да будетъ всѣмъ слуга. Бо яко кла(с) пшеніци и(ж) есть в зерна богатшій, ти(ж) барзѣй ку земли нахиленшій; такъ старшій и(ж) есть в цноты заможитшим, ты(ж) барзѣй маеть быти покорнѣйшимъ* (Рад., Гізель, 17). Промовець характеризує героя панегіричного казання як мудрого наставника, який є в усьому взірцем для своїх підлеглих. Прикметно, що прислів'ю передую висловлювання Ісуса Христа. Таким способом проповідник підкреслив вагомість народного досвіду, втіленого у слові. Цікавим є контекст, засвідчений у творі І. Галятовського, де семантика названої паремії зазнає змін: *Вшелакаа рѣчь легкаа догоры по(д)носитса, тажкаа надоль хилитьса* (Галят., Ключ, 144). Ознаки, виражені прикметниками *легкий* і *тяжкий*, набувають іншого смислового відтінку: словом *легкий* І. Галятовський позначає людей безгрішних, отже, виражає позитивну оцінку; відповідно, лексемою *важкий* – людей, обтяжених гріхами: *Обтажены были грѣхами Дафанъ и Авиронъ для*

*того нахилилиса в(ъ) землю, котораа по(д) ними розступилася ... Ап(с)толь Павелъ зась былъ легкѣй, не былъ обтаженный грѣхами, для того высоко по(д)несеный аж до третого нба* (Галят., Ключ, 145).

Промовистими є випадки, коли цитата зі Святого Письма і народне прислів'я обрамлюють авторське висловлювання, стаючи повноправними засобами аргументації авторської думки. Унаслідок цього авторитет народного слова посилюється: *Ведлугъ овы(х) сло(в) євѣлскихъ: не прийдо(х) воврещи миръ но мечъ. Для чого ж мови(т) ... Для того подобно слухачу абы даль знати же покою мечем са треба добывати, поневаж посполите мова(т): Оружіе приноситъ миръ* (Рад., Огородок, 174).

Спостерігаємо, що прислів'я стають вихідною тезою, навколо якої проповідник будує своє повчання. Розмірковуючи над змістом паремії, автор зіставляє свої погляди з основною думкою, втіленою в ній, демонструє їх суголосність чи аргументовано протиставляє або ж дає оцінку певному життєвому явищу, закарбованому в ньому. Зміст паремій був близьким і зрозумілим досвіду навіть неосвіченого слухача, через те вони слугували одним із поширених засобів переконання. Наприклад, спонукаючи людей шукати захисту від життєвих негараздів у Пресвятої Богородиці, Антоній Радивилівський апелює до народного вислову *смѣльшаа баба за стѣною, нѣжели рицар в полю* (Рад., Опов., 315). Він розкриває буквальний зміст прислів'я і пояснює, що сміливості *бабі* надають міцні вежі і муровані міські стіни. Але навіть з ними не можна порівняти сили того захисту, якого надає заступниця всього людства Божа Мати: *Если теды мѣста, плотом огорожоніе, такой смѣлости людем додают, же една баба на десяти воинов ударити может, что ж разумѣете, в какой смѣлости застают тыи, которьи не до стѣн древляных, але до муров, веж и башт пресвятой богородици горнутся?* (Рад., Опов., 315).

Засобом посилення аргументації є вживання двох близьких за змістом паремій. Таким зразком є фрагмент проповіді, яку А. Радивилівський починає висловом: *Гды рано посѣешь, рано и пожнешь*, потім автор проектує паремію на конкретну життєву ситуацію: *ω томъ доброго господара познавають люде,*

коли часу не омешкаеть, такъ засѣати яко теж засѣаное и зжатоє збоже з поля до гумна собрати і підтверджує думку іншим прислів'ям: *Якъ посполите мовать: Кто ранѡ встаеть, тому Бгъ даеть* (Рад., Вінець, с̄бз зв.).

Повчальну промову автор розгортає і навколо прислів'я *Богу служи, а діавола не гнѣви*. Проповідник засуджує позірну, але за своєю суттю нещирну, фальшиву побожність окремих людей. Зміст паремії, що нею характеризують поведінку лицемірів, А. Радивилівський пояснює, називаючи конкретні вчинки, несумісні з образом справжнього християнина: *Постят, ялмужну дают, службы божи слушают, чисто живут. Ано потом что чинят? По постѣ впадают в обжорство, пянство; по даню ялмужны в драпѣзство; по слуханю службы божеи в обмовы и осужденія єдин другого; по чистоти в нечистоту. И то ест у них богу служити, а діавола не гнѣвити* (Рад., Опов., 308). Осуд аморальним ідеалам світських осіб, які прагнуть лише багатства і не дбають про здобуття вічного життя добродіями вчинками, виражено прислів'ям: *Звыкли люде мовити: что мнѣ по животѣ, коли пусто в калитѣ* (Рад., Огородок, к̄з).

Оригінальними є протиставлення поглядів автора ідеї, втіленій у прислів'ї. Наприклад, А. Радивилівський не в усьому погоджується з висновком, констатованим у прислів'ї *Любо моват посполите: которіи путь шествуют рѣдко стѣмы бывають*, і вважає, що воно не стосується тих, хто вирушає до святих місць: *Правда, же тыи рѣдко стѣмы бывають, которыи для распусто(в) и иншихъ грѣховъ путьшествіе ѡ(т)правують; алы тыи которыи обѣты побожныи маючи, до цр̄квей и мѣсць стѣхъ путьшестви ѡ(т)правують ты стѣмы бываю(т)* (Рад., Огородок, м̄є). Так само заперечує проповідник ідею прислів'я *заживай свѣта, поки служат лѣта* (Рад., Вінець, р̄м). На його думку, вона суперечить християнській моралі, бо спонукає людину марно витратити час, відведений Богом для земного життя, проводити його в пустих веселошах. Такий прийом можна розцінювати як один зі способів активізації думки слухачів.

Засвідчено випадки, коли прислів'я слугує висновком до авторського повчання, сформульованого на початку проповіді, як, наприклад, у казанні

П. Могили «Хрест Спасителя і кожної людини», сповненої глибоким філософським осмисленням людського життя. Автор переконаний, що кожній людині в житті неминуче доводиться нести хрест і в кожній він свій. Аксиоматичність своєї думки П. Могила підсилює народною приповідкою: *Каждый ведлуг оной приповѣсти маеть своего мола што его грызет, либо Кро(л), люб оубогій, люб оученикъ, люб Оучитель, либо Духовный, либо свѣцкій, кождый мает свой кр̃(с)тъ: в трудностяхъ, в хлопотахъ, в фрасункахъ, в небеспеченствахъ, в недостаткахъ, и в оутрапе(н)еахъ, которыи rozmaитыми способами на томъ свѣтъ на чл̃вка бѣдного находятъ, и жадень заисте на томъ свѣтъ зовсѣхъ мѣрь щасливымъ бити не можетъ. Нехай tedy каждый з нас себе пилно стережетъ, абы свой Кр̃(с)тъ опусти(в)ши чужого не носиль ... нехай свой Кр̃(с)тъ по(д)имовати и носити любовнымъ и добровольным оумысломъ стараетса, досытъ на томъ своемъ власномъ Кр̃(с)тъ маючи (Мог., Хрест, 283–284).*

Народний вислів може виконувати роль висновку до самостійного тексту. І. Галятовський, переповідає історію аскета, який, прагнучи сховатися від життєвих спокус, усамітнився на скелі посеред моря. Але з розбитого бурею корабля хвиля прибила до скелі молоду і гарну дівчину. Врятувавши її, праведник кидається в море, щоб не втратити святості. Свій учинок пояснює прислів'ям: *Солома з(ь) огнемъ труд(ь)но са згодити можетъ, не можемъ тутъ быти обоє* (Галят., Боги, 391).

Поряд із народними прислів'ями у проповідях засвідчено паремії книжного походження. С. Єрмоленко вважає їх також мовно-естетичними знаками культури, бо через перекладні тексти в національну культуру входять символи інших культур, закріплені в мовних знаках рідної (своєї) мови [Єрмоленко 2009, 3]. У барокових проповідях засвідчено і вислови античних діячів, що стали крилатими, й ті, що засвоєні зі Святого Письма: *Призна(л) тоє и пога(н)скі філіозоф Сенека, гды рекль: Тым болшихъ рѣчій жадаемъ, чемъ бѣлшъ маемъ* (Рад., Вінець, чл̃а); *Звыкль был мовити Юліюсь Кесарь: Волю*

*быти в Галліей першимъ, а нижели в Римъ вторымъ; А ще сѣсть члвѣкъ, то ж де и пожнетъ* (Рад., Вінець,  $\bar{p}ms$  зв.).

Засуджуючи таку ваду людської психіки, як здатність помічати й осуджувати навіть маленькі недоліки інших та поблажливо ставитися до своїх, значно суттєвіших, І. Галятовський вдається до євангельського афоризму, висловленого Ісусом Христом: *Такъ мовиль Хс̃: «Что же видиши сучецъ, иже въ оцѣ брата твоего, бервена же, иже есть въ оцѣ твоємъ, не чуєши»* (Галят., Ключ, 99). В. Адріанова-Перетц зазначала, що цей вислів був дуже популярним в учительній літературі, де він уживався у скороченому варіанті зі збірника «Пчела» і часто супроводжувався коментарями [Адрианова-Перетц 1972, 9]. Цієї ж традиції дотримувався й І. Галятовський, пояснюючи його зміст у проповіді: *През(ъ) сучецъ значит(ъ)са грѣхъ малый, который мы у иныхъ людей видимо и осуждаемо ихъ; през(ъ) бервено значитъса грѣхъ великій, которого мы у себе маючи, не видимо и себе добрыми, справедливыми чынимо* (Галят., Ключ, 99). Це біблійне висловлювання у трансформованому вигляді, змінивши опозицію «бервно – сучок» на «сучок – порошок», «бервно – порошок» [Адрианова-Перетц 1972, 9], увійшло в народну мову, і його зміст передають кілька варіантів: *В чужім оці і порошок бачить, а в своєму і сучка недобачає; В чужім оці і порошок бачиш, а в своїм і бервно не примічаєш* та ін. (ПП, 237). Індивідуально-авторським акцентом позначено названий афоризм в А. Радивиловського: автор утворює опозицію *бервно – стебло* і наповнює його іншим змістом. Ідеться про те, що людина, яка не може подолати власних гріхів не може допомогти іншим боротися з ними: *Кто бервена з ока свого знести не можетъ, як стебло з ока брата свого знесет?* (Рад., Огородок,  $\bar{v}и$ ).

Проповідницькі твори ілюструють процес освоєння багатьох книжних афоризмів і трансформацію їх у народній мові. З. Копистенський у казанні наводить афоризм з уст Христа: *Где абовѣмъ скарбъ ихъ, тамъ и ср(д)це ихъ*, а далі тлумачить його: *Еслибысь мѣль суму якую грошей в скринцѣ твоєй, очи тамъ завше бысь мѣль* (Коп., Казання, 123). Саме з лексичним компонентом *око* ідея цього афоризму передана в народному мовленні: *Де серце лежить, туди і*

*око біжить; Куди серце летить, туди й око біжить* та ін. (ПП, 251). Подібне тлумачення цього ж книжного вислову знаходимо і в проповіді А. Радивиловського, де автор передає слова Ісуса Христа в церковнослов'янському мовному оформленні: ... *бо рекль Хс: И деже есте сокровище ваше, тамо буде(т) и ср(д)це ваше*, потім коментує їх зміст, проектуючи на земний вимір людського життя: *а очи идуць за ср(д)цемъ, же теды сокровище богатога есть в шкатулѣ, албо в земли, то тамъ и ср(д)це его* і завершує коментар конденсованим висловом-афоризмом *где ср(д)це там и очи* (Рад., Вінець,  $\bar{\rho}\sigma\iota$  зв.).

В одній із проповідей, звертаючись до воїнів, А. Радивиловський аргументує свої думки афоризмом книжного походження та народним прислів'ям. Авторитетом народного слова проповідник застерігає їх від необачного вчинку: *Єще Града не досталь, а уже себе звѣтажцею чини(т), уже триумфуєть, а посполите мова(т): пре(д) выграною не триумфуй* (Рад., Слово, 44) і спонукає їх до щирої побожності, цитуючи Соломонові слова: *Бл҃говоли(т) Гдѣ ко любацихъса его, и ко уповающихъ на милость его. Дозналь того Соломонъ Царь гды потомному вѣку такую оставиль въ притчахъ своихъ паремѣю: конь готовится въ днѣ брани, о(т) Г(с)да же помощь* (Рад., Слово, 43).

Українські проповідники використовували в текстах казань латинські прислів'я. Дослідниця паремійних фондів сучасних європейських мов З. Коцюба зазначає, що в період середньовіччя в Європі функціонував і розвивався латиномовний паремійний корпус, систематизований і виданий окремою збіркою у 1500 році, що сприяло латинізації європейського проverbsіального простору, а значна частина латинських прислів'їв і приказок була безпосередньо чи опосередковано перенесена в сучасні європейські мови. Поширенню духовної спадщини давніх греків і римлян в Україні суттєву роль відіграло шкільництво [Коцюба 2008, 11].

Проповідники вдавалися до латинських афоризмів, відтворюючи їх вимову та подаючи переклад, що сприяло також інтелектуалізації барокової проповіді:

*Видачи я(к) же члвкъ идучи до гробу яко иньсигнѣа своѣй Прелатуры, такъ и добра иннымъ zostавуєть, а самъ з єдною тылко лихою кошулею идєть на выраженіє концепту моего, нехай ми волно оужити буде(т) лати(н)скихъ словъ а речи: о заисте Гумана **омніа сунть сомніа**, всѣ речи лю(д)скіє суть то сонь!* (Рад., Старушич, 33).

Опрацьовані тексти проповідей XVII століття демонструють не тільки письменницький хист українських майстрів слова періоду бароко, їхню здатність органічно вводити в мовну тканину проповіді приказки і прислів'я, володіти прийомами стилістичного використання цих мовних одиниць для увиразнення змісту та наближення до апперцепційних можливостей якнайширшого кола адресатів. Зафіксовані в барокових проповідях паремії є свідченням тісної взаємодії книжного стилю і народного мовлення, розширення простору для проникнення народної мови в літературну творчість, посилення тенденції до витворення літературної мови на народнорозмовній основі.

Але найважливіше те, що прислів'я і приказки, за оцінкою С. Єрмоленко, є не тільки мікроконтекстами відповідного жанру фольклору, вони завдяки своїй лінгвоментальній природі максимально увиразнюють соціально-культурне значення, виступають своєрідним етнокодексом тієї чи тієї етнокультури і, як ніякий інший мовний матеріал, дають змогу для виявлення етнокультурних стереотипів, з одного боку, а з другого – загальнолюдського в них [Єрмоленко 2010, 179, 181]. Отже, і паремії народні, й афоризми, запозичені й освоєні народним досвідом, забезпечували національну своєрідність українського проповідницького мистецтва в епоху Бароко.

Традиція використання паремій не переривається і в наступні століття. Серед українських митців важко знайти письменника, який би не звертався до скарбниці народної мудрості, не вклав би в уста свого героя витонченого і добірного, повчального і дотепного слова, що увічнілося у приказці або прислів'ї. Розвідки українських науковців засвідчують, що паремії є цінним мовним матеріалом для вираження ідейно-художнього замислу твору, можуть виступати відправними точками викладу матеріалу; композиційно завершувати

окремі частини твору; надавати особливої сили, виразності й смислової насиченості авторській ідеї, сприяти її розкриттю, бути елементами поетики, виражати суб'єктивно-естетичну модальність усього контексту тих чи тих жанрових побудов [Пазяк 1990, 26; Богдан 1957, 166–179; Григораш 2000, 2].

Отже, використання паремійних одиниць українськими письменниками як важливого стилістичного засобу виразно демонструє тяглість літературної традиції від найдавніших часів до сучасного періоду.

\* \* \*

Естетичні засади бароко, згідно з якими у словесному мистецтві культивувалися ускладнена образність, метафоричність, символізм, зумовлюють якісний розвиток виражальних засобів мови, що відображають досліджувані проповіді.

Високий художній рівень барокових проповідей дав підстави віднести їх до творів красного письменства. Увага проповідника до слова, його естетичної вартості була викликана і прагматичною метою, бо семантично багатогранне, образне слово посилювало вплив на свідомість адресата. Тексти проповідей насичені різноманітними тропами: епітетами, порівняннями, метафорами, мовними фігурами, що реалізують естетичну функцію мови в гомілійному творі.

Однак потужне збагачення виражальних засобів української мови пов'язано із художнім втіленням барокових образів, сприйняттям та опрацюванням українськими митцями барокових мотивів, спільних для усієї європейської літератури. Ключові образи, що знаходять авторське осмислення в досліджуваних творах, є виразниками тогочасних ідей: філософського потрактування сутності людини, вирішення проблеми її вільного волевиявлення, проблеми вибору, сенсу життя земного тощо. Виразальний ресурс мови віддзеркалював специфіку світосприйняття людини бароко.

Наскрізним у бароковому мистецтві став багатогранний образ світу, з його неспокоєм, мізерними і вічними цінностями та людиною, земне життя якої – це



постійна боротьба, що відбувається зовні і в душі. Художньому втіленню «світових» мотивів підпорядковано значний мовний ресурс. Реалізацію ідеї марноти життя, непевності усього земного забезпечував виражальний потенціал антонімів, синонімів, епітетів, порівнянь, метафор. Лексичне наповнення образних структур виразно засвідчує тісну взаємодію книжного і народного джерела, відображає процеси, що характеризують розвиток словникової системи української мови в досліджувані період.

Важлива роль у змалюванні барокових образів належить антонімам. Семантика конфлікту, контрасту, боротьби протилежностей є домінантою в культурі Бароко. Антоніми стають не просто художнім прийомом, а засобом маніфестації специфіки барокового мислення і вираження його у слові.

Семантичний потенціал антонімічних пар зумовлює ефективне їх використання в системі переконувальних засобів для реалізації поставлених проповідником завдань: спонукати людей до правильного вибору, відповідного християнським моральним цінностям. На основі антонімів автори проповідей чітко окреслюють межу між категоріями доброго і злого, будують контрастні образи, вдаються до ампліфікації антонімів, поєднання із синонімією, повтором, експресивними засобами синтаксису.

Продуктивно був використаний у проповідях стилістичний потенціал синонімії. Українські проповідники періоду бароко продовжували традиції давньоруських книжників, використовуючи стилістичний прийом попарного уживання синонімів. Синонімічний ряд включав різноманітні за походженням лексичні одиниці: церковнослов'янізми, українські, полонізми, латинізми, відображаючи загальні тенденції розвитку словникового складу тогочасної української мови. Проаналізовані тексти демонструють поєднання лексичної синонімії з граматичною.

Тропи у творах давньої української писемності, які базуються на порівнянні, мають низку специфічних ознак, якими вони різняться з цими ж образними засобами, але вжитими в художніх творах нового часу. Метафори, порівняння ще значною мірою звичні, повторювані, проте спостерігаємо

тенденції до набуття ними нових значень, розширення кола лексем, що беруть участь у їх творенні. Зауважимо, що проповіді, на відміну від поезії, були призначені для ширшого кола адресатів, проповідники орієнтувалися не тільки на елітного освіченого слухача і читача, а тому намагалися використовувати більш спрощені модифікації барокових художніх образів. Для проповідей характерним є те, що автор тлумачив образ, щоб забезпечити його розуміння усіма адресатами. Безперечно, що саме проповідники через усне й писемне слово ставали популяризаторами книжних образів: проповідуючи, вони збагачували рідну мову стійкими висловами, крилатими фразами, образними засобами, поширеними у світовій літературі. Коментарі та широкі тлумачення, перераховування ознак, за якими відбувалося перенесення, сприяли усвідомленому сприйняттю художнього слова, слугували засобом адаптації до апперцепційних можливостей усіх, до кого зверталися.

Барокові проповіді демонструють розгалужений репертуар граматичних і лексичних засобів для вираження порівняння. Автори проповідей активно послуговуються сполучниками, що уживалися в народнорозмовній мові та стали нормою в новій українській літературній мові. До сучасного періоду граматичним засобом вираження порівняльного значення є конструкції з формами ступенів порівняння прикметників і прислівників, які широко представлені в барокових проповідях, а також описові конструкції, конструкції з прийменниковим сполученням *на кшталт*, конструкції, побудовані за принципом образної аналогії.

Важливим образним засобом у мовній тканині проповідей є епітет. Досліджувані твори демонструють уживання усталених книжних епітетів, що поєднуються із традиційними лексичними групами: лексикою релігійної сфери, лексемами на позначення морально-етичних понять, лексикою на позначення осіб. Поряд із традиційними проповідники наповнюють тексти епітетними словами з народного джерела, поширюють ряди художніх означень запозиченою лексикою, утворюють нові словотвірні варіанти, використовуючи ресурси української мови.

Із народного джерела, фольклорних творів у мову проповідей потрапляють стійкі епітети. Неканонічний характер проповідницького тексту давав простір і для появи індивідуально-авторських епітетів, які посилювали їх стильову й естетичну вартість, а з іншого боку – сприяв входженню та закріпленню в лексичній системі української мови усталених книжних епітетів, збагачуючи її словниковий склад та забезпечуючи спадкоємність старої і нової української літературної мови на лексичному рівні.

Засобом виразності в барокових проповідях виступали паремії, афоризми книжного і народного походження, що є свідченням тісної взаємодії книжного стилю і народного мовлення, розширення простору для проникнення народної мови в літературну творчість, посилення тенденції до витворення літературної мови на народнорозмовній основі. Але найважливішим є те, що прислів'я і приказки наповнювали проповідь етнокультурними мовними знаками. Українська мова цілком забезпечувала вираження специфіки барокового художнього мислення.

## ВИСНОВКИ

Розквіт барокової культури в Україні пов'язаний з духовним становленням української нації, її самоусвідомленням як рівноцінного етносу в європейському обширі. Гідна оцінка барокової спадщини вимагає врахування природи тогочасної художньої творчості, уміння сприйняти феноменальність естетико-художньої системи не за сучасними критеріями, а з позицій людини бароко. Бароковість як спосіб мислення, світобачення, світосприйняття пронизала усі сфери духовної й матеріальної діяльності, стала етноментальною ознакою українців.

В українській культурі Бароко ознаменовано плідним розквітом словесного мистецтва, появою нових жанрів писемності й модифікацією традиційних. Унікальним явищем української культури XVII століття стала барокова проповідь. Проповідницьке мистецтво від часу прийняття християнства було невіддільною часткою духовного життя українців, але в епоху Бароко набуло нових якісних ознак. Появу нового типу проповіді значною мірою пов'язують із впливом польської барокової проповіді. Проповідницьке мистецтво, як і поетичне, підпорядковувалося вимогам, розробленим європейськими теоретиками літератури. Але сформувавшись під впливом європейського мистецтва, барокова проповідь міцно опиралася на питомі корені й розвивалася на самобутній основі. Національна своєрідність проповіді нового типу проявилась у продовженні давньоруських традицій, зверненні до власних джерел, що ставали матеріалом побудови проповіді. Проповідь нового типу не втратила зв'язків із традиціями проповідування в Україні в попередні періоди і найбільш тісно пов'язана з казаннями Учительних євангелій.

Найважливішим виразником національної своєрідності барокового проповідництва стала українська мова як засіб творення цього жанру словесного мистецтва. Ідея рівноцінності рідної мови – одна з провідних у

мовній свідомості барокових проповідників. Завдяки перекладам, переказам, коментуванням та викликаних творчою уявою авторів розширенням сюжетів Святого Письма, воно входило через проповідь у свідомість українця як витвір рідної мови. Переказуючи прецедентний сюжет українською мовою, проповідник ставав творцем уже власного художнього тексту, яким поповнював скарбницю українського красного письменства.

Зміст проповідей, обшир порушених у них питань засвідчують, що через призму релігії, визначального чинника усіх сфер життя, автори торкалися багатьох світських проблем: освіти, друкарства, національної самоідентифікації та звичайних земних людських інтересів. Усе це нівелює нав'язані стереотипи про надмірну схоластичність проповідницького мистецтва в Україні, відірваність його від життя, а відтак про меншовартісність давньої української писемної культури.

Барокова проповідь як жанровий різновид релігійних творів поєднує ознаки, властиві проповіді взагалі. Її призначення – вплинути за допомогою слова на розум, волю і почуття людини, зміцнити чи змінити її ціннісні моральні орієнтації та поведінку на все подальше життя. Як мовленнєвий жанр проповідь є монологом директивного типу, а специфіка взаємодії між мовцем і адресатом полягає у мовчанні останнього. Водночас система мовних засобів проповідницького твору покликана забезпечити двобічність комунікації під час виголошення проповіді.

Як твір красного письменства проповідь нового типу створена відповідно до засад естетики Бароко. У ній в оригінальний спосіб переплітаються проблеми духовні і світські, земні й вічні. Проповідь – це поєднання наукового й художнього способу осягнення дійсності. У бароковій проповіді простежено більшою чи меншою мірою розробку тем і мотивів, спільних з європейським мистецтвом. Художньо-образній системі проповіді, як і поетичним творам, властива метафоричність, використання античної символіки, концептизм, ампліфікація художніх засобів тощо, але образна система проповідницького

твору, як твору, призначеного для широкої аудиторії, більш адаптована до перцептивних можливостей адресата.

Реалізація нових настанов проповіді, вихід за рамки Святого Письма, звернення до актуальних проблем сучасного адресатам життя спонукало проповідників розширювати джерела побудови гомілійних творів, що позначилося на особливостях їх мови. Зокрема, відчутно посилюється роль народної мови як засобу творення барокового словесного мистецтва, що у свою чергу сприяло подальшому утвердженню ідеї про народну мову як основу літературної. Звучання народної мови з уст проповідника у храмі Божому маніфестувало її рівноцінність із мовами сакральними, підносило її гідність і престиж. Водночас широка аудиторія, до якої був спрямований гомілійний твір, побутування проповіді і в усній, і в писемній формі сприяли входженню книжних елементів у мовну практику носіїв мови й усвідомленому їх засвоєнню.

Барокові гомілії характеризуються поєднанням неоднорідних текстових блоків, що належать до різних жанрів та стилів, проте органічно поєднаних в єдину композиційну структуру. Найбільш повно і широко в проповідях нового типу представлено художній стиль, що зумовлено високим мистецьким рівнем наративної частини, а також оповідними блоками, що входили до структури проповідницького твору і презентували жанри малої прози як різновиди літературних творів. Оповідні частини, незважаючи на можливий запозичений сюжет, демонструють творчу уяву автора проповіді, відбивають його естетичні уподобання. Вони давали необмежений простір для використання ресурсу народної мови на всіх рівнях.

Проповідь стала середовищем, у якому відбувалося шліфування мовних засобів оформлення наукового стилю, що насамперед засвідчує її структура, яка передбачала обов'язкову наявність вступу, де окреслювалося коло порушуваних питань, основної частини й обов'язкових висновків. Найвиразніше мовні засоби наукового стилю знаходять вияв у розробленій системі оформлення цитат, покликань, якою послуговуються і в сучасній

літературній мові, а також в уживанні іншомовної термінологічної та загальнонаукової лексики і лексики, що відбиває поняття спеціальних галузей знань (філології, богослов'я, медицини). Органічне поєднання різностильових частин у цілісний текст свідчило про здатність літературної мови на народній основі обслуговувати різні сфери життя суспільства. Цитуючи чуже мовлення, автори прагнули віднайти оригінальні, нетипові засоби його передачі, властиві художній мові.

Національну своєрідність барокової проповіді забезпечує її лексичний склад. Каркас лексичного рівня мовної тканини проповіді утворює українська питома і засвоєна запозичена лексика, що входить до різноманітних тематичних груп та фіксує явища матеріальної та духовної культури українців: релігійна, загальнонаукова, термінологічна, побутова.

Вагомим складником мовної тканини гомілійного твору є термінологічна лексика. Терміни у проповідях виконують переважно номінативну роль і водночас слугують засобом його інтелектуалізації. Через посередництво проповідницького тексту в його усному й писемному функціонуванні термінологічна лексика входила до широкого вжитку. Терміни, зафіксовані у проповідях, увійшли до сучасних терміносистем, що є ще одним свідченням на користь існування спадкоємного зв'язку між старою і новою літературними мовами. У проповіді, як творі художньому, терміни могли набувати оцінних характеристик, переносних значень, бути джерелом порівняльних образів. Названі явища простежуються не тільки на діахронному зрізі, а продовжуються і в новій українській літературній мові.

Багатьма тематичними групами представлена у проповідях народнорозмовна лексика. Повсякденне побутове життя було джерелом повчальних прикладів, віднайдення простих, зрозумілих, а тому й переконливих, аналогій. Включення народнорозмовної лексики в текстову структуру проповідницького твору посилювало її значущість і також сприяло утвердженню ідеї про можливість формування літературної мови на народній основі.

Виразником своєрідного світосприйняття українців є широко представлена в мовній тканині проповіді зменшувально-пестлива лексика. Значна кількість лексичних одиниць проповідницького твору має статус мовних знаків української етнокультури.

Особливої національної виразності бароковій проповіді надають лексеми на позначення українських реалій. Це групи онімної лексики – антропоніми, що є власними іменами українських історичних осіб чи осіб, діяльність яких пов'язана з Україною; теоніми; українські топоніми та гідроніми; лексика, пов'язана з козацтвом. Національну специфіку проповідницького твору демонструють також процеси фонетичного і граматичного освоєння іншомовних онімів відповідно до законів української мови.

Вагому частку лексики проповідницького твору складають запозичення, особливо з латинської та польської мов, що є відображенням специфіки мовної ситуації в Україні XVII ст. Проповідь сприяла популяризації іншомовної лексики та стала середовищем її інтенсивної адаптації. Глосування та розкриття значень запозичених слів посилювало усвідомлене сприйняття іншомовного слова. Уживання запозиченої лексики в переносному значенні у структурі художнього тексту розширювало її виражальні можливості та перетворювало на органічну частину словникового фонду української мови.

Загалом лексика досліджуваних проповідей відбиває український психотип, специфіку світосприйняття, сповідувані українцями моральні християнські й загальнолюдські цінності, такі етноментальні риси, як побожність, працьовитість, любов до землі, прагнення до краси, емоційність.

Естетичні засади Бароко дали сильний поштовх до принципово нового розвитку виражальних засобів української мови. Зумовлене бароковим світоглядом сприйняття слова як засобу осягнення світу посилювало увагу до його семантичної глибини. Необхідність побудови ампліфікаційних рядів спонукала до активного використання народнорозмовного ресурсу у творенні художнього тексту, українська лексика ставала засобом творення і розбудови традиційних книжних образів. Барокова символіка, метафоричність, природно



зазнавши певних модифікацій, зберігається в українському словесному мистецтві аж до сучасності.

Естетика Бароко, втілена в системі мовних засобів, є одним з етапів розвитку української мови, що вирізняє її на тлі загальноєвропейському як самодостатню, як джерело, на основі якого розвивалася нова літературна мова.

Українські пріоритети знаходять вираження і на граматичному рівні. Найвиразніше вони оприявлені в засобах граматичного вираження звертання – важливого структурного елемента проповідницького твору, у використанні специфічно українських дієслівних форм для реалізації директивності проповіді, у вживанні сполучників, що приєднували порівняльні конструкції та підрядні речення, у творенні форм ступенів порівняння прикметників. Граматична система української мови XVII століття повністю забезпечувала лінгвальну реалізацію жанрових ознак проповіді.

Досліджувані тексти демонструють спадкоємність не тільки на рівні народнорозмовного джерела і рис народної мови у мовній тканині проповідей, а й на рівні успадкування елементів книжного стилю, які є обов'язковим складником будь-якої високорозвиненої літературної мови.

Отже, маємо підстави стверджувати, що українська мова була потужним засобом творення барокової культури, культури, що ставила українців нарівні з європейськими народами.

## СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ ДЖЕРЕЛ ДОСЛІДЖЕННЯ

Галят., Боги – Галятовський І. Боги поганскїи / І. Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння / підг. до вид. І. П. Чепіги. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 388–410.

Галят., Грїхи – Галятовський І. Грѣхи розмаитїи / І. Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння / підг. до вид. І. П. Чепіги. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 372–386.

Галят., Ключ – Галятовський І. Ключ розуміння / І. Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння / підг. до вид. І. П. Чепіги. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 53–211.

Галят., Месїа – Галятовський І. Месїа правдивый Іс Хс Снъ Бжїй / І. Галятовський. – Зберігається в НБУ ім. В. І. Вернадського, шифр Кир-40.

Галят., Наука – Галятовський І. Наука албо способ зложеня казаня / І. Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння / підг. до вид. І. П. Чепіги. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 211–238.

Гізель, Післямова – Гізель І. Післямова до Мінеї // Тітов Хв., проф. Матерїали для історїї книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 435–436.

Евхарїстіріон – ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ албо вдачность. Ясне ПревелебнѣйшомѸ ... Кв(р) ПетрѸ МогилѸ ... одѸ спѸдеовѸ ГвїназіѸм. – К., 1632.

Зиз., Повчаннїа – Поученїе Лаврентїа Зизанїа, сказанное при погребенїи княгини Софїи Чарторьской // Крыловскїй А. Львовское Ставропигїальное братство: Опытъ церковно-исторического изслѣдованїа. Съ тремя рисунками. – Кїевъ, 1904. – С. 53–64.

Кизаревич, Передмова – Кизаревич Ф. Передмова до Акафісту 1625 р. // Тітов Хв., проф. Матерїали для історїї книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 127–131.

Коп., Друга передмова – Копистенський З. Предословіє на Книгѣ Бесѣдъ с(в) Іоанна Хрїсостома // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 56–64.

Коп., Казання – Копистенський З. Казанье на ѣ(с)тномъ погребѣ блженнаго мужа и превелебнаго ѿ(т)ца ку(р) Еліссея в іеросхи(м)насахъ Евѳуміа Плетенецкого / З. Копистенський // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 110–126.

Коп., Омілія – Омілія албо казанье на Роковую Памать в Бѣ Велебнаго Блженнои Памати ѿ(т)ца Еліссеа в схиммонасахъ Евѳуміа Плетенецкого Архімандрита Печерского Кіевско(г) // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 147–172.

Коп., Передмова на діяння – Копистенський З. Второе предословіє къ бесѣдамъ св. Іоанна Златоуста на Дѣянія Святыхъ Апостоловъ // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 95–104.

Коп., Присвята Свят.-Четв. – Копистенський З. Присвята князю Степану Яковичу Святополк Четвертинському // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 68–78.

Митура, Візерунок – Панегирикъ Кієво-Печерскому архимандриту Елиссею Плетенецкому, составленный въ 1618 г. А. Митурою // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 14–17.

МІКСВ – Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – 546 с.

Мог., Антологія – Могила П. Антологія сыречь, мѣлты и поученіа дѣшеполезнаа. В дѣшевнѣю ползѣ спѣдеѡ(в) и всѣ(х) блѣгоч(с)твых любомѣлтенни(к) // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 316–318.

Мог., Присвята Любавицькому – Могила П. Блгородному и блѣгоч(с)тивому его мѣлти пану Богданави Стеткевичови Любавицькому // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 335–340.

Мог., Требник – Могила П. Требник. – Київ, 1646.

Мог., Хрест – Могила П. Хрест Спасителя і кожної людини / П. Могила // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 271–290.

Остр. Бібл. – Библиа, сиріч книги Ветхаго и Новаго Завѣта, по языку словенску. – Острог : Друкарня К. К. Острозького, друкар Іван Федоров, 1581.

Передмова до Євангелія – Передмова до Євангелія 1707 р. // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 477–480.

Передмова до Пірамісу – Передмова до Пірамісу 1634 р. // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 311–314.

Передмова до Синаксару – Передмова до Синаксару // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 180–182.

Післямова до Октоїха – Післямова до Октоїха 1699 р. // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 487–488.

Плетен., Передмова до Бес. – Плетенецький Є. Передмова до бесід св. Іоанна Златоустого // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи

на Україні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 52–54.

Плетен., Перша передмова – Плетенецький Є. Перша передмова до Часослова 1616 р. // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI – XVIII вв. : всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 3–4.

ПП – Пазяк М. М. Людина в прислів'ях та приказках / М. М. Пазяк // Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру / упоряд. М. М. Пазяк. – К. : Наук. думка, 1990. – С. 30–524.

Рад., Вінець – Радивилівський А. Вѣнецъ Хѣвъ. – К., 1688.

Рад., Гізель – Радивилівський А. Слово на пощєніє Высоце в Бѣ҃҃҃ превелебнаго є҃҃҃ мѣти ѿца Інокентіа Гизела Архимаѣдриты Печерскаго // Марковскій М. Антоній Радивилівскій, южно-русскій проповѣдникъ XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей его языка), съ приложеніємъ неизданныхъ проповѣдей изъ рукописныхъ «Огородка» и «Вѣнца». – К., 1894. – С. 12–20.

Рад., Лебедевич – Радивилівський А. Слово на погреб превелебнаго Гѣ҃҃҃на ѿца Варнавы Лебедевича Игумена Межигорскаго // Марковскій М. Антоній Радивилівскій, южно-русскій проповѣдникъ XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей его языка), съ приложеніємъ неизданныхъ проповѣдей изъ рукописныхъ «Огородка» и «Вѣнца». – К., 1894. – С. 20–30.

Рад., Могила – Радивилівський А. Слово на погреб превелебнаго Г(с)на ѿ(т)ца Варнавы Лебедевича Игумена Межигорскаго // Марковскій М. Антоній Радивилівскій, южно-русскій проповѣдникъ XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей его языка), съ приложеніємъ неизданныхъ проповѣдей изъ рукописныхъ «Огородка» и «Вѣнца». – К., 1894. – С. 1–12.

Рад., Огородок – Радивилівський А. Огородокъ Маріи Бѣ҃҃҃ы. – Київ, 1676.

Рад., Опов. – Кречотень В. І. Оповідання Антонія Радивиловського / В. І. Кречотень. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 208–381.

Рад., Слово – Радивиловський А. Слово ѿ часу войны // Марковскій М. Антоній Радивиловскій, южно-русскій проповѣдникъ XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей его языка), съ приложеніемъ неизданныхъ проповѣдей изъ рукописныхъ «Огородка» и «Вѣнца». – К., 1894. – С. 37–70.

Рад., Старушич – Радивиловський А. Слово на погребъ превелебнаго Гѣдина ѿца Климентіа Старушича Игумена Выдубицкаго // Марковскій М. Антоній Радивиловскій, южно-русскій проповѣдникъ XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей его языка), съ приложеніемъ неизданныхъ проповѣдей изъ рукописныхъ «Огородка» и «Вѣнца». – К., 1894. – С. 30–36.

См., Казанія – Смотрицьскій М. Казанье: На честны Погребъ пречестнаго и превелебно(г)[ѿ] мѣжа Г(с)дна и ѿ(т)ца: Г(с)дна ѿ(т)ца Леонтіа Карповича, номіната еп(с)копа Володимерскога и Берестийскога: архим(н)дрита Виле(н)скога презъ Мелетіа Смотрискога, см: архіеп(с)кпа Полоцкога, Вл(д)кѣ Витепскога и Мстиславскога: електа архіма(н)дрита Виленскога, ѿ(т)правованое: в Ви<sup>л</sup>ни. Рокѣ ѿ(т) Воплощенія Бѣга Слова. аѣк. Ноемврїа, ѣ. дна. – Вільно, 1620.

См., УЄ – The Jevanhelije učytelnoje of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by David A. Frick. – Texts. Volume II.

Старушич, Казанія – Казанія погребне над тілом ... пана Іллі Святополка Четвертенського // Кречотень В. І. До історії української бароккової учительно-ораторської прози. Казанія Ігнатія Оксентовича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четверте[и]нського / В. І. Кречотень // Українське літературне барокко. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 244–271.

Туптало – Титовъ Ан. Проповѣди святителя Димитрія, митрополита Ростовскаго, на украинскомъ нарѣчїи. – Москва, 1909. – IX + 135 с.

## СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ ЛЕКСИКОГРАФІЧНИХ ПРАЦЬ

Брюкнер – Brükner A. Słownik etymologiczny języka polskiego / A. Brükner. – Warszawa, 1957. – 806 s.

Грінч. – Словарь української мови / упорядкував з додаванням власного матеріалу Б. Грінченко. – К. : Наук. думка, 1996–1997. – Т. 1–4.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови : в 7 т. / за ред. О. С. Мельничука. – К. : Наук. думка, 1982–2012. – Т. 1–6.

ЛБ – Лексикон словенороський Памви Беринди / підг. тексту і вступ. ст. В. В. Німчука. – К. : Вид-во АН УРСР, 1961. – 271 с.

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) : в 10 т. / гл. ред. Р. И. Аванесов. – М. : Русский язык, 1988–1991. – Т. 1–4.

СЕ – Словник епітетів української мови : словник / С. П. Бибики, С. Я. Єрмоленко, Л. О. Пустовіт ; Ін-т української мови НАН України. – К. : Довіра, 1998. – 431 с. – (Словники України).

СІС – Словник іншомовних слів / за ред. О. С. Мельничука. – К. : Укр. енцикл., 1985. – 966 с.

СЛТ – Лесин В. М. Словник літературознавчих термінів / В. М. Лесин, О. С. Пулинець. – 3-є вид., перероб. і доп. – К. : Рад. шк., 1971. – 488 с.

Срезн. – Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка / И. И. Срезневский. – СПб., 1895–1912. – Т. I–III.

СС – Словник синонімів української мови : у 2 т. / НАН України. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Ін-т укр. мови ; редкол. : А. А. Бурячок та ін. – К. : Наукова думка, 2000. – Т. 1–2. – (Словники України).

ССУМ – Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : в 2 т. – К. : Наук. думка, 1977–1978. – Т. I–II.

СУМ – Словник української мови : в 11 т. / за ред. І. К. Білодіда. – К. : Наук. думка, 1970–1980. – Т. 1–11.

СУМ XVI – XVII – Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. / НАНУ. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 1994–2010. – Вип. 1–14.

Тимч., ІСУЯ – Історичний словник українського язика / за ред. Є. Тимченка. – Харків ; Київ, 1930–1932. – Т. 1 ; вип. 1–2. – 947 с.

Тимч., Матер. – Тимченко Є. Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII ст. : у 2 кн. / Німчук В. В. (відп. ред.) та ін. – К. – Нью-Йорк, 2002. – Кн. 1. – 512 с. ; 2003. – Кн. 2. – 512 с.

Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4-х т. / М. Фасмер ; пер. с нем. – 2-е изд., стереотип. – М. : Прогресс, 1986–1987. – Т. 1–4.

ФСУМ – Фразеологічний словник української мови : у 2 кн. / укл. В. М. Білоноженко, В. О. Винник, І. С. Гнатюк та ін. – К. : Наук. думка, 1999. – 984 с.



## ЛІТЕРАТУРА

- Аверинцев 2007* – Аверинцев С. Слово Боже і слово людське / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник / упорядник та автор передмови К. Сігов. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 489–503.
- Адрианова-Перетц 1970а* – Адрианова-Перетц В. П. Афоризмы Изборника Святослава 1076 года и русские пословицы / В. П. Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; ред. : Д. С. Лихачев, М. А. Салмина. – М. ; Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1970а. – Т. 25 : Памятники русской литературы X–XVII вв. – С. 3–19.
- Адрианова-Перетц 1971* – Адрианова-Перетц В. П. Библейские афоризмы и русские пословицы / В. П. Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1971. – Т. 26 : Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. – С. 8–12.
- Адрианова-Перетц 1947* – Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси / В. П. Адрианова-Перетц. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1947. – 185, [1] с.
- Адрианова-Перетц 1972* – Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе древней Руси / В. П. Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. А. М. Панченко. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1972. – Т. 27 : История жанров в русской литературе X–XVII вв. – С. 3–67.
- Адрианова-Перетц 1970б* – Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII – XV в. / В. П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики:

- Возникновение сюжетного повествования в древнерусской литературе / отв. ред. Я. С. Лурье. – Л. : Наука, 1970б. – С. 67–107.
- Алексеевко 2001* – Алексеевко Н. М. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10. 01. 01 «Українська література» / Н. М. Алексеевко. – Харків, 2001. – 20 с.
- Андрієнко 1996* – Андрієнко Л. Генеза поетичної метафори бароко / Л. Андрієнко // Мовознавство. – 1996. – № 2–3. – С. 39–44.
- Андрієнко 2005* – Андрієнко Л. Дмитрій Туптало (Ростовський) – визначний культурний і церковний діяч епохи українського бароко / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2005. – Вип. 14. – С. 344–349.
- Андрієнко 2007* – Андрієнко Л. Епістолярний світ Дмитрія Ростовського / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2007. – Вип. 16. – С. 374–378.
- Андрієнко 1997* – Андрієнко Л. Естетична сутність і цінність літератури українського бароко / Л. Андрієнко // Дивослово. – 1997. – № 2. – С. 40–42.
- Андрієнко 2003* – Андрієнко Л. Зорові образи бароко / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2003. – Вип. 12. – С. 207–213.
- Андрієнко 2009* – Андрієнко Л. Їжа земна і небесна: Антиномії барокового світогляду у метафізичній поезії XVII ст. / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2009. – Вип. 18. – С. 350–355.
- Андрієнко 2006* – Андрієнко Л. Лексичне багатство української поезії Бароко як культурологічний феномен / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2006. – Вип. 15. – С. 263–267.

- Андрієнко 2004* – Андрієнко Л. Образи Святого письма у бароковій поезії XVII ст. / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2004. – Вип. 13. – С. 207–213.
- Андрієнко 2008* – Андрієнко Л. Традиційні метафори та сталі вирази в барокових текстах XVII ст. / Л. Андрієнко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. статей. – К., 2008. – Вип. 17. – С. 293–296.
- Антонів 2000* – Антонів О. Особливості субстантивантів у системі богословської лексики / О. Антонів // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 111–117.
- Арват 2004* – Арват Н. М. Інтерпретація художнього тексту в лекціях О. О. Потебні з теорії словесності / Н. М. Арват // О. О. Потебня й актуальні питання мови та культури: зб. наук. праць. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2004. – С. 298 – 304.
- Арутюнова 1998* – Арутюнова Н. Д. Метафора / Н. Д. Арутюнова // Русский язык : энциклопедия / гл. ред. Ю. Н. Караулов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Большая Рос. Энцикл. ; Дрофа, 1998. – С. 233–236.
- Балли 2009* – Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка / Шарль Балли. – М. : Изд-во иностр. лит., 1955. – 416 с.
- Бацевич 2009* – Бацевич Ф. Духовна синергетика рідної мови : Лінгвософські нариси : монографія / Флорій Бацевич. – К. : ВЦ «Академія», 2009. – 192 с. – (Серія «Монограф»).
- Бабич 2007* – Бабич Н. Іван Вишенський і Мелетій Смотрицький: стилістика тогочасна і сучасна / Надія Бабич // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 5. – С. 279–298.
- Баган 2012* – Баган М. П. Категорія заперечення в українській мові: функціонально-семантичні та етнолігвістичні вияви : [монографія] / М. П. Баган. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2012. – 376 с.

- Бацевич 2005* – Бацевич Ф. Лінгвістична генетика: проблеми і перспективи / Ф. Бацевич. – Львів : ПАІС, 2005. – 264 с.
- Бацевич 2004* – Бацевич Ф. Основи комунікативної лінгвістики : підручник / Ф. Бацевич – К. : ВЦ «Академія», 2004. – 344 с. – (Альма-матер).
- Бацевич 2008* – Бацевич Ф. С. Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень : підручник / Ф. С. Бацевич. – К. : ВЦ «Академія», 2008. – 240 с. – (Альма-матер).
- Бацевич 2000* – Бацевич Ф. Процес вербалізації у концепції Олександра Потебні / Флорій Бацевич // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. ССХХХІХ. Праці філологічної секції. – Львів, 2000. – С. 230–243.
- Бегунов 1974* – Бегунов Ю. К. Речь Моисея Выдубецкого как памятник торжественного красноречия XII в. / Ю. К. Бегунов // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1974. – Т. 28 : Исследования по истории русской литературе XI–XVII вв. – С. 60–76.
- Безпала 2008а* – Безпала Н. В. Слово *цнота* в мікросистемі морально-етичної лексики української мови XVII ст. / Н. В. Безпала // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології української мови : зб. наук. пр. Вип. 3, кн. 2. – К. : Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова, 2008а. – С. 258–263.
- Безпала 2008б* – Безпала Н. Лексема *грїх* у системі термінології етики в українській мові XVI–XVII ст. / Н. Безпала // Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Проблеми української термінології. – Львів, 2008б. – № 620. – С. 274–279.
- Белей 1986* – Белей Л. Е. Вариантность антропонимов на разных уровнях украинского языка : автореф. дисс. на соискание научной степени канд.

- філол. наук : спец. 10.02.02 «Український язык» / Л. Е. Белей. – Ужгород, 1986. – 23 с.
- Бетко 1999* – Бетко І. Молитва як релігійно-філософський жанр / І. Бетко // Дивослово. – 1999. – № 12. – С. 56.
- Бибик 2008* – Бибик С. П. Побутовизм як лінгвокультурема / С. П. Бибик // Наукові записки. Серія філологічна. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2008. – Вип. 10. – С. 31–35.
- Бичкова 2005* – Бичкова Т. Південно-західні діалектні риси в апокрифах у контексті становлення української літературної мови / Т. Бичкова // Діалектологічні студії. 5 : Фонетика, морфологія, словотвір / відп. ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2005. – С. 37–47.
- Білоусенко 1993* – Білоусенко П. І. Історія суфіксальної системи українського іменника / П. І. Білоусенко. – К. : КДПІ, 1993. – 215 с.
- Богдан 1957* – Богдан М. М. Приказки і прислів'я в художніх творах М. М. Коцюбинського / М. М. Богдан // Наукові записки Житомирського державного педагогічного інституту ім. Івана Франка. Серія історико-філологічна. Т. V. – Житомир, 1957. – С. 166–179.
- Борисенко 2008* – Борисенко К. Prosimetrum в українській літературі барокової доби / Катерина Борисенко. – Донецьк : Норд-прес, 2008. – 124 с.
- Борисенко 2001* – Борисенко К. Епіграми І. Величковського в контексті української літератури бароко // Літературознавчі обрії : праці молодих учених України. – К. : Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 2001. – Вип. 2. – С. 3–7.
- Борисенко 2002* – Борисенко К. Явище синкретизму поезії та прози у полемічному трактаті Іоанікія Галятовського «Месія правдивий» / Катерина Борисенко // Медієвістика : збірник наукових статей / відп. ред. Олекса Мишанич. – Одеса : Астропринт, 2002. – Вип. 3. – С. 192–202.

- Борисенко 2006* – Борисенко К. Г. Символіка великодньої проповіді Іоанікія Галятовського (На матеріалі гомілії «Казаніє на Воскрієніє Господне») / К. Г. Борисенко // Актуальні проблеми слов'янської філології : міжвуз. зб. наук. ст. – К. – Ніжин : Вид-во «Аспект-Поліграф», 2006. – Вип. XI : Лінгвістика і літературознавство. – Ч. II. – С. 24–28.
- Боровський 1981* – Боровський Я. Є. «Похвальне слово» Мойсея, ігумена Видубицького монастиря / Я. Є. Боровський // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. / АН Української РСР ; Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 54–58.
- Браїлко 2010* – Браїлко Ю. Конфесійні міфотопоніми як засіб формування образності в поезії українських шістдесятників / Юлія Браїлко // Філологічні науки : зб. наук. пр. – 2010. – Вип. 1. – С. 100–107.
- Браїлко 2009* – Браїлко Ю. Конфесійні топоніми в українській поезії 60–80-х років XX століття: семантико-стилістичний аспект / Ю. Браїлко // Філологічні науки : зб. наук. пр. – 2009. – Вип. 3. – С. 104–110.
- Броджі 2008* – Броджі Беркофф Дж. Барокова гомілетика у східнослов'янському культурному просторі / Дж. Броджі Беркофф // Contributi italiani al 14. congresso internazionale degli Slavisti : Ohrid, 10–16 settembre 2008 / a cura di Alberto Alberti... [et al.]. – Firenze : Firenze University Press, 2008. – С. 179–200.
- Брус 2003* – Брус М. Лексико-семантичні ознаки фемінітивів української мови XVI–XVII ст. / М. Брус // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2003. – Вип. 4. – С. 98–105.
- Брус 2007* – Брус М. Фемінітиви як відображення історії українського жіноцтва XVI–XVII століть / М. Брус // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 5. – С. 144–155.

- Будняк 2006* – Будняк Д. Категорія персональності та засоби її вираження у публіцистичному стилі в українській та польській мовах / Данута Будняк // *Rozprawy slawistyczne. Ze studio nad gramatyką i leksyką języka polskiego i ukraińskiego / pod redakcją Feliksa Czyżewkiego, Sławomira Gali.* – Lublin : Wyd. Uniwersytetu Marii-Curie Skłodowskiej, 2006. – S. 159–167.
- Висоцька 2009* – Висоцька Т. Слово *бо* у пам'ятках української мови XVI–XVII ст. / Т. Висоцька // *Вісник Львів. ун-ту. Серія філол.* – Львів, 2009. – Вип. 46. Ч. II. – С. 65–74
- Вільчинська 2007* – Вільчинська Т. Концепт «Богородиця» у християнській ліриці Івана Величковського / Тетяна Вільчинська // *Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр.* – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 5. – С. 20–28.
- Вільчинська 2008* – Вільчинська Т. П. Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові XVII – XVIII ст. : монографія / Тетяна Пилипівна Вільчинська. – Тернопіль : Джура, 2008. – 428 с.
- Вінценз 1991* – Вінценз А. До проблеми українсько-польських мовних контактів / А. Вінценз // *Мовознавство.* – 1991. – № 5. – С. 37–41.
- Вовк 1995* – Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. – К. : Мистецтво, 1995. – 336 с. : іл.
- Войтів 1985* – Войтів Г. І. Назви прикрас / Г. І. Войтів // *Українська історична та діалектна лексика.* – К. : Наук. думка, 1985. – С. 25–31.
- Ганич 1985* – Ганич Д. І. Словник лінгвістичних термінів / Д. І. Ганич, І. С. Олійник. – К. : Вища шк., 1985. – 360 с.
- Гарбуз 2000* – Гарбуз С. Спостереження над сакральною лексикою в Почаївському збірнику «Науки парохіальнія» (1794) / С. Гарбуз // *Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції.* Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 157–164.

- Геник-Березовська 2000* – Геник-Березовська З. Грані культур. Бароко, романтизм, модернізм / З. Геник-Березовська. – К. : Гелікон, 2000. – 368 с. – (Українська модерна література).
- Гнатюк 1998* – Гнатюк Л. П. Вираження понять «Бог» і «Біблія» в мовній картині світу Григорія Сковороди / Л. П. Гнатюк // Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій : матеріали Всеукр. наук. конф., Львів, 13–15 трав. 1998 р. / Львів. богослов. акад., Ін-т богослов. термінології та пер. ; ред. М. Петрович. – Львів, 1998. – С. 169–176.
- Гнатюк 2002* – Гнатюк Л. П. Філософія слова Григорія Сковороди / Л. П. Гнатюк // Українська мова. – 2002. – № 1. – С. 63–70.
- Гнатюк 2010* – Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції : монографія / Л. П. Гнатюк. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2010. – 446 с.
- Голик 2007* – Голик Р. Риторика чи містика: середньовічні образи та ранньоновітні стереотипи в дискурсі Дмитра Туптала / Голик Роман // Дмитро Туптало у світі українського бароко : зб. наук. пр. / за ред. проф. Б. С. Криси [у надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1]. – Львів : Артос – Априорі, 2007. – С. 125–135.
- Гонтарук 2002* – Гонтарук Л. В. Із історії української лексики першої чверті XVII ст. : *спросний* та його похідні (на матеріалі творів Д. Наливайка) / Л. В. Гонтарук // Мовознавчі студії : збірник НТШ. – Львів : НТШ, 2002. – С. 58–77.
- Гонтарук 2000* – Гонтарук Л. В. Семантичні процеси у полонізмі *цнота* в українській мові XVII ст. (на матеріалі творів Д. Наливайка) / Л. В. Гонтарук // Проблеми слов'янознавства. – Львів : Ін-т славістики Львівського національного університету імені І. Франка, 2000. – Вип. 51. – С. 167–173.



- Горобець 1972* – Горобець В. Й. Із спостережень над над побутовою лексикою XVIII ст. / В. Й. Горобець // Мовознавство. – 1972. – № 4. – С. 82–86.
- Городенська 2010* – Городенська К. Г. Сполучники української літературної мови : монографія / К. Г. Городенська. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – 208 с.
- Городнюк 2003* – Городнюк Н. А. Знаки необарокової культури у творчості Валерія Шевчука: компаративні аспекти : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.05 «Порівняльне літературознавство» / Н. А. Городнюк. – Дніпропетровськ, 2003. – 19 с.
- Городиловська 2002* – Городиловська Г. Семантико-стилістична характеристика термінної лексики в історичних творах Р. Іванчука / Г. Городиловська // Філологічні студії. – 2002. – № 3. – С. 99–108.
- Горська 2003* – Горська Н. Д. Образ Ісуса Христа у проповідях Лазаря Барановича / Н. Д. Горська // Образ Христа в українській культурі : зб. наук. пр. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – С. 93–102.
- Горський 1994* – Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 175 с. : іл.
- Горський 2005* – Горський В. XVII сторіччя в історії української філософії / В. Горський // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / ред.-упоряд. : Л. Довга, Н. Яковенко / В. Горський. – К. : Критика, 2005. – С. 55–67.
- Гофенедер 2011* – Гофенедер П. Мова галицьких проповідників XIX століття у контексті розвитку сучасної української мови / Пилип Гофенедер // Українська мова в Галичині: історичний вимір / відп. ред. Я. Ісаєвич, М. Мозер, Н. Хобзей. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2011. – С. 137–158. – (Серія « Історія мови»).

- Григораши 2000* – Григораши А. Некоторые аспекты функционирования пословиц и поговорок в публицистике (на материале прессы Украины 1990-х годов) / А. Григораши // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 28. – Львів : Вид-во ЛНУ, 2000. – С. 204–207.
- Грималовський 1998* – Грималовський І. «Наука, альбо способ зложення казання» І. Галятовського і становлення української релігійної терміносистеми / І. Грималовський // Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, Львів, 13–15 травня 1998 р. – Львів, 1998. – С. 191–196.
- Грималовський 2008* – Грималовський І. Функціонування української духовної поезії XVIII – початку XIX століть / І. Грималовський // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 428–429 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 160–164.
- Гримашевич 2005* – Гримашевич Г. Семантична структура лексеми *гуня* / Г. Гримашевич // Діалектна лексика: лексикологічний, лексикографічний та лінгвогеографічний аспекти : матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції. – Глухів : РВВ, 2005. – С. 56–60.
- Гринчишин 1985* – Гринчишин Д. Загальна характеристика лексико-семантичної системи української мови XVI – першої половини XVII ст. / Д. Гринчишин // Українська історична та діалектна лексика. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 7–13.
- Гринчишин 2003* – Гринчишин Д. Ступенювання прислівників в українських пам'ятках XVI – першої половини XVII ст. / Д. Гринчишин // Волинь – Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. Вип. 10. – Житомир, 2003. – С. 33–46.
- Гринчишин 2004* – Гринчишин Д. Українська рукописна пам'ятка XVI століття «Страждання Христові» (мовні особливості пам'ятки) / Дмитро Гринчишин // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. ССXXXIX. Праці філологічної секції. – Львів, 2000. – С. 414–446.

- Гриценко 1996* – Гриценко С. П. До проблеми латиномовних запозичень у мові українських пам'яток XVII ст. / С. П. Гриценко // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. – Львів, 1996. – С. 166–173.
- Гриценко 1978* – Гриценко А. П. Прикметник в українській мові / А. П. Гриценко. – К. : Наук. думка, 1978. – 208 с.
- Грушевський 1993* – Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т. 9 кн. Т. 1 / упоряд. В. В. Яременко. – К. : Либідь, 1993. – 392 с.
- Гудзенко-Александрук 2006* – Гудзенко-Александрук О. Г. Символічний аспект духовної культури Київської Русі / О. Г. Гудзенко-Александрук // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія» ; упор. : О. Вдовина, Ю. Загородній. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 96–113.
- Гулий 1994* – Гулий К. Метафора в українській поезії XVII століття / Костянтин Гулий // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – 1994. – Т. 2. – С. 139–144.
- Гумецька 1978* – Гумецька Л. Л. З історичної лексикології української мови (землеробство і суміжні заняття) / Л. Л. Гумецька // Мовознавство. – 1978. – № 6. – С. 11–23.
- Гумецька 1958* – Гумецька Л. Л. Нарис словотворчої системи української актової мови XIV–XV ст. / Л. Л. Гумецька. – К. : Вид-во АН УРСР, 1958. – 298 с.
- Гумецька 1976* – Гумецька Л. Л. З історичної стилістики української мови / Л. Л. Гумецька // Слово і труд. – К. : Наукова думка, 1976. – С. 88–93.
- Гуцуляк 2005* – Гуцуляк І. Г. Мовостиль українського поетичного бароко : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / І. Г. Гуцуляк. – Чернівці, 2005. – 20 с.
- Гуцуляк 2007* – Гуцуляк І. Риторичне звертання в українському бароковому поетичному тексті / І. Гуцуляк // Мовознавчі студії : зб. наук. пр. – Ч. II. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2007. – С. 104–109.

- Гуцуляк 2008* – Гуцуляк І. Структурно-функціональні риси стилю бароко / Ірина Гуцуляк // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 428–429 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 165–173.
- Гуцуляк 1999* – Гуцуляк І. Г. Алегорія та метафоричність у мові творів бароко / І. Г. Гуцуляк // Актуальні проблеми металінгвістики : наук. зб. – К. – Черкаси : Брама, 1999. – С. 244–247.
- Гуцуляк 2000* – Гуцуляк І. Г. Біблійна символіка в українській бароковій поезії / І. Г. Гуцуляк // Біблія і культура : зб. наук. статей / за ред. А. Є. Нямцу. – Вип. 2. – Чернівці : Рута, 2000. – С. 138–140.
- Гуцуляк 2004a* – Гуцуляк І. Г. Мовна реалізація принципу контрасту в українській бароковій поезії / І. Г. Гуцуляк // Південний архів. Філологічні науки : зб. наук. пр. – Вип. XXIV. – Херсон : Вид-во ХДУ, 2004. – С. 214–217.
- Гуцуляк 2001* – Гуцуляк І. Г. Мовні засоби вираження емоційності українців у бароковій поезії / І. Г. Гуцуляк // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 119 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 2001. – С. 67–76.
- Гуцуляк 2004б* – Гуцуляк І. Г. Прийоми словесної орнаментациї в українській бароковій поезії / І. Г. Гуцуляк // Вісник Львівського університету. Серія: Філологічна. – Вип. 34, ч. II. – Львів : Вид-во ЛНУ, 2004. – С. 266–271.
- Гуцуляк 2003* – Гуцуляк І. Г. Ретроспекція і перспективи вивчення українського мовного бароко / І. Г. Гуцуляк // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 170–171 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 2003. – С. 65–70.
- Гуцуляк 1997* – Гуцуляк І. Г. Стилiстичні фігури в поезії бароко / І. Г. Гуцуляк // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 13 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 1997. – С. 152–156.

- Гуцуляк 2000* – Гуцуляк І. Г. Фрагмент мовної картини світу в українській бароковій поезії (антитеза «життя» – «смерть») / І. Г. Гуцуляк // Семантика мови і тексту : зб. статей VI Міжнародної наукової конференції. – Івано-Франківськ : Плай, 2000. – С. 134–138.
- Данилюк 2011* – Данилюк Н. Семантико-стилістичні особливості народнописенних звертань / Ніна Данилюк // Українська мова. – 2011. – № 4. – С. 32–39.
- Денисюк 2012* – Денисюк В. Фразеологія проповідей Антонія Радивиловського / Василь Денисюк // *Studia Slavica Hungarica*. – № 57/2. – Budapest, 2012. – С. 333–355.
- Денисюк 2006* – Денисюк В. В. Антропоніми в українській історіографічній традиції другої половини XVII – XVIII ст. : монографія / В. В. Денисюк. – К. : Міленіум, 2006. – 206 с.
- Денисюк 2009* – Денисюк В. В. Образ воїна крізь призму барокової фразеології (на матеріалі проповідей А. Радивиловського) / В. В. Денисюк // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. Вип. 27. – Харків : Вид-во ХНПУ, 2009. – С. 3–13.
- Деравчук 2004* – Деравчук С. Домінантні лексико-семантичні поля епітетів у конфесійному стилі сучасної української мови / Світлана Деравчук // Українське мовознавство : міжвідомчий наук. зб. – Вип. 27–28. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2004. – С. 41–44.
- Деравчук 2003* – Деравчук С. Лексико-тематична група епітетів на позначення найменувань Бога, святих у конфесійних текстах сучасної української мови / Світлана Деравчук // Українське мовознавство : міжвідомчий наук. зб. – Вип. 26. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2003. – С. 41–44.
- Дидик 1996* – Дидик Г. З історії формування медичної термінології / Г. Дидик // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. Вип. 3. – Львів, 1996. – С. 149–157.

- Дидик 2000* – Дидик Г. Номінація конкретних захворювань в українських пам'ятках XVI–XVIII ст. / Г. Дидик // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Л. : Вид-во ЛНУ, 2000. – Вип. 29. – С. 102–110.
- Дидик-Меуш 2001* – Дидик-Меуш Г. М. Медична номенклатура в пам'ятках української мови XVI–XVIII ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / Г. М. Дидик-Меуш. – Львів, 2001. – 19 с.
- Дидик-Меуш 2005* – Дидик-Меуш Г. Медичне назовництво староукраїнської мови / Г. Дидик-Меуш // Слово і доля : збірник на пошану Уляни Єдлінської / редкол. : Я. Ісаєвич (голова), Н. Хобзей (відп. ред.) та ін. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2005. – С. 145–162.
- Дидик-Меуш 2011* – Дидик-Меуш Г. **Вскрушене серце, чиста душа і побожний умисел.** Атрибутивна панорама староукраїнського тексту / Ганна Дидик-Меуш // Писемні пам'ятки: сучасне прочитання / відп. ред. Г. Дидик-Меуш. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2011. – С. 40–68. – (Серія «Історія мови»).
- Дидик-Меуш 2008* – Дидик-Меуш Г. Українська медицина. Історія назв / Г. Дидик-Меуш. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. – 400 с.
- Дідківська 1976* – Дідківська Л. П. Про функціонування демінутивів (на матеріалі художнього стилю української і російської мов / Л. П. Дідківська // Мовознавство. – 1976. – № 5. – С. 8–14.
- Дмитришина 2009* – Дмитришина О. Лексичний повтор як засіб когезії у барокових вінцях молитовних епіграм XVII ст. / Олена Дмитришина // Семантика мови і тексту : матеріали X Міжнародної конференції. – Івано-Франківськ : Видавець Третяк І. Я., 2009. – С. 82–85.
- Добосевич 1997* – Добосевич У. Б. Мова і стиль рукописних учительних євангелій кінця XVI – початку XVII ст. : автореф. дис. на здобуття наук.

- ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / У. Б. Добосевич. – Львів, 1997. – 18 с.
- Добосевич 2000* – Добосевич У. Релігійне письменство у формуванні української книжної мови XVI – першої половини XVII ст. // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 353–361.
- Добосевич 2007* – Добосевич У. Суспільний статус і престиж української мови на зламі XVI – XVII ст. / У. Добосевич // Матеріали VI Міжнародного конгресу україністів. Мовознавство : [зб. наук. ст.] / Міжнар. асоц. україністів, АН України. – К., 2007. – Кн. 5. – С. 278–288.
- Добосевич 2004* – Добосевич У. Українська книжна мова другої половини XVI – середини XVII ст. : «non est inculta» / Уляна Добосевич // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 34. Ч. II. – Львів : Вид-во ЛНУ, 2004. – С. 31–37.
- Добосевич 2013* – Добосевич У. У пошуках пожитку для душі: порівняльні конструкції в «Духовних бесѣдах» 1627 року / Уляна Добосевич // Мовні обрії : збірник пам'яті Левка Полюги / відп. ред. О. Сімович. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2013. – С. 60–75. – (Серія «Історія мови»).
- Довга 2002* – Довга Л. Свобода волі у проповідях Антонія Радивиловського / Лариса Довга // Київська старовина. – 2002. – № 2. – С. 56–60.
- Довга 2005a* – Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля / Лариса Довга // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / ред.-упоряд. : Л. Довга, Н. Яковенко. – К. : Критика, 2005. – С. 227–266.
- Довга 2005б* – Довга Л. Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку» / Лариса Довга // Соціум: Альманах соціальної історії. Вип. 5. – К., 2005. – С. 249–259.

- Довга 2003* – Довга Л. Уявлення про гріх та чесноту в українських текстах XVII ст. / Лариса Довга // Соціум: Альманах соціальної історії. Вип. 3. – К., 2003. – С. 241–248.
- Доломан 1985* – Доломан С. Є. Лексична антонімія як засіб художньої виразності / С. Є. Доломан // Структура і семантика мовних одиниць : зб. наук. пр. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 127–130.
- Драган-Іванець 2011* – Драган-Іванець Н. Персвазія як форма форма соціального впливу / Н. Драган-Іванець // Вісник Львів. ун-ту. Серія журн. Вип. 35. – Львів : Вид-во ЛНУ, 2011. – С. 303–308.
- Дудик 2005* – Дудик П. С. Стилїстика української мови / П. С. Дудик. – К. : Академія, 2005. – 368 с.
- Елеонская 1990* – Елеонская А. С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века / А. С. Елеонская ; Академия наук СССР. Институт мировой литературы им. А. М. Горького. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
- Еремин 1962* – Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилл Туровского» / И. П. Еремин // Труды отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Я. С. Лурье. – М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1962. – Т. 18. – С. 50–58.
- Єрмоленко 2010* – Єрмоленко С. Спільне і відмінне у пареміях європейських мов / Світлана Єрмоленко // Культура слова. – 2010. – № 73. – С. 179–181.
- Єрмоленко 2009* – Єрмоленко С. Я. Мова фольклору і художньої літератури – скарбниця духовності народу / С. Я. Єрмоленко // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова : зб. наукових праць. Серія № 8. Філологічні науки (мовознавство і літературознавство) / за ред. акад. Л. І. Мацько. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. – Вип. 3. – С. 3–7.
- Єрмоленко 1987* – Єрмоленко С. Я. Фольклор і літературна мова / С. Я. Єрмоленко. – К. : Наук. думка, 1987. – 247 с.



- Єрмоленко 1999* – Єрмоленко С. Я. Нариси з української словесності: (стилістика та культура мови) / С. Я. Єрмоленко. – К. : Довіра, 1999. – 431 с.
- Жайворонок 2006* – Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
- Жайворонок 2007* – Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика. Нариси : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / Віталій Вікторович Жайворонок. – К. : Довіра, 2007. – 262 с.
- Жайворонок 2009* – Жайворонок В. В. Український психотип у мовотворчості Тараса Шевченка / В. В. Жайворонок // Мовознавство. – 2009. – № 3–4. – С. 104–111.
- Жанри 1989* – Жанри і стилі в історії української літературної мови / В. В. Німчук, В. М. Русанівський, І. П. Чепіга та ін. ; відп. ред. С. Я. Єрмоленко ; АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – К. : Наук. думка, 1989. – 238 с.
- Житецький 1987* – Житецький П. Г. Нарис літературної історії української мови в XVII ст. / П. Г. Житецький // Житецький П. Г. Вибрані праці. Філологія / упоряд., вст. ст. і прим. Л. Т. Масенко. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 19–138.
- Жовтобрх 1970* – Жовтобрюх М. А. Давні традиції в новій українській літературній мові / М. А. Жовтобрюх // Мовознавство. – 1970. – № 2. – С. 27–40.
- Журавльова 2000* – Журавльова С. Слова та вирази, пов'язані з релігією, у мові української народної поезії / С. Журавльова // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 181–189.
- Заворотна 1987* – Заворотна Т. П. Компаративні тропи / Т. П. Заворотна // Українське мовознавство : респ. міжвідомчий зб. – К. : Вища шк., 1987. – Вип. 14. – С. 120–126.

- Звездин 2012* – Звездин Д. А. Православная проповедь как жанр церковно-религиозного стиля современного русского литературного языка (на примере текстов второй половины XX века) : автореф. дисс. на соискание учёной степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / Д. А. Звездин. – Челябинск, 2012. – 20 с.
- Зелинская 2013* – Зелинская О. Ю. Антропонимы в украинских барочных проповедях XVII века / О. Ю. Зелинская // IV Селищевские чтения : международный сборник научных трудов / отв. ред. проф. Т. М. Свиридова. – Елец : Елецкий государственный университет имени И. А. Бунина, 2013. – С. 37–44.
- Зелінська 2003* – Зелінська О. Іншомовна лексика у творах Іоанікія Галятовського / Оксана Зелінська // Українське мовознавство : зб. наук. пр. – Вип. 27–28. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2003. – С. 175–178.
- Зелінська 2007a* – Зелінська О. Ю. Барокова проповідь у лінгвістичних студіях / О. Ю. Зелінська // Актуальні проблеми філології та перекладознавства : зб. наук. пр. – Вип. 3, ч. 1 / ред. кол. : В. В. Левицький, Л. І. Белехова та ін. – Хмельницький : ХНУ, 2007a. – С. 230–233.
- Зелінська 2007б* – Зелінська О. Ю. Антоніми як засіб виразності в барокових проповідях XVII ст. / О. Ю. Зелінська // Вісник Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Філологія. – Вип. XV–XVIII. – Івано-Франківськ, 2007б. – С. 368–371.
- Зелінська 2012a* – Зелінська О. Ю. Давньоруські традиції і новаторство в мові української барокової проповіді / О. Ю. Зелінська // Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна. № 1021. Серія «Філологія». Вип. 66. – Харків : Вид-во ХНУ, 2012a. – С. 76–81.
- Зелінська 2008a* – Зелінська О. Ю. Елементи наукового стилю у прозових текстах періоду бароко / О. Ю. Зелінська // Лінгвістика : зб. наук. пр. – Вип. 3 (15). – Луганськ : «Альма-матер», 2008a. – С. 108–113.

- Зелінська 2008б* – Зелінська О. Ю. Епітети у позначенні домінантних понять релігійної сфери в писемних пам'ятках XVII ст. / О. Ю. Зелінська // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології української мови : зб. наук. пр. Вип. 3. Кн. 2. – К., 2008б. – С. 270–277.
- Зелінська 2012б* – Зелінська О. Ю. Запозичення з польської мови в українських барокових казаннях XVII ст. / О. Ю. Зелінська // *Zjawisko nobilitacji i deprecjacji w języku. Słowa i teksty / pod red. Renaty Bizior, Doroty Suskiej.* – Т. II. – Częstochowa, 2012б. – S. 339–352.
- Зелінська 2007в* – Зелінська О. Ю. Звертання в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Українська мова. – 2007в. – № 1. – С. 65–74.
- Зелінська 2009а* – Зелінська О. Ю. Інтродуктивний блок у структурі тексту барокової проповіді / О. Ю. Зелінська // Мовознавство. – 2009а. – № 6. – С. 59–69.
- Зелінська 2010* – Зелінська О. Ю. Лінгвальна репрезентація світу в бароковій прозі / О. Ю. Зелінська // Лінгвістика : зб. наук. пр. Вип. 22. – Харків : Вид-во ХДПУ, 2010. – С. 67–77.
- Зелінська 2009б* – Зелінська О. Ю. Лінгвістична робота над словом у барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Лексикографічний бюлетень. – Вип. 19. – К., 2009б. – С. 41–48.
- Зелінська 2009в* – Зелінська О. Ю. Медична лексика в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Серія «Філологічні науки (мовознавство)». Вип. 86. – Кіровоград : РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2009в. – С. 339–344.
- Зелінська 2009г* – Зелінська О. Ю. Мовні засоби створення директивності барокової проповіді / О. Ю. Зелінська // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології української мови : зб. наук. пр. / відп. ред. М. Я. Плющ. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009г. – Вип. 5. – С. 58–67.

- Зелінська 2006а* – Зелінська О. Ю. Мовні засоби створення панегіризму в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Мовознавчий вісник : зб. наук. пр. Вип. 3. – Черкаси: Брама – Україна, 2006а. – С. 240–248.
- Зелінська 2008в* – Зелінська О. Ю. Назви Бога та Ісуса Христа у прозових текстах періоду бароко / О. Ю. Зелінська // Вісник Національного університету «Львівська політехніка» : Проблеми української термінології. – Львів : Національний університет «Львівська політехніка», 2008в. – № 620. – С. 268–274.
- Зелінська 2009д* – Зелінська О. Ю. Назви Богородиці в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 8. Філологічні науки (мовознавство і літературознавство). Вип. 2 : зб. наук. праць / за ред. акад. Л. І. Мацько. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009д. – С. 206–211.
- Зелінська 2009е* – Зелінська О. Ю. Оповідні елементи у структурі барокової проповіді / О. Ю. Зелінська // Вісник Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Філологія. – Вип. XX. – Івано-Франківськ, 2009е. – С. 368–374.
- Зелінська 2009є* – Зелінська О. Ю. Порівняння в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна. № 843. Серія філологічна. Вип. 55. – Харків : Вид-во ХНУ, 2009є. – С. 47–52.
- Зелінська 2009ж* – Зелінська О. Ю. Прислів'я і приказки в барокових проповідях XVII ст. / О. Ю. Зелінська // Мовознавчий вісник : зб. наук. пр. Вип. 7 / за ред. Г. І. Мартинової. – Черкаси : Брама – Україна, 2009ж. – С. 203–216.
- Зелінська 2008г* – Зелінська О. Ю. Синоніми в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія «Лінгвістика» : зб. наук. пр. Вип. 8. – Херсон : Вид-во ХДУ, 2008г. – С. 187–193.

- Зелінська 2009з* – Зелінська О. Ю. Сільськогосподарська лексика в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Лінгвістика : зб. наук. пр. – Вип. 3 (18). – Луганськ : ДЗ «ЛНУ імені Тараса Шевченка», 2009з. – С. 215–224.
- Зелінська 2007г* – Зелінська О. Ю. Стилiстичнi особливостi проповідi Петра Могили «Хрест Спасителя i кожної людини» / О. Ю. Зелінська // Українська iсторична та дiалектна лексика : зб. наук. пр. Вип. 5. – Львiв, 2007г. – С. 308–317.
- Зелінська 2006б* – Зелінська О. Ю. Термiнологiчна лексика в барокових проповідях XVII ст. / О. Ю. Зелінська // Вiсник Нацiонального унiверситету «Львiвська полiтехнiка» : Проблеми української термiнологiї. – Львiв : Нацiональний унiверситет «Львiвська полiтехнiка», 2006б. – № 559. – С. 273–277.
- Зелінська 2009к* – Зелінська О. Ю. Фiлологiчнi термiни в барокових проповідях / О. Ю. Зелінська // Українська термiнологiя i сучаснiсть : зб. наук. пр. Вип. VIII / вiдп. ред. Л. О. Симоненко. – К. : КНЕУ, 2009к. – С. 244–252.
- Зосiмова 2008* – Зосiмова О. В. Образ свiту в українській бароковiй поезiї / О. В. Зосiмова // Вiсник Сумського державного унiверситету. Серiя «Фiлологiя». – № 2. – 2008. – С. 66–71.
- Зубов 2004* – Зубов М. I. Лiнгвотекстологiя середньовiчних повчань проти язичництва : монографiя / М. I. Зубов. – Одеса : ОРiДУ НАДУ, 2004. – 336 с.
- Ибнеева 2008* – Ибнеева Г. В. Екатерина II и малороссийское православное духовенство в 1787 году / Г. В. Ибнеева // Славяноведение. – 2008. – № 2. – С. 70–79.
- Ицкович 2005* – Ицкович Т. В. Вопросно-ответное структурно-содержательное единство в жанре проповеди / Т. В. Ицкович // Записки Горного института. Риторика в системе коммуникативных дисциплин. – Ч. 1. – СПб., 2005. – С. 30–33.

- Ицкович 2006а* – Ицкович Т. В. Категория темы в тексте проповеди / Т. В. Ицкович // Общетеоретические и практические проблемы языкознания и лингводидактики : материалы международной научно-практической конференции. Екатеринбург 27 – 28 апреля 2006 г. – Екатеринбург, 2006а. – С. 118–123.
- Ицкович 2006б* – Ицкович Т. В. Композиционно-тематическое развертывание текста проповеди / Т. В. Ицкович // Известия Уральского университета. – 2006б. – № 41. [Сер. Гуманитарные науки. Вып. 11]. – С. 163–176.
- Иштван 1981* – Иштван Ф. К характеристике торжественного красноречия Климента Орхидского и Кирилла Туровского / Ференц Иштван // *Palaebulgarica* / Старобългаристика. – 1981. Година пета. № 4. – С. 95–98.
- Іваньо 1981* – Іваньо І. В. Естетична концепція і літературна творчість Феофана Прокоповича / І. В. Іваньо // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 223–249.
- Іваньо 1964* – Іваньо І. В. Прислів'я та приказки у творах Г. С. Сковороди / І. В. Іваньо // Українська мова та література в школі. – 1964. – № 8. – С. 29–33.
- Іваньо 1987* – Іваньо І. В. Про українське літературне барокко / І. В. Іваньо // Українське літературне барокко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 3–18.
- Іларіон 1960* – Іларіон (митрополит). Святий Димитрій Туптало. Його життя й праця. Історично-літературна монографія / Іларіон (митрополит). – Вінніпег : Вид-во «Віра й культура», 1960. – 224 с.
- Ісаєвич 2004* – Ісаєвич Я. Українське суспільство доби бароко / Ярослав Ісаєвич // Українське барокко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 49–81.
- Ісіченко 2010а* – Ісіченко І. Архієпископ Харківський і Полтавський. Діалог історії та вічності в часовій структурі проповідницького дискурсу /

І. Ісіченко // [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://bishop.kharkov. u.](http://bishop.kharkov.u)

*Ісіченко 2010б* – Ісіченко І. Бароко – мистецький стиль і літературна доба / Ігор Ісіченко // Дивослово. – 2010б. – № 10. – С. 27–34.

*Ісіченко 2012* – Ісіченко І. О. Петро Скарга і християнський Схід: український вимір / Ісіченко Ігор, архієпископ // Слово і час. – 2012. – № 9. – С. 29–35.

*Ісіченко 2004* – Ісіченко Ігор (архієпископ). Церковне життя України епохи бароко / Ігор Ісіченко // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 83–173.

*Ісіченко 1993* – Ісіченко Ю. Православна контрреформація та розвиток барокової культури України / Юрій Ісіченко // Другий Міжнародний конгрес українців. Львів, 22–28 серпня 1993 р. Доповіді і повідомлення. Літературознавство. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича АН України, 1993. – С. 53–58.

*Ісіченко 1988* – Ісіченко Ю. А. Українська барокова проза в пошуку літературної моделі початків східнослов'янської історії / Ю. А. Ісіченко // Писемність Київської Русі і становлення української літератури : зб. наук. пр / відп. ред. В. І. Кречотень. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 184–205.

*ІГУМ 1980* – Історична граматики української мови / Жовтобрюх М. А., Волох О. Т., Самійленко С. П., Слинько І. І. – К. : Вища шк., 1980. – 320 с.

*ІУМ ЛФ 1983* – Історія української мови. Лексика і фразеологія / В. О. Винник, В. Й. Горобець, В. Л. Карпова [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1983. – 743 с.

*ІУМ М 1978* – Історія української мови. Морфологія / С. П. Бевзенко, А. П. Грищенко, Т. Б. Лукінова [та ін. ; редкол. : В. В. Німчук (відп. ред.) та ін.]. – К. : Наук. думка, 1978. – 539 с.

- ГУМ С 1983* – Історія української мови. Синтаксис / ред. кол. : А. П. Грищенко (відп. ред.), В. В. Німчук, В. М. Русанівський, Г. Х. Щербатюк. – К. : Наук. думка, 1983. – 503 с.
- Історія філософії 1994* – Історія філософії України : підручник / М. Ф. Тарасенко М. Ю Русин, І. В. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1994. – 414 с.
- Кагарлицький 2000* – Кагарлицький Ю. В. Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. / Ю. В. Кагарлицький // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. – РАН. – Москва : Древлехранилище, 2000. – С. 243–258.
- Кадомцева 1963* – Кадомцева Л. О. Из спостережень над граматичними і стилістичними функціями звертань у поезії Т. Г. Шевченка / Л. О. Кадомцева // Дослідження з мовознавства. – К. : Вид-во АН УРСР, 1963. – Вип. 2. – С. 3–14.
- Калашник 2006* – Калашник В. С. Філософія словесного образу у працях О. О. Потебні / В. С. Калашник // Олександр Потебня: сучасний погляд : матеріали міжнародних читань, присвячених 170-річчю від дня народження фундатора Харківської філологічної школи. Харків, 11–12 жовтня 2005 року. – Х. : Майдан, 2006. – С. 17–23.
- Караулов 1987* – Караулов Ю. М. Русский язык и языковая личность / Ю. М. Караулов. – М. : Наука, 1987. – 262 с.
- Карпова 1967* – Карпова В. Л. Термін і художнє слово : термінологічна лексика в мові сучасної української поезії / В. Л. Карпова. – К. : Наук. думка, 1967. – 129 с.
- Кашуба 1993* – Кашуба М. Гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні другої половини XVII ст. / Кашуба М. // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. / АН України ; Ін-т літератури ім. Т. Шевченка. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 57–74.



- Кашуба 2004* – Кашуба М. Філософське підґрунтя українського бароко / М. Кашуба // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 175–215.
- Кирилова 2007* – Кирилова Л. А. Православная проповідь в Киевской митрополии второй половины XVI века / Л. А. Кирилова // Проблемы истории российской цивилизации : сб. науч. статей. – Саратов : Изд-во «Научная книга», 2007. – Вып. 3. – С. 9–15.
- Кияк 1997* – Кияк Р. Гомілетика : навчально-богословське видання / отець Роман А. Кияк. – Івано-Франківськ : «Нова зоря», 1997. – 95 с.
- Ковалик 2007* – Ковалик І. Своєрідні особливості іменникового словотвору української мови / І. Ковалик // Ковалик Іван. Вчення про словотвір. Вибрані праці. / Упорядник та автор передмови Василь Грещук. – Івано-Франківськ – Львів : МістоНВ, 2007. – С. 381–400.
- Коваль 1970* – Коваль А. П. Науковий стиль сучасної української літературної мови. Структура наукового тексту / А. П. Коваль. – К. : Вид-во Київського ун-ту, 1970. – 306 с.
- Коваль 1987* – Коваль А. П. Практична стилістика сучасної української мови / А. П. Коваль. – К. : Вища шк., 1987. – 351 с.
- Коваль 2001* – Коваль А. П. Спочатку було Слово: Крилаті вислови біблійного походження в українській мові / А. П. Коваль. – К. : Либідь, 2001. – 312 с.
- Ковтун 2008а* – Ковтун А. Живомовна стихія – середовище збереження й розвитку української релігійної лексики ХХ ст. / Альбіна Ковтун // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. – Вип. 428–429 : Слов'янська філологія : зб. наук. пр. / наук. ред. Бунчук Б. І. – Чернівці : Рута, 2008а. – С. 155–159.
- Ковтун 2008б* – Ковтун А. Реалізація образотворчих можливостей лексеми *Бог* українськими прозаїками ХХ століття / Альбіна Ковтун // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 386 : Романо-слов'янський дискурс : зб. наук. пр. – Чернівці : Рута, 2008б. – С. 91–95.

- Ковтун 2006* – Ковтун А. Функціонування лексем на позначення молитви в українській художній прозі ХХ ст. / Альбіна Ковтун // Мовознавчий вісник : зб. наук. пр. / МОН України. Черкаський нац. ун-т ім. Б. Хмельницького; Відп. ред. Г. І. Мартинова. – Черкаси : Брама-Україна, 2006. – Вип. 3. – С. 299–306.
- Козич 1967* – Козич Н. Прислів'я та приказки у творах Лазаря Барановича / Наталія Козич // Народна творчість та етнографія. – 1967. – № 4. – С. 76–77.
- Колесса 1983* – Колесса Ф. Українська усна словесність / Ф. Колесса. – Едмонтон, 1983. – 645 с.
- Колосова 1981* – Колосова В. П. Традиції літератури Київської Русі і українська поезія XVI–XVIII ст. / В. П. Колосова // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. / АН Української РСР ; Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 83–100.
- Коновалова 1974* – Коновалова О. Ф. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в Житии Стефана Пермского / О. Ф. Коновалова // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1974. – Т. 28 : Исследования по истории русской литературы XI–XVII вв. – С. 325–334.
- Коновалова 1970* – Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского / О. Ф. Коновалова // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; ред. : Д. С. Лихачев, М. А. Салмина. – М. ; Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1970. – Т. 25 : Памятники русской литературы X–XVII вв. – С. 73–80.
- Кононенко В. 1996* – Кононенко В. І. Символи української мови / Віталій Іванович Кононенко. – Івано-Франківськ : Плай, 1996. – 272 с.

- Кононенко В. 2002* – Кононенко В. Синоніміка порівняльних конструкцій / В. Кононенко // Кононенко В. І. Мова. Культура. Стиль : зб. статей. – К. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 102–117.
- Кононенко П. 1991* – Кононенко П. Українське бароко («Круглий стіл» журналу «Дніпро») / П. Кононенко // Дніпро. – 1991. – № 2. – С. 90–94.
- Корзо 1999* – Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века / М. А. Корзо. – М. : ИФРАН, 1999. – 189 с.
- Корольова 2009* – Корольова А. В. Національно-культурні особливості інтимізованих звертань в українському художньому мовленні (зіставний аспект) / А. В. Корольова // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 8. Філологічні науки (мовознавство і літературознавство). – Вип. 3 : зб. наук. пр. / за ред. акад. Л. І. Мацько. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. – С. 7–14.
- Космеда 2009* – Космеда Т. Прагматика власної назви у поетичному тексті Д. Павличка: образ-концепт *Львів* / Тетяна Космеда // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 475–477 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 2009. – С. 426–432.
- Кот 2006* – Кот С. А. Дискурсний аналіз проповіді як морально-духовного жанру словесності (на матеріалі православної Різдвяної проповіді) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02 «Російська мова» / С. А. Кот. – К., 2006. – 20 с.
- Кот 2002* – Кот С. А. Проповедь как дискурс (паралингвистическое оформление) / С. А. Кот // Язык и культура. Серия «Филология». – К. : Издательский дом Дмитрия Бурого, 2002. – Вып. 5. – Т. 1 : Философия языка и культуры. – С. 161–168.
- Коцюба 2008* – Коцюба З. Г. Паремійні фонди мов як контамінація різночасових міжкультурних світоглядних нашарувань / З. Г. Коцюба // Мовознавство. – 2008. – № 4–5. – С. 101–118.
- Кочан 2008* – Кочан І. М. Лінгвістичний аналіз тексту : [навч. посіб.] / Ірина Миколаївна Кочан. – К. : Знання, 2008. – 423 с.

- Кравець 2012* – Кравець Л. Динаміка метафори в українській поезії ХХ ст. : монографія / Лариса Кравець. – К. : ВЦ «Академія», 2012. – 416 с. – (Серія «Монограф»).
- Крекотень 1983* – Крекотень В. І. Українська ораторська проза другої половини ХVІІ ст. як об'єкт літературознавчого вивчення / В. І. Крекотень // Крекотень В. І. Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики ХVІІ ст. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 11–207.
- Крекотень 1992* – Крекотень В. Освітня реформа Петра Могили й утвердження бароко в українській поезії / В. Крекотень // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Т. ССХХІV. Праці філологічної секції / ред. тому М. Ільницький, О. Купчинський. – Львів, 1992. – С. 7–24.
- Крекотень 1993* – Крекотень В. Розгорнута метафора як форма художнього зображення в українській поезії ХVІ – ХVІІІ ст. / В. Крекотень, М. Сулима // Другий Міжнародний конгрес українців. Львів, 22–28 серпня 1993 р. Доповіді і повідомлення. Літературознавство. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича АН України, 1993. – С. 58–59.
- Крекотень 2004* – Крекотень В. Українська барокова проза / Володимир Крекотень // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 331–444.
- Крекотень 1993* – Крекотень В. Українська поезія ХVІІ ст. в системі східноєвропейської літератури барокко / В. Крекотень // Українське барокко : матеріали І конгресу Міжнародної асоціації українців. – К., 1993. – С. 54–64.
- Крекотень 1987* – Крекотень В. І. До історії української барокової учительсько-ораторської прози. Казання Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четверте[и]нського / В. І. Крекотень // Українське літературне барокко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 244–271.

- Кримський 2004* – Кримський С. Менталітет українського бароко / С. Кримський // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 21–47.
- Криса 1997* – Криса Б. Пересотворення світу : Українська поезія XVI – XVIII століть / Богдана Криса. – Львів : Свічадо, 1997. – 215 с.
- Криса 1995* – Криса Б. С. Від риторики до нормативної поетики (XVII – XVIII ст.) / Б. С. Криса // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Праці філологічної секції. Т. 229 (ССХХІХ). – Львів, 1995. – С. 14–28.
- Криса 2009* – Криса Б. Український вірш кінця XVI – початку XVII століття: маркування перспективи / Богдана Криса // Слово і час. – 2009. – № 6. – С. 9–13.
- Криса 1992* – Криса Б. С. Характер самоусвідомлення української поезії у XVII–XVIII ст. / Б. С. Криса // ЗНТШ. – 1992. – Т. 223. – С. 44–55.
- Кровицька 2007* – Кровицька О. В. Іменник «молитва» у мовній традиції XVI–XVII ст. // Вісник Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаніка. Філологія. – Вип. XV–XVIII. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 314–316.
- Кровицька 2002* – Кровицька О. В. Назви осіб в українській мовній традиції XVI–XVIII ст. Семантика і словотвір / О. В. Кровицька. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. – 213 с.
- Кровицька 2007* – Кровицька О. Іменник *люди* в соціально-культурному і мовному просторі XVI–XVII ст. / Ольга Кровицька // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 5. – С. 36–43.
- Кузнецова 2006* – Кузнецова И. В. Библиейские персонажи в украинских устойчивых сравнениях / И. В. Кузнецова // Славяноведение. – 2006. – № 2. – С. 92–103.

- Куньч 1997* – Куньч З. Риторичний словник / Зоряна Куньч. – К. : Рідна мова, 1997. – 342 с.
- Куньч 2000* – Куньч З. Церковна проповідь і проблеми культури мови / Зоряна Куньч // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня 2000 року). – Львів : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 436–443.
- Купчинський 2003* – Купчинський О. Мова «Казання» Мелетія Смотрицького на похорон отця Леонтія Карповича 2 листопада 1620 року / Олег Купчинський // Записки НТШ. Т. ССXLVI. Праці філол. секції. – Львів, 2003. – С. 219–245.
- Лавриненко 2003* – Лавриненко С. Етноментальний аспект порівняльних конструкцій у романі Панаса Мирного «Повія» / Світлана Лавриненко // Українське мовознавство : зб. наук. пр. – Вип. 27–28. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2003. – С. 109–113.
- Ларин 1975* – Ларин Б. А. Лекции по истории русского литературного языка (X – середина XVIII в.) : учеб. пособие для филолог. специальностей ун-тов и пед. ин-тов / Б. А. Ларин. – М. : Высш. шк., 1975. – 327 с.
- Левицький 1973* – [Левицький Ярослав, о.] Перші українські проповідники і їх твори. – 2-е вид. – Рим, 1973. – 188 с.
- Левицький 1932* – Левицький Я. Теорія церковної вимови (Гомілетика) / о. Др. Ярослав Левицький. – Вид. 2-е, доп. – Львів : Бібліос, 1932. – 146 с.
- Левченко 2011* – Левченко Г. Необароковий діаріуш людства Ліни Костенко / Г. Левченко // Слово і час. – 2011. – № 5. – С. 84–89.
- Левченко 2007* – Левченко Н. Біблійна герменевтика у творах Дмитра Туптала / Наталія Левченко // Дмитро Туптало у світі українського бароко : зб. наук. пр. / за ред. проф. Б. С. Криси ; [у надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1]. – Львів : Артос – Априорі, 2007. – С. 87–97.
- Левченко 1999* – Левченко Т. Л. Барокова компілятивна проповідь як настанова «відкритості» тексту / Т. Л. Левченко // Вісник Харківського університету. – Серія: Філологія. – 1999. – № 448. – С. 104–108.

- Левченко 2000* – Левченко Т. Л. Гомілетика Іоанікія Галятовського / Т. Л. Левченко // Вчені записки Харківського гуманітарного інституту «Народна українська академія». – 2000. – Т. 6. – С. 431–438.
- Левченко 1999* – Левченко Т. Л. Топіка імен у казаннях Іоанікія Галятовського / Т. Л. Левченко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. № 583. Серія: Філологія. Вип. 37: Філологічні дослідження тексту. – Харків, 2003. – С. 32–35.
- Левченко 2002* – Левченко Т. Л. Топологічна основа риторики. Топіка проповідей Іоанікія Галятовського / Т. Л. Левченко // Вісник Харківського національного університету. – Серія: Філологія. – 2002. – № 538. – С. 422–427.
- Левченко-Комісаренко 2007* – Левченко-Комісаренко Т. Топіка імені у проповідях Дмитра Туптала та її місце в риторичному доробку бароко / Т. Левченко-Комісаренко // Дмитро Туптало у світі українського бароко : зб. наук. пр. / за ред. проф. Б. С. Криси ; [у надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1]. – Львів : Артос – Априорі, 2007. – С. 97–109.
- Лесів 2000* – Лесів М. Назви великих християнських празників в українській мові та християнській традиційній культурі / Михайло Лесів // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 50–57.
- Лесюк 2010* – Лесюк М. Образні найменування святих в українській релігійній літературі / Микола Лесюк // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред. Бунчук Б. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Вип. 509–511: Слов'янська філологія. – С. 24–31.
- Лиса 1994* – Лиса Г. І. Відображення євангельського ономастикону в письмових пам'ятках Південної Русі / Г. І. Лиса // Питання історичної ономастики України. – К. : Наук. думка, 1994. – С. 91–103.

- Лихачев 1979* – Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М. : Наука, 1979. – 359, [1] с.
- Лісняк 2008* – Лісняк С. Назви Бога і небесних сил у «Літописі Підгорецького монастиря» / Стефанія Лісняк // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. 2008. – Вип. 1. – С. 111–119.
- Лісняк 2007* – Лісняк С. Народнорозмовні елементи в тексті «Літопису Підгорецького монастиря» XVII–XVIII ст. / С. Лісняк // Наукові записки ТНПУ. Серія: Мовознавство. – Тернопіль, 2007. – С. 367–376.
- Лісняк 2004* – Лісняк С. Л. Особливості мови «Літопису Підгорецького монастиря» / С. Л. Лісняк // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – № 631. – Вип. 41. – Харків, 2004. – С. 29–32.
- Лук'янчук 2008* – Лук'янчук С. В. Епітет у конфесійному стилі сучасної української мови (функціонально-семантичний аспект) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / С. В. Лук'янчук. – К., 2008. – 22 с.
- Лук'янчук 2009* – Лук'янчук С. Епітет в аспекті вербалізації аксіологічних стереотипів релігійної свідомості / Світлана Лук'янчук // Семантика мови і тексту : матеріали X Міжнародної конференції. – Івано-Франківськ : Видавець Третяк І. Я., 2009. – С. 82–85.
- Лучик 2009* – Лучик В. Принципи й критерії номінації та відновлення історичних назв у топонімії України / Василь Лучик // Українська мова. – 2009. – № 4. – С. 28–33.
- Макаров 1994* – Макаров А. М. Світло українського бароко / А. М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с. : іл.
- Маркасова 1996* – Маркасова Е. В. К вопросу о соотношении древнерусской литературной традиции и поэтики польского барокко в виршах Симеона Полоцкого / Е. В. Маркасова // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук. Институт русской литературы



(Пушкинский Дом) ; ред. кол. : А. А. Алексеев, О. А. Белоброва, Д. М. Буланин и др. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 50. – С. 144–148.

*Марковскій 1894* – Марковскій М. Антоній Радивиловскій, южно-русскій проповѣдникъ XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей его языка), съ приложеніемъ неизданныхъ проповѣдей изъ рукописныхъ «Огородка» и «Вѣнца» / М. Марковскій. – К., 1894. – 187 + 87 с.

*Марчук 2002* – Марчук О. Як розрізнити порівняння і метафору / О. Марчук // Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства : зб. наук. праць. – Ужгород, 2002. – Вип. 6. – С. 312–315.

*Масенко 1995* – Масенко Л. Т. До проблеми спадкоємності старої писемної традиції в новій українській літературній мові / Л. Т. Масенко // Мовознавство. – 1995. – № 4–5. – С. 39–45.

*Маслов 1972* – Маслов С. Маловідомий український письменник кінця XVII –початку XVIII ст. Іван Величковський (до історії стилю бароко в давній українській літературі) / Сергій Маслов // Іван Величковський. Твори. Пам'ятки давньої української літератури. – К. : Наук. думка, 1972. – С. 5–15.

*Маслюк 1983* – Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні / В. П. Маслюк. – К. : Наук. думка, 1983. – 236 с.

*Матвеев 2009* – Матвеев Е. М. Русская ораторская проза середины XVIII века: (Панегирик в светской и духовной литературе) / Е. М. Матвеев ; С.-Петербург. гос. ун-т, Ф-т филологии и искусств. – СПб. : Ф-т филологии и искусств, 2009. – 140 с.

*Матвіяс 1998* – Матвіяс І. Варіанти української літературної мови / І. Матвіяс. – К., 1998. – 162 с.

*Матушек 2009* – Матушек О. Інтерпретація євангельських див у проповідях Лазаря Барановича («Слово про зцілення розслабленого» зі збірки «Меч

- духовний») / Олена Матушек // Актуальні проблеми української літератури і фольклору. – Донецьк, 2009. – Вип. 13. – С. 206–213.
- Матушек 1999* – Матушек О. Образ Богородиці: семіотичні параметри садової і флористичної символіки у літературі українського бароко / Олена Матушек // Вісник Харківського університету. Творчий доробок Юрія Шевельова та сучасні гуманітарні науки. – 1999. – № 426. – С. 246–251.
- Матушек 2007* – Матушек О. Святий митрополит Олексій у бароковому літературному дискурсі (Лазар Баранович – Симеон Полоцький – Дмитрій Туптало) / О. Матушек // Дмитро Туптало у світлі українського бароко : зб. наук. пр. [у надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1] / за ред. проф. Б. С. Криси. – Львів : Артос – Априорі, 2007. – С. 110–116.
- Матушек 2010* – Матушек О. Українська проповідь XVII століття як «дія за допомогою слів» / О. Матушек // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. Серія : Літературознавство : зб. наук. пр. – Вип. 30. – Тернопіль, 2010. – С. 67–76.
- Матушек 1999* – Матушек О. Ю. Символіка Богородиці у метатексті барокової літератури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / О. Ю. Матушек. – Х., 1999. – 19 с.
- Матхаузерова 1996* – Матхаузерова С. Барочный славизм / С. Матхаузерова // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; ред. кол. : А. А. Алексеев, О. А. Белоброва, Д. М. Буланин и др. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 50. – С. 144–148.
- Мацько 2009* – Мацько Л. Давньокнижний любомудр Григорій Сковорода / Любов Мацько // Українська мова в освітньому просторі : навчальний посібник для студентів-філологів освітньо-кваліфікаційного рівня

- «магістр». – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. – С. 127–131.
- Мацько 2006* – Мацько Л. І. Риторика : навч. посіб. / Л. І. Мацько, О. М. Мацько. – 2-ге вид., стер. – К. : Вища шк., 2006. – 311 с.
- Мацько 2000* – Мацько Л. І. Епітет / Л. І. Мацько // Українська мова. Енциклопедія / редкол. : Русанівський В. М., Тараненко О. О. (співголови), М. П. Зяблюк та ін. – К. : Вид-во «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2000. – С. 160.
- Мацько 2003* – Мацько Л. І. Стилїстика української мови : підручник / Л. І. Мацько, О. М. Сидоренко, О. М. Мацько ; за ред. Л. І. Мацько. – К. : Вища шк., 2003. – 462 с.
- Межжерїна 2006* – Межжерїна Г. В. Людина в мовній картині світу часів Київської Русі : монографія / Г. В. Межжерїна. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2006. – 448 с.
- Мех 2010* – Мех Н. Лінгвокультурогема *логос* семантична універсалія та «константна форма» / Наталія Мех // Культура слова. – 2010. – № 72. – С. 53–59.
- Миронюк 2005* – Миронюк О. Назви спорідненості та свояцтва в ролі звертань (з діалектними паралелями) // Волинь – Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. Вип. 14. – Житомир, 2005. – С. 135–143.
- Михайлова 1990* – Михайлова М. Б. О динамике стилистических функций обращений в древнерусской житийной литературе / М. Б. Михайлова, Л. Е. Алексеева // Историческая стилистика русского языка : межвуз. сб. науч. тр. – Петрозаводск, 1990. – С. 83–88.
- Мицик 2007* – Мицик Юрій (протоіерей). [Вступ] / Юрій Мицик // Косов С. Патерик / упоряд. (вступ, коментар, переклад з польської) протоіерей Юрій Мицик, д-р іст. н., проф. – К., 2007. – С. 3–11.
- Мишанич 2003* – Мишанич О. Дмитро Чижевський – історик давньої української літератури / Олекса Мишанич // Чижевський Д. Українське

- літературне бароко: Вибр. праці з давньої літератури / Д. Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – С. 7–17.
- Мишанич 1981* – [Мишанич О.] Від редактора / [О. Мишанич] // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. / АН УРСР ; Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 5–8.
- Мозер 2008* – Мозер М. Огляд історії української мови середньої доби / М. Мозер // Мозер М. Причинки до історії української мови / за заг. ред. С. Вакуленка. – Харків : Харківське історико-філологічне товариство, 2008. – С. 40–54.
- Мойсієнко 2006* – Мойсієнко А. К. Слово в апперцепційній системі поетичного тексту. Декодування Шевченкового : монографія. – К. : Вид-во «Сталь», 2006. – 304 с.
- Мойсієнко 2008* – Мойсієнко А. Мова як світ світів. Поетика текстових структур / Анатолій Мойсієнко. – Умань : [РВЦ «Софія»], 2008. – 280 с.
- Мойсієнко 2006* – Мойсієнко В. М. Фонетична система українських поліських говорів у XVI – XVII ст. : монографія. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2006. – 448 с.
- Молдован 1984* – Молдован А. М. «Слово о законе и благодати Илариона» / А. М. Молдован. – К. : Наук. думка, 1984. – 239 с.
- Молодід 1972* – Молодід Т. К. Метафоризація термінів / Т. К. Молодід // Теоретичні проблеми лінгвістичної стилістики. – К. : Наукова думка, 1972. – С. 135–149.
- Морозова 1974* – Морозова С. Ю. Складнопідрядні умовні речення в пам'ятках української писемності (XV – перша половина XVII ст.) / С. Ю. Морозова // С. Ю. Морозова // Мовознавство. – 1974. – № 6. – С. 46–52.
- М'яснянкiна 2003* – М'яснянкiна Л. Порiвняння в системi образних засобiв мови / Любов М'яснянкiна // Вiсник Львiвського унiверситету. Серiя журналістика. – 2003. – Вип. №23. – С. 80 – 85.

- Наєнко 2011* – Наєнко Г. М. Епістемічні смисли «Граматики» Мелетія Смотрицького / Галина Наєнко / Г. М. Наєнко // Писемні пам'ятки: сучасне прочитання / відп. ред. Г. Дидик-Меуш. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2011. – С. 9–15. – (Серія «Історія мови»).
- Наєнко 2009* – Наєнко Г. М. Інтертекстуальність наукових творів Йоанікія Галятовського: до проблеми авторської індивідуальності / Г. М. Наєнко // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика : зб. наук. пр. – Вип. 19. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2009. – С. 118–126.
- Наєнко 2008* – Наєнко Г. М. Трактат Інокентія Гізеля «Мирь съ Богомъ челоуѣку» як науковий твір XVII століття / Г. М. Наєнко // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика : зб. наук. пр. – Вип. 17. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – С. 33–45.
- Наконечна 1998* – Наконечна Г. З досвіду укладання «Словника богословських синонімів» / Г. Наконечна // Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, Львів, 13–15 травня 1998 р. – Львів, 1998. – С. 215–224.
- Наконечна 2000* – Наконечна Г. Українська богословська термінологія: характеристика системи / Г. Наконечна // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 77–92.
- Наливайко 2004a* – Наливайко Д. Поетики й риторики епохи бароко / Дмитро Наливайко // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004a. – Т. 1. – С. 217–263.
- Наливайко 2003* – Наливайко Д. С. Бароко / Д. С. Наливайко // Енциклопедія історії України : в 5 т. Т. 1 / редкол. : В. А. Смолій (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 2003. – С. 192–194.

- Наливайко 1981* – Наливайко Д. С. Искусство: направления, течения, стили / Д. С. Наливайко. – К. : Мистецтво, 1981. – 288 с.
- Наливайко 1987* – Наливайко Д. С. Українське літературне бароко в європейському контексті / Д. С. Наливайко // Українське літературне бароко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 46–76.
- Наливайко 2004б* – Наливайко Д. Українське бароко: типологія і специфіка / Дмитро Наливайко // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004б. – Т. 1. – С. 7–19.
- Наливайко 2002* – Наливайко Д. Феномен українського бароко в європейському контексті / Дмитро Наливайко // Слово і час. – 2002. – № 2. – С. 30–39.
- Нахлік 2011* – Нахлік Є. Соціальний вимір пекла в «Енеїді» І. Котляревського / Є. Нахлік // Слово і час. – 2011. – № 9. – С. 51–59.
- Ніка 2011* – Ніка О. І. «Дискурс» в історико-слов'янських паралелях / О. Ніка // *Studia Linguistica*. – Вип. 5, ч. 2. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2011. – С. 417–422.
- Ніка 2012* – Ніка О. Казання першої половини XVII ст. у лінгвістичному висвітленні / О. Ніка // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. ст. – К., 2012. – Вип. 21, ч. 1. – С. 249–254.
- Ніка 2009* – Ніка О. Модус у староукраїнській літературній мові другої половини XVI – першої половини XVII ст. / Оксана Ніка. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2009. – 444 с.
- Німчук 1992* – Німчук В. В. Давньоруська спадщина в лексиці української мови / В. В. Німчук. – К. : Наук. думка, 1992. – 416 с.
- Німчук 1980* – Німчук В. В. Староукраїнська лексикографія в її зв'язках з російською та білоруською / В. В. Німчук. – К. : Наук. думка, 1980. – 303 с.

- Німчук 2004* – Німчук В. Староукраїнська лексикографія в контексті бароко / Василь Німчук // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 487–524.
- Німчук 2001* – Німчук В. Християнство й українська мова / В. Німчук // Українська мова. – 2001. – № 1. – С. 11–30.
- Німчук 2005* – Німчук В. В. Герасим Смотрицький та його «Ключь црства небєсного» / Німчук В. В., Мойсієнко В. М. // Смотрицький Г. Ключь Царства Небесного / підгот. до вид. В. М. Мойсієнко, В. В. Німчук. – Житомир, 2005. – С. 93–120.
- Німчук 1996* – Німчук В. В. Конфесійне питання і українська мова кінця XVI – початку XVII ст. / В. В. Німчук // Берестейська унія і українська культура XVII ст. – Львів : Місіонер, 1996. – С. 1–8.
- Німчук 1985* – Німчук В. В. Мовознавство на Україні в XIV–XVII ст. / В. В. Німчук. – К. : Наук. думка, 1985. – 224 с.
- Нічик 1997* – Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України / В. М. Нічик. – К. : Український центр духовної культури, 1997. – 328 с.
- Нуцковська 2003* – Нуцковська Г. Мова та стиль пастирських послань Андрея Шептицького / Г. Нуцковська. – Lublin : Wydawn. KUL, 2003. – 292 с.
- Нуцковська 2006* – Нуцковська Г. Особливості синтаксису пастирських послань Андрея Шептицького. Категорія підмета і присудка / Галина Нуцковська // Rozprawy slawistyczne. Ze studio nad gramatyką i leksyką języka polskiego i ukraińskiego / pod redakcją Feliksa Czyżewkiego, Sławomira Gali. – Lublin : Wyd. Uniwersytetu Marii-Curie Skłodowskiej, 2006. – S. 207–219.
- Огієнко 1995* – Огієнко І. Історія української літературної мови / І. Огієнко / упоряд., авт. іст. -біогр. нарису та прим. М. С. Тимошик. – К. : Либідь, 1995. – 296 с.
- Огієнко 1918* – Огієнко І. Українська культура / І. Огієнко. – К. : Вид-во Книгарні Є. Череповського, 1918. – С. 40–41.

- Огієнко 1930* – Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст. і український Крехівський апостол 1560 р. / І. Огієнко. – Варшава : Друкарня синодальня, 1930. – 520 + 192 с.
- Олексенко 2005* – Олексенко В. П. Словотвірні категорії іменника : монографія / В. П. Олексенко. – Херсон : Айлант, 2005. – 336 с.
- Олексієнко 1976* – Олексієнко С. І. Про лексико-семантичний розвиток запозичень (на матеріалі східнослов'янських пам'яток XIV–XVI ст.) / С. І. Олексієнко // Мовознавство. – 1976. – № 3. – С. 60–67.
- Ольховик 2002* – Ольховик М. Бароко як універсальна метамова української культури / М. Ольховик // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. – Серія: Філософські науки. Вип. 14. – Чернігів : ЧДПУ, 2002. – С. 62–65.
- Ольховик 2001а* – Ольховик М. Бароковий універсалізм в поезиці Лазаря Барановича / М. Ольховик // Дивосад: Чернігівський культурологічний журнал. – Чернігів : «Культурно-мистецький Арт-Центр», 2001. – № 2. – С. 8–11.
- Ольховик 2001б* – Ольховик М. Модернізація української естетичної думки початку XX століття: від «народництва» до «необароко» / М. Ольховик // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. – Серія: Філософські науки. Вип. 8. – Чернігів : ЧДПУ, 2001. – С. 65–68.
- Ольховик 2004* – Ольховик М. Необарокові ремінісценції в сучасному українському мистецтві («друге необароко» кінця XX ст.) / М. Ольховик // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. – Серія: Філософські науки. Вип. 26. – Чернігів : ЧДПУ, 2004. – С. 97–102.
- Ольховик 2005* – Ольховик М. В. «Бароковий універсалізм» в художньому мисленні бароко : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософських наук : спец. 09.00.08 «Естетика» / М. В. Ольховик. – К., 2005. – 18 с.



- Онишкевич 1961* – Онишкевич М. М. Спостереження над фразеологією І. Вишенського / М. М. Онишкевич // Дослідження і матеріали з української мови. Т. IV. – К. : Вид-во АН УРСР, 1961. – С. 126–133.
- Осінчук 2011* – Осінчук Ю. Антропонімікон давньоукраїнського періоду: народномовні вкраплення (на матеріалі Добрилового Євангелія 1164 року) / Юрій Осінчук // Писемні пам'ятки: сучасне прочитання / відп. ред. Г. Дидик-Меуш. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2011. – С. 158–178.
- Осінчук 2007* – Осінчук Ю. Розвиток церковної лексики у XVI – XVII ст. / Юрій Осінчук // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 5. – С. 11–19.
- Осіпова 2009* – Осіпова Т. Ф. Паремії як засіб репрезентації інтертекстуальності в художньому тексті / Т. Ф. Осіпова // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. – Харків : ФОП Андреев К. В., 2009. – Вип. 28. – С. 20–35.
- Осташ 1985* – Осташ Н. Л. Семантичні групи демінутивної лексики / Н. Л. Осташ, Р. І. Осташ // Українська історична та діалектна лексика. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 64–73.
- Охріменко 1987* – Охріменко П. П. Розвиток і взаємозв'язки східнослов'янського барокко / П. П. Охріменко, О. Г. Охріменко // Українське літературне барокко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 19–45.
- Павлова 2005* – Павлова І. Г. Слово як семантико-функціональна одиниця в структурі української проповіді : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / І. Г. Павлова. – К., 2005. – 20 с.
- Павлова 2000* – Павлова І. Мовні засоби організації проповідей митрополита Іларіона «Навчаймо дітей своїх української мови!» / І. Павлова //

Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 462–470.

*Павлова 2010* – Павлова І. Перифрази в структурі православної проповіді (семантико-функціональний аспект) / І. Павлова // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред. Бунчук Б. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Вип. 509–511: Слов'янська філологія. – С. 336–345.

*Павлова 2011* – Павлова І. Символи в конфесійному дискурсі; лінгвокультурологічний та функціональний аспекти (на матеріалі православних проповідей) / І. Павлова // Рідний край : Альманах Полтавського державного педагогічного університету. – 2011. – № 2. – С. 91–99.

*Павлова 2006* – Павлова І. Синтагматичні опозиції контрарних антонімів у мові української проповіді / І. Павлова // Проблеми фонетики, лексикології, граматики, лінгводидактики : зб. наук. пр. – Полтава, 2006. – С. 11–23.

*Пазяк 1990* – Пазяк М. М. Людина в прислів'ях та приказках / М. М. Пазяк // Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру / упоряд. М. М. Пазяк. – К. : Наук. думка, 1990. – С. 7–28.

*Панченко 1970* – Панченко А. М. Слово и Знание в эстетике Симеона Полоцкого (На материале «Вертограда Многоцветного») / А. М. Панченко / Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; ред. : Д. С. Лихачев, М. А. Салмина. – М. ; Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1970. – Т. 25 : Памятники русской литературы X–XVII вв. – С. 232–241.

*Паньків 1992* – Паньків О. Б. Контекстуальні функції демінутивів (на матеріалі англійської та української мов) / О. Б. Паньків // Мовознавство. – 1992. – № 2. – С. 56–60.

- Пелешенко 1987* – Пелешенко Ю. В. Дещо про традиції у творчості Івана Вишенського / Ю. В. Пелешенко / Українське літературне барокко. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 131–143.
- Передмова 1994* – Передмова до Словника української мови XVI – першої половини XVII століття Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 1994. – Вип. 1. – С. 3–15.
- Передрієнко 2007* – Передрієнко В. А. Бароко в контексті стильового розвитку староукраїнської літературної мови другої половини XVI – XVIII ст. / В. А. Передрієнко // Матеріали VI міжнародного конгресу україністів. Мовознавство : [зб. наук. ст.] / Міжнар. асоціація україністів, АН України. – К., 2007. – Кн. 5. – С. 328–336.
- Передрієнко 2000* – Передрієнко В. А. Стильові різновиди староукраїнської мови / В. А. Передрієнко // Українська мова. Енциклопедія / редкол. : Русанівський В. М., Тараненко О. О. (співголови), М. П. Зяблюк та ін. – К. : «Укр. енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2000. – С. 604–605.
- Передрієнко 2001* – Передрієнко В. А. Теоретичні проблеми вивчення системи живої української мови другої половини XVII – XVIII ст. / В. А. Передрієнко // Актуальні проблем української лінгвістики: теорія і практика : зб. наук. пр. – 2001. – Вип. 2. – С. 46–55.
- Передрієнко 1979* – Передрієнко В. А. Формування української літературної мови XVIII столітті на народній основі / В. А. Передрієнко. – К. : Наук. думка, 1979. – 143 с.
- Передрієнко 2009* – Передрієнко В. Проблема вивчення староукраїнської літературної мови другої половини другої половини XVI – XVIII століть / В. Передрієнко // Магістеріум: Мовознавчі студії. – Вип. 37. – К. : Вид-во Нац. ун-ту «Києво-Могилянська академія», 2009. – С. 71–74.
- Петришина 2010a* – Петришина О. Визначальні риси та особливості функціонування проповідницького підстилю як різновиду релігійного стилю сучасної української літературної мови / О. Петришина // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія

Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред. Бунчук Б. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010а. – Вип. 509–511: Слов'янська філологія. – С. 196–203.

*Петришина 2008* – Петришина О. І. Мова проповідей Йосифа Сліпого : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / О. І. Петришина. – Івано-Франківськ, 2008. – 20 с.

*Петришина 2007* – Петришина О. Мовні засоби організації проповідей патріарха Йосипа Сліпого / О. Петришина // Мовознавчі студії : зб. наук. пр. Ч. II. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2007. – С. 188–192.

*Петришина 2006* – Петришина О. Семантико-стилістичні модифікації конфесійних онімів у проповідницькому підстилі (на матеріалі проповідей патріарха Йосипа Сліпого) / О. Петришина // Лінгвалізація світу. Теоретичний та методичний аспекти : зб. матеріалів Міжнар. наук. конф. ; Черкаси, 25–26 травня 2006 р. / МОН України. Черкаський нац. ун-т ім. Б. Хмельницького ; відп. ред. Г. І. Мартинова. – Черкаси : Брама – Україна, 2006. – С. 361–367.

*Петришина 2010б* – Петришина О. Функціонально-експресивний потенціал складних синтаксичних конструкцій із підрядним зв'язком у церковних проповідях (на матеріалі проповідницької спадщини Йосипа Сліпого) / О. Петришина // Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. – Серія: Філологічні науки. – Вип. 89(4). – Кіровоград : РВЦ КДПУ ім. В. Винниченка, 2010б. – С. 177–181.

*Пещак 1994* – Пещак М. М. Розвиток давньоруського і староукраїнського наукового тексту / Марія Михайлівна Пещак. – К. : Вид-во «Українознавство», 1994. – 271, [1] с.

*Піддубна 2010* – Піддубна Н. Ораторські традиції в українській проповіді / Н. Піддубна // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред.

- Бунчук Б. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Вип. 509–511: Слов'янська філологія. – С. 167–170.
- Плотнікова 2008* – Плотнікова Н. В. Вербальне вираження концепту Бог у церковних колядах / Н. В. Плотнікова // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. – Вип. 24. – Харків : ФОП Андреев К. В., 2008. – С. 101–110.
- Плющ 1961* – Плющ М. Я. Іменники з суфіксами здрібнілості в «Кобзарі» Т. Г. Шевченка / М. Я. Плющ // Звітньо-наукова конференція кафедр Київського пед. ін-ту : тези доп. – К. : КДПІ, 1961. – С. 49–50.
- Плющ 1983* – Плющ М. Я. Функціональна співвідносність називного і кличного відмінків / М. Я. Плющ // Мовознавство. – 1983. – № 6. – С. 36–42.
- Плющ 1973* – Плющ М. Я. Художній прийом антитези в поезії Лесі Українки / М. Я. Плющ // Леся Українка. Публікації. Статті. Дослідження : матеріали ювілейної наук. конференції. – К. : Наук. думка, 1973. – С. 178–184.
- Плющ П. 1971* – Плющ П. П. Історія української літературної мови / П. П. Плющ. – К. : Вища шк., 1971. – 423 с.
- Полюга 2000а* – Полюга Л. До джерел українського красномовства в релігійній проповіді (Іларіон – Галятовський – Сучасність) / Левко Полюга // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Львів : Вид-во Львівської богословської академії, 2000а. – С. 444–448.
- Полюга 2000б* – Полюга Л. До питання про граматичну синонімію в давній українській мові / Л. Полюга // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 28. – Львів : Вид-во ЛНУ, 2000б. – С. 9–12.
- Полюга 2000в* – Полюга Л. До питання про українську богословську термінографію / Л. Полюга // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 29. – Львів, 2000в. – С. 243–246.

- Полюга 1992* – Полюга Л. М. Різноманітність та мовна специфіка жанрів української писемності XVI–XVII ст. / Л. М. Полюга // Актуальные проблемы славянских литератур. – Измаил, 1992. – С. 132–138.
- Полюга 1991* – Полюга Л. М. Українська абстрактна лексика XVI – першої половини XVII ст. / Л. М. Полюга. – К. : Наук. думка, 1991. – 239 с.
- Пономарів 2000* – Пономарів О. Д. Стилїстика сучасної української літературної мови / О. Д. Пономарів. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2000. – 248 с.
- Потебня 1976* – Потебня А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня ; ред. коллегия М. Ф. Овсянников (пред.) и др. ; составление, вступ. стат., библиография и примеч. И. В. Иваньо и А. И. Колодной. – М. : Искусство, 1976. – 614 с.
- Православное 1899* – Православное собеседовательное богословие или практическая гомилетика : в 4 т. / соч. И. В. Толмачева, придворного протоиерея-сакеллария и чл. духов.-учеб. ком. – Изд. 2-е, вновь пересмотр., испр. и доп. – СПб. : Странник, 1899. – Т. 3 : Недели триоды цветной. – 424 с.
- Прохватилова 2006* – Прохватилова О. А. Экстралингвистические параметры и языковые характеристики религиозного стиля / О. А. Прохватилова // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 2: Языкозн. – 2006. – № 5. – С. 19–25.
- Прохватилова 2011* – Прохватилова О. А. Выразительные средства современной православной проповеди / О. А. Прохватилова // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 2: Языкозн. – 2011. – № 1 (13). – С. 7–13.
- Радзівєвська 2002* – Радзівєвська Т. В. Сценарний та оцінний компоненти концептів етичної сфери (на прикладі концепту *grix*) / Т. В. Радзівєвська // Лінгвістичні студії : зб. ст. – Черкаси : Вид-во ЧДУ, 2002. – Вип. IV. – С. 141–153.

- Радзієвська 1997* – Радзієвська Т. В. Концепт шляху в українській мові: поєднання ідей простору і руху / Т. В. Радзієвська // Мовознавство. – 1997. – № 5. – С. 17–26.
- Радзієвська 1993* – Радзієвська Т. В. Текст як засіб комунікації / Т. В. Радзієвська ; АН України ; Інститут української мови ; відп. ред. М. М. Пещак. – К., 1993. – 194 с.
- Радишевський 2004* – Радишевський Р. Роль польського посередництва у формуванні української барокової літератури / Р. Радишевський // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 2. – С. 69–121.
- Радишевський 1987* – Радишевський Р. П. Бароковий концептизм поезії Лазаря Барановича / Р. П. Радишевський // Українське літературне бароко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 156–177.
- Радишевський 1988* – Радишевський Р. П. Давньоруські мотиви в поезії Лазаря Барановича / Р. П. Радишевський // Писемність Київської Русі і становлення української літератури : зб. наук. пр. / відп. ред. В. І. Кречотень. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 244–270.
- Розумна 2001* – Розумна О. «Світ» в українській проповіді XVII століття / О. Розумна // Сіверянський літопис. – 2001. – № 1. – С. 69–73.
- Романова 1985* – Романова Н. П. Словообразование и языковые связи / Н. П. Романова. – К. : Наук. думка, 1985. – 190 с.
- Романчук 2010* – Романчук С. Використання паралінгвістичних засобів у проповіді як жанрі релігійного дискурсу / Світлана Романчук // Мовознавчий вісник : зб. наук. пр. / МОН України ; Черкаський нац. ун-т імені Богдана Хмельницького ; відп. ред. Г. І. Мартинова. – Черкаси, 2010. – Вип. 11. – С. 199–202.
- Ромодановская 1999* – Ромодановская Е. К. К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе / Е. К. Ромодановская // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук ; Институт

- русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 51. – С. 3–8.
- Русанівський 2001* – Русанівський В. М. Історія української літературної мови : підручник / В. М. Русанівський. – К. : АртЕк, 2001. – 392 с.
- Русанівський 1997* – Русанівський В. М. Староукраїнська і слов'яноноруська мова на тлі розвитку інших слов'янських літературних мов / В. М. Русанівський // Мовознавство. – 1997. – № 1. – С. 3–12.
- Русанівський 1988* – Русанівський В. М. Структура лексичної і граматичної семантики / В. М. Русанівський. – К. : Наук. думка, 1988. – 237 с.
- Савченко 2002* – Савченко І. В. Іван Огієнко як дослідник життя та творчості Димитрія Ростовського (Туптала) / І. В. Савченко // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Вип. 9. – Житомир, 2002. – С. 38–40.
- Сазонова 1995* – Сазонова Л. И. Восточнославянские академии XVII – XVIII веков в контексте европейской академической традиции / Л. И. Сазонова // Славяноведение. – 1995. – № 3. – С. 46–62.
- Сазонова 2002* – Сазонова Л. И. Имя в риторике и поэзии XVII века у восточных славян / Л. И. Сазонова // Славяноведение. – 2002. – № 1. – С. 4–22.
- Сазонова 1996* – Сазонова Л. И. К понятию элогиарного стиля в русской поэзии XVII века / Л. И. Сазонова // Славяноведение. – 1996. – №1. – С. 102–113.
- Сазонова 1991* – Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко / Л. И. Сазонова. – М. : Наука, 1991. – 263 с.
- Сазонова 1987* – Сазонова Л. И. Жанр «вертоградів» у східнослов'янському літературному барокко / Л. И. Сазонова // Українське літературне барокко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 76–108.
- Сенів 2010* – Сенів Ю. Семантика релігійних лексем Бог та Ісус Христос у художній літературі кінця ХХ – початку ХХІ століття / Ю. Сенів //



Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред. Бунчук Б. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Вип. 509–511: Слов'янська філологія. – С. 265–269.

*Сидоренко 2003* – Сидоренко Т. Іменем Марії (Образ Богородиці в християнській ліриці Івана Величковського) / Т. Сидоренко // Дивослово. – 2003. – № 7. – С. 13–15.

*Сімович 1930* – Сімович В. Спроби перекладів Св. Письма у творах Й. Галятовського / Василь Сімович // Записки Наукового товариства імени Шевченка. Т. ХСІХ : ювілейний збірник на пошану акад. Кирила Студинського. – Ч. І. Праці філологічні. – Львів, 1930. – С. 51–80.

*Сімович 2006* – Сімович О. Чин нерукотворний: рослини Старого та Нового Завітів / Оксана Сімович // Діалектологічні студії. 6 : Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації / відп. ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2006. – С. 403–408. – Рецензія на кн. : Szczepanowicz Barbara. Atlas roślin biblijnych: pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika. – Krakow, 2004. – 272 s.

*Сімович 2005* – Сімович О. Концепт «Бог» у мові й культурі / Оксана Сімович // Слово і доля: Збірник на пошану Уляни Єдлінської / Редкол.: Я. Ісаєвич (голова), Н. Хобзей (відп. ред.), Г. Дидик-Меуш, О. Сімович, М. Чікало / Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. 14. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2005. – С. 283–293.

*Скаб 2006а* – Скаб М. В. Означення як концептовиражальний елемент / М. В. Скаб // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. / за заг. ред. проф. Л. А. Лисиченко. – Харків, 2006а. – Вип. 18. – С. 124–128.

*Скаб 2007* – Скаб М. Концепт душа у свідомості українців XVI – XVII ст. / Марія Скаб // Українська історична та діалектна лексика : зб. наук. пр. –

- Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 5. – С. 11–19.
- Скаб 2001* – Скаб М. В. Жанрово-стилістичний аспект функціонування семантичного простору лексеми душа в українській мові XIV–XVI ст. / М. В. Скаб // Науковий вісник Чернівецького університету. – Слов'янська філологія : зб. наук. праць. – Чернівці : Рута, 2001. – Вип. 117–118. – С. 224–230.
- Скаб 2006б* – Скаб М. В. Порівняння як концептовиражальний засіб / М. В. Скаб // Мовознавчий вісник : зб. наук. пр. / МОН України. Черкаський нац. ун-т ім. Б. Хмельницького ; відп. ред. Г. І. Мартинова. – Черкаси : Брама-Україна, 2006б. – Вип. 3. – С. 39–46.
- Скаб 2010* – Скаб М. Особливості зверненого мовлення в українських сакральних текстах / Мар'ян Скаб // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред. Бунчук Б. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Вип. 509–511: Слов'янська філологія. – С. 32–40.
- Сологуб 2009* – Сологуб Н. М. Мова художнього твору як текст / Н. М. Сологуб // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 475–477 : Слов'янська філологія. – Чернівці : Рута, 2009. – С. 497–500.
- Сологуб 2006* – Сологуб Н. М. Концептуальність біблійних образів та їх мовне вираження у романі Івана Багряного «Сад Гетсиманський» / Н. М. Сологуб // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – № 742. Серія: Філологія. – Х. : Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, 2006. – Вип. 48. – С. 197–204.
- Соломаха 2003* – Соломаха І. Людина як шукач правди у філософії Іоаникія Галятовського / І. Соломаха // Сіверянський літопис. – 2003. – № 1. – С. 171–177.

- Софрон 2006* – Софрон Мудрий. Проповідництво і катехитика / Владика д-р Софрон Мудрий, ЧСВВ. – Івано-Франківськ : Івано-Франківська Теологічна Академія, 2006. – 194 с.
- Софрон 1975* – Софрон Мудрий. Гомілетика. Проповідництво. Короткий нарис історії проповідництва / о. Софрон Мудрий, ЧСВВ, ректор ; Українська Папська Колегія св. Йосафата. Рукопис для приватного вжитку. – Рим, 1975. – 98 с.
- Софронова 1996* – Софронова Л. А. Смешение языков на Украине и в школьном театре / Л. А. Софронова // Славяноведение. – 1996. – № 1. – С. 95–101.
- Старовойтова 1994* – Старовойтова О. А. Обращение как фактор стилистики в произведениях житийного жанра XIV – XVI вв. / О. А. Старовойтова // Динамика русского слова : межвузовский сборник статей к 60-летию проф. В. В. Колесова. – Санкт-Петербург, 1994. – С. 62–66.
- Степовик 1991* – Степовик Д. В. Система тропів в українському барокко / Д. В. Степовик // Українське барокко та європейський контекст. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 183–195.
- Степовик 1987* – Степовик Д. В. Слово й ілюстрація. Основні риси бароко в українській гравюрі / Д. В. Степовик // Українське літературне барокко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 288–300.
- Стиль 1983* – Стиль і час. Хрестоматія. – К. : Наук. думка, 1983. – 245 с.
- Сулима 2009* – Сулима В. Біблійні географічні назви як концепти та їх художньо-стилістична функція у творах Г. С. Сковороди / В. Сулима // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність : зб. наук. пр. : матеріали Переяслав-Хмельницьких XIV Сковородинівських читань / [відп. ред. М. П. Корпанюк]. – К., 2009. – Вип. 2. – С. 195–203.

- Сулима 2007* – Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури (на прикладі концепту води) / Віра Сулима // Слово і час. – 2007. – № 12. – С. 3–15.
- Сулима 1998* – Сулима В. Біблія і українська література : навч. посібник / Віра Сулима. – К. : Освіта, 1998. – 400 с.
- Сумцов 1913* – Сумцов Н. Обзор содержания проповедей Иоанникия Галятовского / Н. Сумцов // Вестник Харьковского историко-филологического общества. – 1913. – Кн. 4. – С. 27–38.
- Сумцовъ 1884* – Сумцовъ Н. Иоанникій Галятовскій (Къ исторіи южно-русской литературы XVII вѣка) / Н. Сумцовъ // Киевская старина. – 1884. – № 4. – С. 565–588.
- Сумцовъ 1885* – Сумцовъ Н. Характеристика южно-русской литературы XVII вѣка / Н. Сумцовъ // Киевская старина. – 1885. – № 1. – С. 1–18.
- Супрун 1998* – Супрун О. Образ Богородиці і засоби смислотворення бароко / Олена Супрун // Вісник Харківського університету. Актуальні проблеми сучасної філології. – 1998. – № 408. – С. 152–153.
- Супрун 1996* – Супрун О. Символіка Богородиці і поетика бароко / О. Супрун // Тези доповідей та повідомлень міжвузівської науково-теоретичної конференції «Тенденції розвитку української літератури та літературної критики нових часів». – Харків, 1996. – С. 6–7.
- СУЛМ 1973* – Сучасна українська літературна мова. Стилїстика / за заг. ред. І. К. Білодіда. – К. : Наук. думка, 1973. – 588 с.
- Таран 1993* – Таран (Майданович) Т. В. Принципи поцінування емоційно-експресивного синтаксису української барокової проповіді / Т. В. Таран (Майданович) // Мовознавство. – 1993. – № 6. – С. 44–52.
- Таран 1995* – Таран (Майданович) Т. Особливості емоційно-експресивного синтаксису української барокової проповіді середини XVII століття / Т. Таран (Майданович) // Пам'ятки писемності східнослов'янськими мовами XI–XVIII століть : матеріали наукової конференції пам'яті Лідії Петрівни Жуковської. – Вип. 2. – К., 1995. – С. 232–235.

- Таран 2012* – Таран О. Творчість Ліни Костенко в контексті поетики необароко / Олег Таран, Лілія Сусол // Наукові записки. Серія філологічні науки (літературознавство). Вип. 111. – Кіровоград : Вид-во Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка, 2012. – С. 198–205.
- Тимошик 2013* – Тимошик Г. Біблієантропоніми Адам та Єва в координатах українського мовно-культурного виміру / Галина Тимошик // Мовні обрії : збірник пам'яті Левка Полюги / відп. ред. О. Сімович. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2013. – С. 134–151.
- Титаренко 2005* – Титаренко В. Іншомовний вплив на морфологічний рівень староукраїнської ділової мови XVI–XVII століть (за актовими книгами північноукраїнського ареалу) / В. Титаренко // Діалектологічні студії. 5 : Фонетика, морфологія, словотвір / відп. ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2005. – С. 135–143.
- Тищенко 2008а* – Тищенко Т. М. Лексика бджільництва Східного Поділля / Т. М. Тищенко. – Умань : Софія, 2008а. – 90 с.
- Тищенко 2008б* – Тищенко Т. М. Дослідження семантики архаїчних лексем у діалектному просторі / Т. М. Тищенко // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія «Лінгвістика» : зб. наук. пр. – Вип. 8. – Херсон : Вид-во ХДУ, 2008б. – С. 300–304.
- Ткаченко 2007* – Ткаченко О. Б. Українсько-польські мовні контакти / О. Б. Ткаченко // Українська мова. Енциклопедія / редкол. : В. М. Русанівський, О. О. Тараненко (співголови), М. П. Зяблюк та ін. – 3-е вид. зі змінами і доп. – К. : «Укр. енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2007. – С. 770.
- Ткаченко 2006* – Ткаченко Т. Демінутиви як засіб творення колориту розмовності в прозі Михайла Стельмаха / Т. Ткаченко // Лінгвалізація світу. Теоретичний та методичний аспекти : зб. матеріалів Міжнар.

- наук. конф. ; Черкаси, 25–26 травня 2006 р. / МОН України. Черкаський нац. ун-т ім. Б. Хмельницького ; відп. ред. Г. І. Мартинова. – Черкаси : Брама – Україна, 2006. – С. 396–403.
- Ткачук 2009* – Ткачук Р. Іпатій Потій та уніоністика на межі XVI – XVII ст. / Руслан Ткачук // Слово і час. – 2009. – № 6. – С. 13–20.
- Торчинська 2012* – Торчинська Н. М. Чуже мовлення в офіційно-діловому стилі (на матеріалі грамот Петра Могили) / Н. М. Торчинська // Актуальні проблеми філології та перекладознавства : зб. наук. пр. – Вип. 5. Українська філологія / гол. ред. М. Є. Скиба ; відп. за вип. М. М. Торчинський. – Хмельницький : ХмЦНП, 2012. – С. 180–190.
- Торчинський 2009* – Торчинський М. М. Структура онімного простору української мови. Ч. II. Функціонування власних назв : монографія / М. М. Торчинський. – Хмельницький : ХНУ, 2009. – 374 с.
- Трофименко 2007* – Трофименко Т. Пасійні мотиви в поезіях митрополита Димитрія Туптала / Т. Трофименко // Дмитро Туптало у світі українського бароко : зб. наук. пр. / за ред. проф. Б. С. Криси [у надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1]. – Львів: Артос – Априорі, 2007. – С. 136–146.
- Ушкалов 1993* – Ушкалов Л. Біблійна герменевтика в літературі українського бароко // Другий Міжнародний конгрес україністів (Львів, 22–28 серпня 1993 р.): Доповіді і повідомлення. Літературознавство. – Львів, 1993. – С. 69–72.
- Ушкалов 2006* – Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Леонід Ушкалов. – К. : Факт – Наш час, 2006. – 284 с. : іл. – (Сер. «Висока полиця»).
- Ушкалов 2004* – Ушкалов Л. Українська барокова поезія / Леонід Ушкалов // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 265–330.
- Файчук 2004* – Файчук Т. Г. Біологічна та медична лексика у лікарських порадиниках XVI–XVIII ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / Т. Г. Файчук. – К., 2004. – 18 с.

- Фаріон 2008* – Фаріон І. Еволюція лінгвонімів «язик – мова» / Ірина Фаріон // Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка» : Проблеми української термінології. – Львів : Нац. ун-т «Львівська політехніка», 2008. – № 620. – С. 79–83.
- Фаріон 2009* – Фаріон І. Історія становлення метатермінів *мова – мовлення* / Ірина Фаріон // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 475–477: Слов'янська філологія. – Чернівці, 2009. – С. 268–279.
- Фаріон 2007* – Фаріон І. Мова – краса і сила: Суспільно-креативна роль української мови в XI – середині XIX ст. / Ірина Фаріон. – Львів : Вид-во Національного університету «Львівська політехніка», 2007. – 212 с.
- Федотова 1993* – Федотова М. А. О двух источниках ранних проповедей Димитрия Ростовского (Фома Млодзяновский и Корнелий а Ляпиде) / М. А. Федотова // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук ; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. – Т. 48. – С. 343–350.
- Федотова 1999* – Федотова М. А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670 и 1700 гг.) и их рукописная традиция / М. А. Федотова // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук ; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 51. – С. 253–288.
- Франчук 2003* – Франчук В. Молитва князя Ігоря – взірець красномовства / Віра Франчук // Слово і час. – 2003. – № 7. – С. 50–56.
- Франчук 1980* – Франчук В. Ю. Книжна лексика в Київському літописі / В. Ю. Франчук // Мовознавство. – 1980. – № 6. – С. 36–44.
- Франчук 2004* – Франчук В. Ю. Обращение в летописном тексте / В. Ю. Франчук // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук ; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; отв.

- ред. Л. В. Соколова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – Т. 55. – С. 40–44.
- Франчук 2012* – Франчук В. Ю. Олександр Опанасович Потебня. Сторінки життя і наукової діяльності / В. Ю. Франчук. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2012. – 376 с.
- Франчук 2010* – Франчук В. Рецензія. Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2010. – 446с. / В. Франчук // Мовознавство. – 2010. – № 4–5. – С. 136–139.
- Халіман 2009* – Халіман О. В. Форми множини антропонімів у фокусі аксіологічної прагмалінгвістики як феномен художнього тексту / О. В. Халіман // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. – Харків : ФОП Андреев К. В., 2009. – Вип. 28. – С. 147–154.
- Хоменко 2008* – Хоменко Т. М. Проповідництво і сучасна публіцистика : монографія / Т. М. Хоменко. – Львів : ПАІС, 2008. – 136 с.
- Цейтлин 1977* – Цейтлин Р. М. Лексика старославянського язика / Р. М. Цейтлин. – М. : Наука, 1977. – 336 с.
- Чепіга 1985* – Чепіга І. П. «Ключ розуміння» Іоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. / І. П. Чепіга // Галятовський І. Ключ розуміння / підгот. до видання І. П. Чепіга. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 5–51.
- Чепіга 1995а* – Чепіга І. П. Взаємодія української і церковнослов'янської мов XVI століття (на матеріалах перекладів Євангелія) / І. П. Чепіга // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Праці філологічної секції. Т. 229 (ССХХІХ). – Львів, 1995а. – С. 277–288.
- Чепіга 1988а* – Чепіга І. П. Глосування як форма лексикографічної роботи в творах Іоаникія Галятовського / І. П. Чепіга // Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. – К. : Наук. думка, 1988а. – С. 70–75.



- Чепіга 1993* – Чепіга І. П. Мова медичного трактату другої половини XVII ст. / І. П. Чепіга // Мовознавство. – 1993. – № 6. – С. 38–44.
- Чепіга 1988б* – Чепіга І. П. Передмови й післямови до українських стародруків як джерело вивчення історії української літературної мови / І. П. Чепіга // Мовознавство. – 1988б. – № 5. – С. 16–25.
- Чепіга 2001* – Чепіга І. П. Пересопницьке Євангеліє – унікальна пам'ятка української мови / І. П. Чепіга // Пересопницьке Євангеліє. 1556 – 1561. Дослідження. Транслітерований текст. Словопоказчик / НАН України ; НБУ імені В. І. Вернадського ; Інститут української мови ; Український мовно-інформаційний фонд ; вид. підг. І. П. Чепіга. – К. : [б. в.], 2001. – С. 13–54.
- Чепіга 1996* – Чепіга І. П. Початки барокового проповідництва в українському письменстві / Чепіга І. П. // Мовознавство. – 1996. – № 6. – С. 25–29.
- Чепіга 1995б* – Чепіга І. П. Учительні євангелія як жанр ораторського проповідницького мистецтва / І. П. Чепіга // Мовознавство. – 1995б. – № 6. – С. 39–47.
- Чепіга 1992* – Чепіга І. П. Народні розмовні елементи в мові українських ділових текстів XVI – першої половини XVII століть / І. П. Чепіга // Мовознавство. – 1992. – № 6. – С. 3–11.
- Чижевський 2003* – Чижевський Д. Українське літературне бароко: Вибр. праці з давньої літератури / Д. Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – 576 с. – (Київська б-ка давнього укр. письменства. Студії; Т. 4).
- Чуба 2000* – Чуба Г. Мовні засоби впливу на слухача в українських учительних євангеліях кінця XVI ст. / Г. Чуба // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 449–461.
- Чуба 2011* – Чуба Г. Рукописні учительні Євангелія в історії українського проповідництва / Г. Чуба // Чуба Г. Українські рукописні учительні

- Євангелія. Дослідження. Каталог. Описи. – К. – Львів : Свічадо, 2011. – С. 5–28.
- Чуба 2003* – Чуба Г. Структурно-стилістичні особливості Учительних Євангелій другої половини XVI – XVII ст. / Г. Чуба // Волинь – Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. Вип. 10. – Житомир, 2003. – С. 141–149.
- Чуба 2013* – Чуба Г. Руський проповідницький дискурс другої половини XVI – XVII століть / Галина Чуба // Мовні обрії : збірник пам'яті Левка Полюги / відп. ред. О. Сімович. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2013. – С. 189–203.
- Шабанова 2006* – Шабанова З. Г. Лингвистические средства воздействия православной проповеди: в историческом аспекте : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / З. Г. Шабанова. – Махачкала, 2006. – 20 с.
- Шапиро 1990* – Шапиро Ф. С. Ономастическая лексика в «Молении Даниила Заточника» / Ф. С. Шапиро // Историческая стилистика русского языка : межвуз. сб. науч. тр. – Петрозаводск, 1990. – С. 123–130.
- Шевельов 1998* – Шевельов Ю. Традиції і новаторство в лексиці і стилістиці І. П. Котляревського / Ю. Шевельов. – Чернівці : Рута, 1998. – 79 с.
- Шевченко 2001* – Шевченко Л. Системний аналіз богословської термінології та її відображення в орфографічному словнику української мови / Л. Шевченко // Українська термінологія і сучасність : зб. наук. пр. Вип. IV / відп. ред. Л. О. Симоненко. – К. : КНЕУ, 2001. – С. 334–336.
- Шевчук 2004* – Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVII століть : у 2 кн. Книга перша : Ренесанс. Раннє бароко / В. Шевчук. – К. : Либідь, 2004. – 400 с. ; іл.
- Шолом 1970* – Шолом Ф. Я. Произведения Иоанникия Галятовского на польском языке / Ф. Я. Шолом, И. П. Чепига / Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; ред. : Д. С. Лихачев, М. А. Салмина. –

- М. ; Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1970. – Т. 25 : Памятники русской литературы X–XVII вв. – С. 321–324.
- Шульжук 1969* – Шульжук К. Ф. Обращения в украинских народных песнях : автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. филол. наук : спец. 10.02.02 «Языки народов СРСР. Украинский язык» / К. Ф. Шульжук. – К., 1969. – 21 с.
- Щукина 2010* – Щукина И. К вопросу об отражении в языке проповедей русского национального характера / Ирина Щукина // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. – 2010. – Вып. 4(10). – С. 59–62.
- Юрчук 2007* – Юрчук О. Необарокові тенденції в українській літературі XX ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / О. О. Юрчук. – К., 2007. – 19 с.
- Яковенко 2002* – Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Яковенко Наталя. – Київ: Критика, 2002. – 416 с.
- Яременко 1986* – Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П. К. Яременко. – К. : Наук. думка, 1986 – 160 с.
- Яригіна 2009* – Яригіна В. В. Слова-символи як емоційно-експресивні засоби сучасних українських проповідей / В. В. Яригіна // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди / за заг. ред. проф. Л. А. Лисиченко. – Харків : ФОП Андреев К. В., 2009. – Вип. 28. – С. 39–42.
- Яригіна 2007* – Яригіна В. В. Уживання епітетів в українських весільних проповідях / В. В. Яригіна // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди / за заг. ред. проф. Л. А. Лисиченко. – Харків : ФОП Андреев К. В., 2007. – Вип. 21. – С. 28–31.

- Ярмусь 1980* – Ярмусь Степан. Гомілетика (курс лекцій) / Прот. Ярмусь Степан // Atl Published by St. Andrew's College in Winnipeg. – Winnipeg, 1980. – Ч. 1. – 193 с. ; 1981. – Ч. 2. – С. 194–345.
- Bizior 2006* – Bizior R. Odbiorca w kazaniach misyjnych ks. Karola Antoniewicza / Renata Bizior // Język religii: Konstrukcje i dekonstrukcje / pod redakcją i ze wstępem Lucyny Rożek. – Częstohowa : AJD, 2006. – S. 43–57.
- Bizior 2010* – Bizior R. Metaforyzacja jako strategia ekonomizująca komunikację kaznodziejską w XIX wieku / Renata Bizior // Zjawisko ekonomii w języku, tekście i komunikacji : [Akademia im. Jana Długosza w Częstohowie]. – Częstohowa, 2010. – T. 1. – С. 27–43.
- Brzozowski 1993* – Brzozowski M. Homilia / M. Brzozowski, B. Nadolski // Encyclopedia katolicka. – Lublin, 1993. – T. 5. – S. 1178.
- Grzesiak-Witek 2006* – Grzesiak-Witek D. Sposoby argumentacji prawd wiary w Kazaniach na niedziele i święta całego roku Piotra Skargi / Danuta Grzesiak-Witek // Język religii: Konstrukcje i dekonstrukcje / pod redakcją i ze wstępem Lucyny Rożek. – Częstohowa : AJD, 2006. – S. 327–345.
- Korowicki 1935* – Korowicki I. Stan kaznodziejstwa prawosławnego na przełomie ww. XVI – XVII w państwie Litewsko-Polskiem / I. Korowicki // ELPIS. – 1935. – № 9. – Z. 2. – S. 257.
- Kyczyńska 2004* – Kyczyńska M. Ryska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joanicysz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659) / M. Kyczyńska. – Szczecin : Uniwersytet Szczeciński, 2004. – 325 s.
- Leeming 1976* – Leeming H. Rola języka polskiego w rozwoju lekszki roszskiej do roku 1696 (wyrazy pochodzenia łacinskiego i romane) / H. Leeming. – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdansk : PAN, 1976. – 115 s.
- Łukarska 2012* – Łukarska B. Sposobu wartościowania czynów dobrych i złych w wybranych testach moralistyki polskiej XVII i XVIII wieku / B. Łukarska //

- Zjawisku nobilitacji i deprecjacji w języku. Komunicacja / pod red. Renaty Bizior, Doroty Suskiej. – T. III. – Częstochowa, 2012. – S. 289–305.
- Otwinowska 1967* – Otwinowska B. Elogium – «Flos floris, anima et essentia» poetyki siedemnastowiecznego panegiryzmu / B. Otwinowska // *Studia z teorii i historii poezji*. – Wrocław, 1967. – Ser. 1. – S. 148–184.
- Pawlak 2005* – Pawlak W. Koncept w polskich kazaniach barokowych / Wiesław Pawlak. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2005. – 352 s.
- Platt 1992* – Platt D. Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku: z dziejów prozy staropolskiej / Dobrosława Platt. – Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992. – 148 s.
- Skwara 1999* – Skwara M. O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku / Marek Skwara. – Szczecin : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1999. – 600 s.
- Słownik 2007* – Słownik symboli. – Kraków : GREG, 2007. – 312 s.
- Szewczyk 2002* – Szewczyk L. Perswazja językowa w wybranych homiliach kapłanów archidiecezji katowickiej / L. Szewczyk // *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*. – 2002. – T. 35, z. 2. – S. 359–376.
- Zagórska 2011* – Zagórska Katarzyna. Polskie homilie Jana Pawła II – rekoniesans badawczy / Katarzyna Zagórska // *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza*. – Poznań : Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne i Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2011. – T. 18 (38), z. 1. – S. 57–72.
- Zdunkiewicz 1991* – Zdunkiewicz D. Językowe środki perswazji w homiliach (na przykładzie tekstów Jana Pawła II) / D. Zdunkiewicz // *Język a kultura*. – T. 4. – Wrocław, 1991. – S. 149–157.
- Zdunkiewicz-Jedynak 1996* – Zdunkiewicz-Jedynak D. Językowe środki perswazji w kazaniu / D. Zdunkiewicz-Jedynak. – Kraków, 1996. – 126 s.