

Лариса Довга

КИЇВ

„Діалогічне мислення” у поезії Лазаря Барановича

Філософська ідея діалогізму виникає на початку ХХ ст. у творчості таких мислителів, як Михайл Бахтін, Володимир Біблер, Мартін Бубер, Фридрих Розеншток-Хюссі тощо. Вони трактують цей феномен не як тип комунікації, коли інформація від одного суб'єкта передається іншому (засвоєння такої інформації реципієнтом ми називаємо запозиченням), а як «духовну форму міжсуб'єктної взаємодії»¹, наслідком чого стає сутнісна зміна обох учасників діалогу. Мартін Бубер це називає існуванням «основного слова» „Я-Ти”, яке протиставляється „основному слову” „Я-Воно (Він, Вона)”². Два «основні слова» відповідають різним ставленням до „іншого”. „Я-Воно” спрямоване на отримання певного формального знання про іншого – його природи, властивостей тощо, але не схоплює його сутності. Це не діалог, а спосіб комунікації, викликаної прагматичними потребами, зацікавленням в обміні інформацією тощо. Тут «Я» виступає суб'єктом дослідницького інтересу, спрямованого на об'єкт „Воно”. Натомість зв'язка „Я-Ти” є діалогом. Вона не передбачає отримання знань, оскільки в ній немає суб'єктно-об'єктних стосунків, зате, є внутрішня єдність „Я” і „Ти”, де ставлення до „Ти” передбачає схоплення сутнісної самості власного „Я” у парному „Ти” і, навпаки, самості цього „Ти” у самому собі (тобто, у своєму „Я”). Такі стосунки передбачають духовну зрілість суб'єктів взаємодії, їх самодостатність та усвідомлення

¹ М.С. Каган, *Глобализация культурных процессов: становление диалогического мышления/Глобализация: синергетический подход* (<http://spkurdyumov.narod.ru/d42kagan.htm>).

² М. Бубер, *Два образа веры*, Москва 1995, с. 16–17.

того, що тотожність (ідентичність) самому собі є певною цінністю, яка проявляється та розкривається тільки у відношенні до інших тотожностей.

Такий діалогізм притаманний як окремим людям, так і культурам. Ідея „діалогу культур” повторно актуалізувалася наприкінці ХХ ст., коли у контексті глобалізації, з одного боку, вкрай гостро постало питання „хто ми” та якими є питомо „наші” риси, цінності тощо, котрі об’єднують окремих індивідів у „ми” (нація, держава, культура і т.д.), а з другого, дослідники зіткнулися з феноменом полісемантизму ідентичностей, що потребує поновного пояснення. У такому ракурсі діалогізм трактують і як взаємне визнання/зацікавлення різних культур одна одною, і як утворення нових ідентичностей на їх пограниччі, коли ті вступають у зв’язок на рівні „Я-Ти”.

Вочевидь такі явища були притаманними не тільки ХХ ст. Процес осмислення власної „самості” передбачає наявність „іншості”, з котрою себе порівнюють. При цьому ставлення до цієї іншості (іншостей) може бути як ворожим (у випадку герметичних соціумів чи субкультур, коли все нове або чуже сприймається апіорі загрозливим, руйнівним, „неправильним”, таким, що навіть не потребує вивчення та розуміння), так і зацікавлено відкритим (коли самодостатність культури дозволяє їй вступати у духовну взаємодію з „іншим” без ризику втрати власної сутності).

На думку Мартіна Бубера, зацікавлення людей своєю сутністю особливо загострюється і підштовхує до появи нових концептуальних осмислень тільки тоді, коли в силу певних зовнішніх обставин втрачається відчуття стабільності, а відтак приходить усвідомлення самотності та загубленості у безмежжі Всесвіту³. На історичному матеріалі цю філософську тезу підтверджують спостереження Жака Ле Гоффа, який, аналізуючи зміни, що відбулися майже у всіх сферах життя Європи впродовж Х–ХІІІ ст., приходить висновку, що кульмінацією таких змін стало „народження особистості” і „велике повернення християнської спільноти до земного”⁴.

Українську культуру середини ХVІІ ст., як видається, можна змоделювати за описаною М. Бубером ситуацією, коли потік „нового” став таким бурхливим, а нестабільність і непевність життя такою суттєвою, що неминуче поставало питання про здатність людини відповідати за своє теперішнє і майбутнє та якось впливати на їх перебіг. У цей час світська філософська думка в Україні щойно приступила до осмислення здобутків „латинської мудрості” та не була готовою запропонувати самостійні відповіді на проблеми, пов’язані з сенсом життя, природою моралі, принципами відповідальності за власні вчинки, порядком персональних і суспільних цінностей тощо. Натомість православні ієрархи Київської митрополії виявилися як інтелектуально, так і організаційно здатними відповісти на виклики часу, формулюючи власне бачення нагальних питань смислбуттєвого характеру у богословських

³ Там само, с. 23.

⁴ Ж. Ле Гофф, *С небес на землю*, [в:] *Одиссей. Человек в истории*, Москва 1991, с. 28–43, 42–43.

трактатах, проповідях і навіть літературних творах. Таке осмислення не було актом одномоментного осяяння. Його початки бачимо ще у 1620-х рр., а доволі цілісну реалізацію – аж у другій половині XVII ст. Українським православним мислителям довелось пройти на цьому шляху декілька важливих фаз:

- (1) Усвідомлення значущості питань смислобуттєвого характеру: „хто ми”, „які ми”, „чому ми такі”, „у чому сенс нашого існування тут і тепер”;
- (2) Виявлення рис „тотожності” та „іншості” суспільного й інтелектуального середовища, порівняння себе з „іншим”, раціональний пошук підвалин культурної ідентичності;
- (3) Осмислена селекція матеріалу для формування власного набору цінностей та структурування їх ієрархії;
- (4) Остаточний вихід за рамки герметичної культурної традиції, її реформування та конструювання віртуальної ранньомодерної моделі „самості” (ідентичності) на основі відкритості до „іншого”.

Формат статті не дозволяє детально зупинитися на всіх щаблях цього процесу, тому обмежує тільки означенням певних часових параметрів кожного з них – звісно, беручи до уваги умовність цих параметрів, адже насичене інтелектуальне життя XVII ст. уможливило їх взаємоукладання та одночасне вирішення різних проблем.

Гадаю, початки змін припадають на кінець XVI ст. – першу чверть XVII ст., загострюючись після укладення Берестейської церковної унії та завершуючись із відновленням православної Київської митрополії. Цей час позначено активними пошуками „руської” ідентичності та сумнівами у її перспективності. Власне тоді українська світська та церковна еліта, включена у політичний простір поліконфесійної та поліетнічної держави, відчула потребу окреслити перелік та ієрархію тих принципів рис, які визначали її самість (тут у конкурсі на право стати стрижневим маркером тотожності виступали належність до шляхетського стану, до певного етносу чи до певної віри). На шальки терезів лягли політична лояльність, етнічна свідомість, мова, конфесія, „вписування” себе в історичні міфи (зокрема, сарматський), соціальні групи тощо. Такий процес можна кваліфікувати як встановлення умоглядних кордонів власної ідентичності та міри пластичності цих меж, де „мірою пластичності” є здатність до часткової зміни визначених конфігурацій без втрати сутнісних ознак самості (для прикладу, коли стрижневим служило поняття „русин”, то поставало питання, чи це конче передбачає належність до Православної Церкви та вживання „руської мови”, а чи певні похідні риси можуть змінюватися, не ламаючи всієї структури).

Питання „хто я”, „де мої межі” примушує задуматися над тим, „хто вони”, а пошук відповіді на питання „чому я такий” логічно провадить до нового – „чи можу я бути іншим”. Для консервативного крила православної еліти, яскравим представником якої був Іван Вишенський (бл. 1545 – після 1620), відповідь на питання „хто ми” лежала у віросповідній, а не етнічній чи політичній площині. Його ідентичність

ототожнювалася з належністю до християнської церкви Східного обряду, і як така, апелювала до традиції, що її вважали за єдино правильну, незмінну – таку, що не потребує аналізу та не підлягає перегляду. Для людей відкритішого типу мислення проблема виглядала значно складнішою, тож відданість традиції переставала служити достатнім аргументом у пограничних ситуаціях чи при виборі життєвих стратегій. У цих середовищах „інший” спершу стає об’єктом прагматичного інтересу та комунікації, далі параметри його „інакшості” піддаються аналізу, набуваючи раціонального осмислення (суттєву роль тут зіграла міжконфесійна полеміка, яка водночас стала полемікою міжкультурною, полемікою світів із різними системами цінностей). Потому врешті приходять моменти «приміряння» чужих вартостей (у тому числі політичних, релігійних, моральних, культурних) та інтелектуальних надбань до власної „самості”. Побічним результатом таких примірянь/переодягань у пошуку оптимальної тотожності стала низка конверсій українських православних ієрархів до католицизму чи унії, а політичної еліти – ще й до протестантизму.

Наступний щабель осмислення українською культурою XVII ст. власної ідентичності можна співвіднести з періодом діяльності Петра Могили, чия відкритість та масштабність мислення сприяла остаточному виходу київського православ’я за межі традиційного, замкнутого на себе „я”, його переходові від агресивно-ворожого протиставлення «інакшому» до глибокого осмислення свого візаві – з паралельним пошуком ознак, які могли сприяти взаєморозумінню та взаємозбагаченню. Нині історики богослов’я описують це явище здебільшого у категоріях латинізації православ’я та оцінюють його як негативну (з огляду на порушення чистоти догматики) тенденцію. Тим часом для Петра Могили та його однодумців не йшлося про латинізацію. Питання про те, чи належність до православної спільноти є сутнісною характеристикою їхнього „Я” вже не обговорювалося. Період «примірювань» завершився, натомість почалася „реставрація” (відновлення, реформування) зіпсованої, як тоді вважали, „самості” власної традиції. Потреба дбати про її чистоту для ієрархів Київської митрополії середини XVII ст. не підлягала сумнівам, натомість суттєво змінилися уявлення про її первісні витоки та про потенційні загрози нівеляції. У такий спосіб сутнісні риси традиції як стрижня культури й самості було відділено від принагідних ознак та нашарувань, зміна яких не призводить до руйнування ідентичності. Схожі процеси відбуваються й у свідомості світської еліти: реформована «православність», прив’язуючись до етнічної (але не політичної) складової, також виборює собі право на першість в ієрархії маркерів ідентичності.

Врешті остаточне становлення діалогічного характеру ранньомодерної української культури припадає на другу половину XVII ст. У цей період культура стає „діалогічною” як сама у собі, так і щодо своїх візаві. Говорячи про внутрішній діалогізм, маю на увазі взаємодію світської та релігійної складових, де поступово формуються дещо різні системи сутнісних ознак самості: для церковної еліти визначальною залишається православність, натомість для козацької старшини – політичний

або етнічний чинник, тоді як віросповідний відступає на другий план⁵. Не заторкуючи світського крила української культури, що не є предметом даної статті, зверну увагу на перші свідчення „внутрішнього” діалогу, зафіксовані у появі доти невластивих православній етиці праць, де на теоретичному рівні автори осмислюють принципи співвіднесення християнської моралі з практичними можливостями та потребами мирян (пор. *Мир з Богом чоловіку*⁶ Інокентія Гізеля (бл. 1600–1683), анонімну *Науку про покаяння*⁷, низку проповідей Йоанікія Галятовського⁸ (бл. 1620–1688) та Антонія Радивилівського⁹ (?–1688) тощо). Ідеться про те, аби віра й турбота про спасіння душі перестали сприйматися як непосильна ноша та недосяжна мета. Звісно, появу таких акцентів можна пояснювати й прагматично – як потребу „загравати” з мирянами, щоб не втратити пастви. Але за такого пояснення мусимо визнати, що подібне „загравання” було значно актуальнішим на початку XVII ст., коли точилася гостра конкуренція Православної, Унійної, Римо-католицької та протестантських Церков. Тим часом у посланнях Івана Вишенського годі знайти бодай натяк на пошук компромісу між ригоризмом візантійського православ’я та потребами пастви. Не бачимо подібних спроб і в трактаті Ісайї Копинського (?–1640) *Алфавит духовный*¹⁰, де автор послідовно наполягає на відсутності різниці між вимогами Церкви до ченців та мирян у принципах і нормах поведінки.

Київська православна митрополія другої половини XVII ст. вже позбулася «конкурентів» на теренах своєї юрисдикції, ба більше, отримала можливість матеріальної та організаційної підтримки московського престолу.

Тому впровадження у сферу богословського аналізу таких суспільно значущих проблем, як: здатність/обов’язок вільно діяти; міра відповідальності за вчинки; обов’язки представників різних станів; природа, моральне та сотеріологічне значення бідності/багатства, вірності/зради, справедливих/несправедливих воєн тощо, а також спроба співвіднести ригористичні вимоги християнської моралі з можливістю їх виконати у реаліях побуту мирян – це не поверхова латинізація, яка призводить до

⁵ Детальніше про це див. Н.М. Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, Київ 2005, с. 428–451.

⁶ Інокентій Гізель, *Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)вѣку, или покаянiе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови ч(о)л(о)вѣка...*, Київ 1669.

⁷ *Наука о тайнъ с(вятого) покаянiя*, Київ 1671.

⁸ „Ключ разумiя” Йоанікія Галятовського витримуює чотири перевидання: у Києві 1659 та 1660 рр., у Львові – 1663 та 1665 рр.

⁹ Проповіді Антонія Радивилівського були опубліковані у двох книгах: *Огородокъ Маріи Богородицы*, Київ, друк. Києво-Печерської лаври, 1676; *Вънецъ Христовъ зъ проповѣдiй неделныхъ...*, Київ, друк. Києво-Печерської лаври, 1688.

¹⁰ Твір написаний перед 1632 р., але аж до початку XVII ст. був відомим у рукописах. Опублікований вперше 1710 р.: Ісайя Копинський, *Алфавит духовный в ползу иноком и мірским богоугодне жити хотящым написанный*, Київ 1710.

втрати ідентичності, а результат глибокого й свідомого діалогу сакрального із профаним, де взаємне впізнавання себе на рівні „Я-Ти” призводить до збагачення обох суб’єктів спілкування.

Прояви діалогізму стосовно зовнішніх, чужих культур можна прослідкувати в багатьох текстах. На мою думку першими прикладами саме діалогу, а не наслідування, є ті випадки, коли у передмові автор вказує, що він, ратуючи за чистоту православної віри, при написанні своєї праці звертався не тільки до „внутрішніх” православних, але й до «зовнішніх» учителів (це, зокрема, задекларовано у *Патериконі*¹¹ Сильвестра Косова (?–1657) та в *Мирі...* Інокентія Гізеля). Таку мудрість, коли вона корисна для блага церкви та пастви, як пишуть київські ієрархи, можна черпати від різних мислителів – і від іноконфесійних християнських, і від язичницьких (приміром, Аристотеля). Відтак збереження власної totoжності досягається не через консервацію традиції, а через її розвиток, не через відкидання всього, що чуже, а через спробу виокремити в чужому добре від шкідливого та перейняти те добре, котре суголосне власному світобаченню і може доповнити його.

Внутрішній та зовнішній діалогізм української культури XVII ст. доповнювали один одного, виливаючись у феномен її „поліморфізму”¹², багатогранності (чи „багатоликості”¹³) духовного життя її носіїв. На окрему увагу поміж ними заслуговує Лазар Баранович (1616–1693) – церковний ієрарх високого сану, автор полемічних трактатів і проповідник, що невтомно дбав про чистоту православ’я та про інтереси Київської митрополії. Як політик, Баранович активно намагався зрівноважити різновекторні інтереси козацьких верхів, а як освічена людина опікувався нагальними проблемами освіти й книговидання. Поза тим, Баранович був людиною нової, могилянської генерації, для кого служіння Церкві не означало зречення світу чи доктринерської замкнутості. Особливо показовими під цим кутом зору є його вірші, що увійшли до збірки *Аполонова Лютня*¹⁴. Ще раз нагадавши, що діалог за принципом «Я-Ти» може відбуватися лише за умови, що обидва його учасники є самодостатніми, наділеними високим рівнем самосвідомості суб’єктами духовної взаємодії, спробую прокоментувати *Аполонову лютню* виходячи з філософської концепції діалогізму.

¹¹ Сильвестър Косов, *Патериконъ albo жытоты SS. оуцов pieczarskich...*, Київ 1635. Текст Патерика Сильвестра Косова див.: Texts, 4. Cambridge, Mass. 1987, p. 3–116.

¹² Див про G. Brogi Bercoff, *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym*, [in:] *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti*, ed. A. Alberti et al., Pisa 2003, p. 325–387.

¹³ І. Шевченко, *Багатоликий світ Петра Могили*, [в:] І. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом*, Львів 2001, с. 175–198.

¹⁴ Łazarz Baranowicz, *Lutnia Apollinowa*, Київ 1671. Обсяг цієї книжки 560 с. (формат 1/2). Увесь її текст поділено на різні за розміром (від кількох коротких віршів до декількох десятків сторінок) тематичні розділи, які, у свою чергу, часом мають власну внутрішню рубрикацію, котра здебільшого вказує не так на тематичну єдність, як на прагнення автора акцентувати певну проблему.

На мою думку, у віршах усієї збірки можна виділити декілька зрізів діалогізму. Перший з них, що є лейтмотивом усієї книжки – це діалог найвищого рівня між автором і Богом. Як уже зазначалося, діалог можливий лише там і тоді, коли обидва його учасники знають один одного. Баранович певен того, що „Бог знає його”, а відтак може вступати з ним у духовний взаємозв'язок. Незалежно від назви вірша чи рубрики, до якої його віднесено, моральне послання усіх творів зводиться до того, що головною метою людини є пізнання Бога, який апріорі знає кожного, хто шукає Його¹⁵. Баранович вважає, що Бог створив із людини „Ти” для власного „Я”, воплотившись на землі у Сині Божому. Тому поет шукає „Ти” до свого „Я” у подвигу Ісуса Христа, Богородиці, християнських святих тощо. Зважаючи на складність цього сюжету, він потребує розгорнутого аналізу в окремій статті, тому тут я обмежуся тільки його побіжною фіксацією.

Другий рівень діалогізму можна назвати „внутрішнім” діалогом, у якому також виокремлюється декілька ліній:

- (1) Діалог автора із самим собою, тобто пошук порозуміння між власною плотською, матеріальною, чуттєвістю та власною душею, яка наділена окремою «самістю». Важливою складовою роздумів над шляхами спасіння є розмова із сумлінням то як з власною сутністю, то як зі своїм візаві. Тут „Я” Барановича-мирянина, наділене притаманними мирянам прагненнями і потребами, взаємодіє з „Ти” Барановича-церковнослужителя, на якого накладено високий священницький сан, обов'язки та обмеження. „Я” Барановича-священника також шукає собі доповнення у вигляді самодостатнього „Ти” його сумління, що обтяжене тривогою через неможливість уповні виконати свою місію¹⁶. Метою їхньої взаємодії є пошук дороги спасіння шляхом випробування совісті¹⁷, (як „Ти” власного „Я”), та усвідомлення власної немочі, доповненої старістю й хворобами¹⁸.

¹⁵ Наприклад, „Innym dasz, Panie, Niebo za zasługi / jam Ci zawarł moje wielkie długi, / dawacie darmo ta nauka Twoja: / Day Niebo darmo gdzie zasługa moja / ... / W słabym na Niebo trudna wielce praca / darmo day, Panie, więcej siebie wsławisz / niespodzianego gdy w Niebie postawisz”, Там само, с. 91.

¹⁶ Наприклад, у вірші, *Żle przełożony, gdy nieuczony*: „Znam to do siebie, żem starszy nie całe / / Doizrzeć wszystkiego z słabości nie mogę / Z tą należyta sobie czynię trwożę / Na starszy Panie, przebacz grzechi moje / Jeżeli nie tak, iako starszy stroię / Za mniejszych grzechi nie nanieś karania / Lękam się za nich na siebie karania”, Там само, с. 530–531.

¹⁷ Наприклад, у вірші, *Grzeszyć nie leni, a na grzech treni*: „To biada do mnie: i piszę i mówię / / dobrze, a o złym grzechu myśl iest w głowie. / ... / Grzech mię z mordował iako tyran iaki!.../iako ptak u mnie gniazdo uwił sobie / Moie sumnienie ustawicznie zobie...”, *Lutnia Apollinowa...*, с. 357–358.

¹⁸ Це в основному вірші першої частини книги, які становлять приблизно чверть її обсягу, а також доволі великий заключний розділ, *O chorobach* з детальними рубриками: *Na bolenie oczu; Na ślepotę; Na spuchnienie gęby; Na bolenie zębów; Na bolenie żywota; Na bolenie plecy; Na bolenie nóg; Na Kaszel; Na Katar; Na Gościec; Na Febrę; O skutkach choroby; O lekarwie, Lutnia Apollinowa...*, с. 440–458.

- (2) Діалог сакрального із профанним: у точках зіткнення обох світів застосовано особливий образний ряд концептів, що розкривають „самість” кожного із суб'єктів взаємодії¹⁹.
- (3) Діалог пастиря із мирянином, де пастир, з одного боку, свідомо „понижує” себе до рівня мирської людини, вишукуючи те спільне, що їх єднає, та заглядаючи у свідомість пересічного прихожанина як у дзеркало, котре відображає власну подобу пастиря, а відтак усвідомлює безсилля волі й розуму перед потребами плоті²⁰ та неможливість виконання у повному обсязі вимог християнського благочестя²¹. З другого боку Баранович-пастир визнає свої духовні шукання своєрідним „Ти” для „Я” його читачів, знаходить риси «досконалості» у мирському житті, показує мирянам досяжність спасіння, не лише для ченців та служителів церкви.
- (4) Діалог автора з творінням Божим, тобто із природою, котра виступає у поезії як теж наділена здатністю до взаємодії.

Зупинюся детальніше на третьому, зовнішньому вимірі діалогізму мислення Лазаря Барановича, що являє собою спробу не тільки включити у взаємозв'язок „Я” власної культури з „Ти” чужої, але й спонукати свого візаві побачити в українській культурі „Ти”, яке сутнісно доповнює „Я” іншого. Почну із мови – найпоказовішого виміру міжкультурного та міжконфесійного діалогізму *Аполонової Лютні*. Звичайно твердять, що вірші Барановича написано польською, а не українською просто тому, що польською він володів краще. Однак спробуймо поглянути на проблему з іншої перспективи. За визначенням Марка Крепона новочасна європейська культура є «культурою перекладу», адже саме переклад дає можливість ознайомитися із досягненнями інших народів, а його активне поширення вказує на усвідомлену необхідність спілкування з „іншим”²². В Україні XVII ст. було здійснено та опубліковано чимало перекладів церковнослов'янською та староукраїнською мовами, але не йшлося про те, що сусіди перекладатимуть українські тексти польською. Українська культура, отже, була замкнена на собі, вона не вступала у спілкування з «іншим», а відтак залишала-

¹⁹ Тут наведу як приклад один з „жартів” Барановича: „Nie zawsze z piora cieche, i zmoczone / / nie pisze pioro, rzucisz ie na strone. / Nie geś w tym winna, geś iednako płynie. / Nie płynie z piora aż co się nawinie / ktory geś stworzył, ten i piorem władnie, / on rzadzi pioro kiedy pisze snadnie. / Gdy tedy chcemy co pisać potrzeba / westchnąc do Tego, ktory władnie Neba. / Gdy dmuchnie v pioro, gładko pisze pioro / Bez Boga zgoła i pioro nieskoro”, Там само, с. 119.

²⁰ Один з багатьох прикладів – вірш, *Grzech króluie, nas morduje*: „Króluie we mnie grzech, co chce, to czyni / ... / Żałuię żem się pokalał, a przecię / W też błoto łazię iako głupie dziecię / Poki się swoia będą wola rządził / zrozumiale się poty będą błądził...”, *Lutnia Apollinowa...*, с. 388.

²¹ Розділ, *O ułomności natury ludzkiej*, Там само, с. 464–471.

²² М. Крепон, *Європейські ініюсті*, переклад О. Йосипенко, Київ 2011, с. 52–61.

ся для цього «іншого» незнайомою та нецікавою. Тим часом заявити про своє право на власне місце в ширшому інтелектуальному просторі було неможливо, не вступивши у діалог з цим простором. Але діалог неможливий, коли незрозумілою є мова. То ж вибір Барановичем польської, на мою думку, аж ніяк не був пов'язаний з незнанням української (а церковнослов'янської, судячи з проповідей, він володів досконало): йому йшлося про те, аби звертаючись до польськомовного читача, вступити з ним у діалог.

Зрештою, у декількох поезіях *Аполонової лютні* Баранович прямо апелює до польського читача, аби заохотити обидва народи український та польський до порозуміння.

Іноді це прямі звернення, як у вірші *Rusin do Poliaka coś po polsku gdała*²³ автор пише, що обрав польську мову, оскільки розуміє, що руська його польським читачам буде майже недоступною. Разом з тим він натякає на необхідність взаємодії, яка базується на взаємо-повазі та взаємо-розумінні: *Że twój język i w Rusinie / ciesz się cny Poliaki, słyńie / i ja bym się ztąd ucieszył / byś po rusku co przyspieszył*²⁴. Як бачимо, Баранович озвучує своє прагнення до повноцінного діалогу між культурами, у якому не тільки руське „Я” взаємодіє із польським „Ти” як з невіддільним візаві, але й потребує стати органічним „Ти” для „Я” польської культури.

Іноді діалогізм мислення Барановича не декларується відкрито, його тільки імпліцитно заховано у назвах. Так, наприклад, у вірш *Rusinie y Lechu waruycie się grzechu* описується шкода, яку наносить людині гріх (*Co za pożytek masz z twoiego grzechu:/ godzien od Boga y od ludzi smiechu, / wstyd cię gdy wspomniesz, nie leż że w te błoto, / pluń na grzech weż się za cnote iak złoto*)²⁵; далі уміщено роздуми про те, що гріх – це духовна рана, яку людина не може вилікувати самотужки, потім прохання-молитва до Бога про допомогу у вивільненні людей від гріха і насамкінець нагадування про необхідність покути, без якої гріх не буде викупленим (*Bo Bog płakał w cielie, / że człek grzechami obrażał Go wiele, / y ty iezeli za grzech nie popłaczesz, / nie według dumy twej pewnie poskaczesz*). У самому вірші не згадано ні русинів, ні поляків. Відтак, можна припускати, що молитва про спасіння стосується представників обох народів/конфесій, а останній рядок, можливо, слід трактувати як застереження від релігійного ексклюзивізму. Поетичний вишкіл Барановича, його замилювання у концептах не передбачає випадковостей ані в назвах, ані в «моральних настановах», якими завершено більшість творів. З огляду на назву цього вірша, рядок *Nie według dumy twej pewnie poskaczesz* вочевидь стосується надії на спасіння не через тривале духовне сходження, а через приналежність до „правильної” церкви. Такий «протоєкуменізм» Барановича особливо показовий на тлі

²³ Łazarz Baranowicz, *Lutnia Apollinowa...*, с. 549–550.

²⁴ Там само, с. 550.

²⁵ Там само, с. 387.

поглядів, викладених у проповідях його учня Йоаникія Галятівського, який нагадував мирянам, аби ті остерігалися гріха, проте мали тверду надію на спасіння, бо є досить іншого люду (єретики, схизматики, невірні), що ними буде наповнюватися пекло²⁶.

Очевидно, саме польському читачеві адресовано й низку поезій із циклу *O wojnie*, зокрема вірш *Nie będzie, jako świat światem, Rusin Poliakowi bratem*²⁷. Вже в перших рядках цього твору Баранович заперечує тезу, винесену в назву, зауважуючи, що вона хибна у своїй основі, адже й русини, і поляки є християнами *serca dobrego*, а до того ж спільного сарматського кореня. Відтак Баранович звертається до Бога з проханням:

*Boże, pomnażaj miłość między niemi, / zgaś iskry w nich gniewu sposobami Twemi. / Niech lubiąc Boga że są bliźni sobie / i siebie lubią... / Pożal się, Boże, nieszczęśney godziny, / że się sarmackie z sobą tłukli syny / ... By obrocili siły na Turczyny ... / Turczyn złamie szyje, / Rusin go męźzny / y Lech potężny walecznie pobije...*²⁸.

Як бачимо, вступаючи у діалог з іншою культурою, сприймаючи її як „Ти” власного „Я”, чернігівський архієпископ видозмінює власну ідентичність, переходячи від «православної» самості, герметичної щодо католиків (а відтак, і поляків), до ширшої християнської тотожності, в якій органічно уживаються православне „Я” українця із католицьким „Ти” поляка. Цікаво, що Баранович згадає ще одну „об’єднавчу” деталь, яка мала би примирити ворогуючі сторони – сарматизм. Варто нагадати, що для української старшинської еліти другої половини XVII ст., коли збірка побачила світ, а тим більш для самого преосвященного, що не належав до числа польської шляхти, сарматизм уже був історичною минувшиною, на зміну якій прийшов „хозарський” міф. Натомість для польської шляхти сарматська ідея залишалася потужним об’єднавчим фактором станової ідентичності, і саме до неї апелює Баранович, шукаючи шляхів порозуміння.

Діалогізм українського мислителя проявляється як у пошукові спільних рис, так і в протиставленні різниць: він порівнює культури не з перспективи, „добрий”-„поганий”, а з погляду „такий”-„інший”. Для цього Баранович звертається і до спільних

²⁶ „Чи маємо жь вонтпити о своєму збавенно... Не дай того, Б(о)же, абы смо вонтпити мѣли. Много есть на свѣтѣ жидовь и ин(ѣ)шихъ людей невѣрныхъ, тыми Б(о)г пекло наполнить. Много есть махометановъ ... и иншихъ погановъ... ариановъ, несторіановъ... и иншихъ геретиковъ, тыми Б(о)гъ пекло наполнить. А мы, православныи // хр(с)тіане, мѣймо такую надѣю, же всѣ доступно збавеня вѣчно...”, Йоаникія Галятівський, Казанье второе на Св. Великомученика Георгія, Йоаникія Галятівський, Ключ Розуміння. Підгот до видання І. П. Чепіга, Київ 1985, с. 138.

²⁷ Łazarz Baranowicz, *Lutnia Apollinowa...*, с. 427–428.

²⁸ Там само, с. 428.

вад, і до спільних звичаїв, наголошуючи при цьому, що кожен народ має власну традицію та власну «самість», але це не повинно ставати приводом для конфліктів.

Так, і русини, і поляки, пише Баранович, мудрішають, лише потрапивши у халепу: *Lechu, Rusinowi niechay koždy mowi: iak Lach tak Rusin po szkodzie mędrzeie, / niech że się ieden z drugiego nie smieie...*²⁹. Але і ті, й ті, навчаючись на помилках, прямують до найвищої мудрості – Христа, шукаючи в ньому спасіння: *Co szkodzi to też i naukę rodzi, / biada rozumu kożdego dowodzi. / Chryste Tyś Mądrość, kto się trzyma Ciebie / idąc za Tobą będzie aż na Niebie*³⁰.

Врешті відмова чернігівського архієпископа від конфесійного ексклюзивізму знаходить ще одне, досить промовисте потвердження – він прямо визнає, що католики (ляхи), так само як і православні (русини), мають „правильну” віру, яка прокладає шлях до спасіння. У вірші *Wywali jacy Rus y Poliacy*³¹ він пише, що у поляків та русинів різна віра та різні «фігури» її вияву, проте немає потреби нічого міняти, бо Господь однаково благословляє тих, хто вірить:

*Ewangelia gdy czytano, bronie / gołe dobyto, było to w Koronie. / Polacy dali znać z tego po sobie / przy słowach Pańskich gotowie być w grobie / Rusin Poliaka nie wyda w tey mierze / bo gotow umrzeć przy swej dobrej wierze. / Niechay was Pan Bog za to błogosławi, / a sławny narod wasz y daley wśławi*³².

* * *

Звернутися до філософської концепції «діалогізму мислення» мене спонукали пошуки такої методології дослідження ранньомодерних богословських текстів київського кола, яка б дозволила не нівелюючи специфіки творів релігійного характеру органічно їх уплести у загальний контекст української, в тому числі й світської, культури. Найбільш продуктивним видавався ціннісний підхід, але ближчий аналіз текстів показав, що в українському соціумі XVII ст. система цінностей, а головне – їх ієрархія („ordo”³³), саме знаходилася у ситуації „перезавантаження”, “дилема вибору” ставала “органічною” рисою світосприйняття, а крос-культурні пов’язання – частиною власного культурного простору³⁴. Важко не згодитися з думкою Наталії Яковенко,

²⁹ Там само, с. 527.

³⁰ Там само.

³¹ Там само.

³² Там само.

³³ Термін, уведений Максом Шелером. Див.: М. Шелер, *Формалізм в етиці и матеріальна етика цінностей*, [в:] М. Шелер, *Избранные произведения*, Москва 1994, с. 259 – 338; Він же, *Ordo amore*, там само, с. 339–376.

³⁴ Н. Яковенко, *Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст.)*, [в:] *Міжкультурний діалог*, т. I: *Ідентичність*, Київ 2009, с. 95.

яка у щойно процитованій статті підтримує ідею Джованні Броджі Беркофф про те, що „поліморфізм” українського культурного простору XVII ст. слід розцінювати не як ознаку вторинності чи „недорозвитку”, а як стрижневий елемент його „культурного коду”³⁵. Думаю, що аналіз цієї культури крізь призму діалогізму (в тому числі діалогізму як певної свідомо вибраної цінності та одного з „культурних кодів”) не тільки підтвердить факт її „поліморфізму”, але й проллє світло на генезу цього феномену.

S U M M A R Y

“Dialogical thinking” in the poetry of Lazarus Baranovych

Through the prism of Martin Buber’s concept of dialogism, the article discusses the process of comprehension of self-identity and cultural unity by 17th century Ukrainian culture.

The sources for the analysis were texts, written by Orthodox hierarchs of the Kyiv Metropolis, who formulated their own vision of the urgent issue of sense of entity in theological treatises, sermons and even literary works.

The author notes that the understanding self identity in early modern Ukrainian culture was not a one-off phenomenon, and identifies four phases of the development of this view of cultural unity among Ukrainian Orthodox thinkers. These are:

- (1) Recognition of significance of questions such as “Who are we”, “What are we like”, “why are we like this”, “what is the sense of our being here and now”;
- (2) Identifying features of “identity” and “otherness” of social and intellectual environment, comparing oneself with the “other”, a rational search for the foundations of cultural identity;
- (3) Comprehensive selection of information to form its own set of values and to hierarchically structure them;
- (4) The final output beyond the hermetic cultural traditions, its reforming and construction of a virtual model of early modern “oneness” (identity) based on openness to “the other”.

Briefly describing the meaning of each of the phases, the author elaborates on the last of them, proving that the Ukrainian Orthodox identity at that time was formed not on the basis of hermetization and a dogmatic conservation of tradition, but on the basis of openness to “the other” as well as to the process of conducting “internal” and “external” dialogues, in particular, a dialogue with Polish culture.

The stated positions are illustrated by examples gleaned from the poetry of Lazarus Baranovych – the rector of Kiev-Mohyla Academy, and later Archbishop of Chernigov.

³⁵ Там само.