

Протягом багатьох років радянські суспільствознавці стверджували, що зазначені явища були наслідком тимчасового відступу перед капіталом, соціальною ціною змушеного відходу від принципу комунізму заради відновлення зруйнованої громадянською війною й іноземною інтервенцією економіки країни. Але зазначена точка зору не відповідає дійсності. Державна партія спробувала пристосувати ринок до своєї доктрини. Компартійно-радянська номенклатура змушена була змінювати важелі економічної диктатури й навчитися впливати на народне господарство не силовими методами, а вивченням і врахуванням особливостей ринкової кон'юнктури. Неп не лише відтворював безробіття у його різноманітних проявах, але й передбачав формування резервної армії працівників як однієї з умов реалізації необхідних зрушень в економіці.

В УСРР відроджувався ринок праці, встановлювалися співвідношення між попитом і пропозицією робочої сили. Праця стала елементом ринкового господарства, одержала реальну ціну, а заробітна платня – відповідне товарне відшкодування.

Біржі праці фактично перетворювалися на державні відділи розподілу трудових ресурсів з функціями регулювання зайнятості на місцях. Взагалі ситуація в країні ставала парадоксальною – безробіття співіснувало з нестачею робочої сили, продуктивність праці невпинно падала. Зміна господарської кон'юнктури, багатоукладність, структурні зміни в економіці супроводжувалися збільшенням масштабів безробіття.

Література

1. *Исаев А. Н.* Происхождение и характер безработицы в СССР / А. Н. Исаев. – М.; Л., 1929.
2. *История социалистической экономики СССР* / И. А. Гладков. В 7-ми томах / Т.2. Переход к Непу. Восстановление народного хозяйства СССР 1921–1925 гг. – М., 1976.
3. *Ковалинський В. В.* Праця і соціальна політика. З історії міністерства / В. В. Ковалинський. – К., 2002.
4. *Кодекс законов о труде: С изменениями и дополнениями от 15 сентября 1926 г.* – Х., 1926.
5. *Котляр М.* Безработица на Украине и борьба с ней / М. Котляр // Вопросы страхования. – 1924. – № 32-33.
6. *Кульчицкий С. В.* Очерки развития социально-классовой структуры УССР 1917–1937 / С. В. Кульчицкий. – К., 1987.
7. *Лобурець В. Є.* Подолання безробіття на Україні – велике завоювання соціалізму (1921–1930) / В. Є. Лобурець // Український історичний журнал. – 1971. – № 2.
8. *Очерки развития народного хозяйства Украинской ССР* / редкол.: А. А. Несторенко. – М., 1954.
9. *Рогачевская Л. С.* Ликвидация безработицы в СССР 1917–1930 гг. / Л. С. Рогачевская. – М., 1973.

10. *Рогачевская Л. С.* Биржа труда в недавнем прошлом / Л. С. Рогачевская // Социальная защита. – 1991. – № 3.
11. *Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства.* – 25 июня 1920 г. – №57.
12. *Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства.* Сборник декретов 1917–1918 гг. – М., 1920.
13. *Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства.* – 6 апреля 1920 г. – № 24.
14. *Соціальне страхування: історія і проблеми* // Соціальний захист. – 1999. – №2.
15. *Теттенборн З.* Борьба с безработицей в Советской России / З. Теттенборн // Вопросы социального обеспечения. – 1922. – № 5.
16. *ЦДАВАВУ.* – Ф. 1. – оп. 2. – од. зб. 868.
17. *ЦДАВАВУ.* – Ф. 1. – оп. 2. – од. зб. 932.
18. *ЦДАВОВУ.* – Ф.5. – оп.1. – од. зб. 941.
19. *ЦДАВОВУ.* – Ф.5. – оп. 1. – од. зб. 908.
20. *ЦДАВОВУ.* – Ф.2623. – оп.1. – од. зб. 1256.
21. *ЦДАВОВУ.* – Ф.2623. – оп.1. – од. зб. 1245.
22. *Шмидт В. В.* Положение рабочего класса в СССР / В. В. Шмидт. – М.; Л., 1928.

© Ришкова А.

«Тератургема» Афанасія Кальнофойського: між чудесами та віровизнаннями

Сакал Євгенія

Сакал Євгенія. «Тератургема» Афанасія Кальнофойського: між чудесами та віровизнаннями. «Тератургема» (1638 р.) була написана Афанасієм Кальнофойським у період проведення так званих Могиллянських реформ. У цьому трактаті Афанасій Кальнофойський відкинув закиди, спрямовані проти святості Києво-Печерських святих, таким чином намагаючись захистити Руську Церкву. У статті зроблено спробу розглянути залежність між типом чуда та сповіданням прочанина. Особлива увага приділена прихованим «обмовкам» у тексті, які частково виявляють логіку мислення Кальнофойського. Авторка дійшла висновку, що Божа кара залежить від сповідання прочанина. Найбільш значимими «обмовками» у тексті є метафори «нового Єрусалиму», стосовно Києво-Печерської Лаври, «богомилуючої»

Москви та рівності корон Мономаха та Болеслава Хороброго.
Ключові слова: чудо, католики, протестанти, Києво-Печерська Лавра, новий Єрусалим.

Sakal Eugeniya. «Teraturgema» of Afanasij Kalnofois'kyi: between miracles and confessions. The Teraturgema (1638) was written by Afanasij Kalnofois'kyi at the beginning of Mohyla's reforms. In this treatise Afanasij Kalnofois'kyi denies the arguments against the holiness and Orthodoxy of the Caves Monastery fathers and in such way defends the Ruthenian Church. The article tries to examine the dependency between the type of the miracle and confession of the pilgrim. Special attention was devoted to the implications hidden in the text that could partly reveal the logic of Kal'nofoiskyi's thinking. The author draws a conclusion that the divine scourge depends on the confession of the pilgrim. The most significant "slips" in the text are the metaphors of the «new Jerusalem» concerning the Kyiv-Pecherska Laura, «godly» Moscow and the equality of the Monomakch and Boleslaw Kchorobryi (the Brave) crowns. **Keywords:** miracle, Catholics, Protestants, Lavra, the new Jerusalem.

Тератургема (Тератуоргнма lubo cуда) Афанасія Кальнофойського вийшла друком у типографії Києво-Печерської Лаври у 1638 році. Її автором був Афанасій Кальнофойський, який від 1630 р. проживав у Києві, де належав до кола митрополита Петра Могили [5, с. 288].

«Тератургема» Кальнофойського виникла у час, коли церковні інтелектуали Київської митрополії постали перед викликами Реформації та Католицької Реформи, що змушувало добирати нових аргументів у захисті православних святих. «Тератургема» стала однією із перших спроб відстояти авторитет Православної Церкви через опис чудес, які відбувалися в Печерському монастирі. Предметом нашого аналізу буде передмова та другий трактат «Тератургеми» («Traktat wtory o samych cudach»). Чудо у «Тератургемі» є структуротворчим елементом, довкола якого організується весь текст. Відтак, нашими завданнями є прослідкувати залежність між типом чуда (чудо-кара, чудо-знак) та віросповіданням прочанина, визначити, чи було метою чуд навірення у православ'я, та виявити за лаштунками чудес «ідеологічні» послання до читача.

У середині ХХ століття Микола Глобенко зауважив, що «Тератургема» належить до досить часто згадуваних, але мало досліджених пам'яток ХVII століття [3, с. 5] – з того часу ситуація майже не змінилася. Відтак, актуальність статті видається наочною.

С. Т. Голубев одним з перших ввів «Тератургему» Афанасія Кальнофойського до кола історичних студій [4, с. 294]. Він вважав, що «Тератургема» була створена з ініціативи Петра Могили і мислилася як продовження та завершення «Патерикону» Косова – її метою було

показати, що чудеса відбуваються в монастирі і донині. Другорядними цілями було: надати відомості про київські печери та увічнити пам'ять лаврських фундаторів.

Дослідником «Тератургеми» був діаспорний історик літератури та секретар «Енциклопедії українознавства» Микола Глобенко [3, с. 1–36]. Своїм завданням він вбачав довести, що «Тератургема» «продовжує в українській літературі 17 віку традицію старокиївської доби» [3, с. 34]. Для того він зіставив тексти «Тератургеми» та Другої Касіанівської редакції (1462 р.) Києво-Печерського патерика. Дослідник зазначив, що Кальнофойський у низці випадків перекладає патерик польською мовою, додаючи барокові елементи. Сюжети деяких чудес, на думку Миколи Глобенка, Афанасій Кальнофойський міг брати з «Повісті минулих літ». Дослідник акцентує на поєднанні книжної вченості та простоти викладу чудес, що видаються як «розповіді з народних уст». Отже, Микола Глобенко розглядає «Тератургему» лише у площині української літературної традиції.

Текст «Тератургеми» видано в серії «Українські Гарвардські студії», у томі «Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery» (1987 р.). Передмову до видання написала Пауліна Левін. Вона представила «Тератургему» на основі дослідження С. Т. Голубева та ще кількох розвідок [1; 8; 9].

«Тератургему» використовують також як джерело для топографічних студій над Києвом ХVII ст. та для генеалогії князівських родин [6; 2]. Однак, окремого дослідження самої пам'ятки так ніколи і не було: не належить це і до моїх задач.

Спершу спробуємо визначити, які іновірці фігурують у чудесах, описаних Афанасієм Кальнофойським. Католики і протестанти приходять до монастиря, щоб вилікуватися, отримати благословення, задовольнити свою цікавість. Кальнофойський оповідає про католиків, які шукали зцілення в монастирі і отримували його без переходу у православну віру. Власне, питання зміни віри навіть не порушувалося.

Однак, іншим є ставлення до протестантів. Портрет протестанта за Афанасієм Кальнофойським такий: німець-жовнір потрапляє «на екскурсію» «з іншими» до Лаври, де через цинічність свого віросповідання краде щось від святих мощей. І на підтвердження того маємо три подібних чуда.

У чуді №7 оповідається про німця-цирульника Ціну Гануса, який прийшов з Києва до Печерського монастиря разом з рештою жовнірів, що прямували до Москви садити Дмитра Самозванця (Dmitra Rostrihę) на столицю Московського царства [1, с. 195]. Ціна Ганус, відставши від решти, врізав шмат ноги св. Антонія. Зі здобиччю німець повернувся до свого «łogowiska», де без відома господаря приховав на полиці ногу святого. Вночі, коли всі полягали спати, дім осяявся дивним світлом – господар з мешканцями будинку, злякавшись пожежі, тричі вибігали на вулицю, а коли світло зникало, знову поверталися. Врешті, господар

зауважив, що світло іде від сухої ноги на полиці, і почав розпитувати німця, що то таке. «Jam to uczynił, rzecz Cerulik, y widzę iawnie żem zgrzeszył przed Bogiem y tym iego Świętym, dla czego to było objawienie» [1, с. 196]. Причину свого вчинку німець пояснив так: «noge S. Theodorowi dla natrząsania y vragania się z Świętych Ruskich więszego, a między Geretykami y inowiercami vrwiał» [1, с. 196]. У цьому чуді варто зауважити, що за такий серйозний проступок Ціна Ганус покараний не був. Справа обійшлася нічними молитвами та зверненням вранці до ратуші, після чого нога була віднесена до монастиря. Увірування лютеранина та його переходу до православ'я навіть не передбачалося.

Значно жорстокішим було покарання антитринітарія в чуді №12 [1, с. 202]. Кальнофойський представляє гостя не надто дружньо: «Atheista y Niewiernik z secty Bogu obrzydłego Ariusza, fałszywie Bazilim rzeczonu» [1, с. 203]. Цей «атеїста» просить ієродиякона Ліверіуса П'ятницького, щоб показав йому реліквії св. Юліани, княжни Ольшанської. Ліверіус П'ятницький відкриває труну, і коли на щось відволікається, «сретик» знімає перстень зі святої і, подякувавши, йде геть. За дверима він починає волати та падає. Братія з Єлисеєм Плетенецьким, збігшись на крик та шукаючи причину його смерті, знаходять у нього в кишені перстень, знятий зі святої. Так, вочевидь, святі карають святокрадців. Якщо Ліверіуса П'ятницького не дивує конфесія прочанина, значить монастирські практики були не зовсім «релігійно дисциплінованими».

Чудо №28 відбулося з німцем-пахолком [1, с. 227]. Він прийшов з іншими жовнірами до печер, але свого імені не назвав. Афанасій Кальнофойський трактує це як страх перед чимось, або «chcąc sławę Bożą zataić, y wielki ten Cud odkryć, iako inney confessiey ludziom nie powiną» [1, с. 227]. Цікава деталь: над входом до печер розміщувався напис з трьома правилами поведінки в печерах: 1) поводитья пристойно та з пошануванням до святих мощей; 2) заходячи, промовляти тричі «Святі отці печерські, моліться за мене»; 3) нічого не брати від святих мощей. Наявність правил передбачає, що такі порушення практикувалися, і навряд чи були рідкісними. Німець не послухався третього правила: «z głowy iednego Świętego proszku sobie naszkrobał» [1, с. 227]. Потім він поїхав до Києва, але біля монастиря Св. Миколи Пустинника осліп і мусив зійти з коня. Шляхтичі зауважили його відсутність лише тоді, коли доїхали до Києва. Коли за ним повернулися, то побачили, що пахолок блукає сліпий, повторюючи: «Biada mnie, biada mnie». Після допиту він зізнався, що «прошку з двох глов нашкорбал», і з тим його повели до ієродиякона Єлисея Жуковського, який справив за ним молитву перед іконою та гробом св. Антонія Печерського, відтак, німець одужав.

У питаннях чуд-кар, які стосуються «католицької Русі», «ідеологічний вимір» праці Кальнофойського відчувається найбільше. Наведу два чуда, які ілюструють кару за осквернення православних святинь.

Героєм чуда №35 є пахолок, Ян Лімонтовський, який разом зі своїм паном Яном Молкевським та його товаришами відвідували Печерську

Лавру [1, с. 241]. По виходу з печер хлопця одразу охопила дивна хвороба. Його почали запитувати: чи він нічого не брав у печерах. На що пахолок відповів: «Gdym przyzedł do Ś. Jana [...] na wieczną hańbę y obelgę Ruskiemu Narodowi chciałem mu łeb wkęcić» [1, с. 241]. Як і у випадку з пахолком-німцем, винуватець покається і хвороба його минула. Віросповідання цього шляхтича Кальнофойський не вказує, проте зауважує, що приятелі пана були латинської віри.

У чуді №46 пан Крацевич, католик, прийшов до печер подивитися на святі тіла. Однак поведився не надто гречно: «też słowa iadem vszczypliwości rostworzonę do gorzkiego poty przydawał sarkasmu» [1, с. 257]. Вийшовши з печери св. Антонія, шляхтич заслаб і зрозумів, що не може зорієнтуватися на місцевості. Його повели до еклезіарха о. Іларіона Воцкевича Творовського, а той наказав повернутися до печери св. Антонія та каятися – лише після того пан Крацевич одужав.

Окрім чудес, спрямованих проти еретиків та їх проступків, є чудеса, в яких оповідається про «відкриття» еретиками істинності православної віри.

Про навернення кальвініста Мартіна з Помор'я оповідається в чуді №38 [1, с. 245]. Мартін має ті чесноти, які імпонують Кальнофойському: «w Lacińskim ięzyku vczonego, skłonnego, przyjemnego», але з одною серйозною вадою – «iako szpoci stara łata suknie nową, [...] że był Kalwińskiey sekty adhearentem» [1, с. 245]. Проте, Мартіну пощастило, адже Бог вирішив порушити його «духовну сліпоту» і направив до обителі св. Антонія, де він і увірував. По тому Мартін пішов до монастиря св. Михайла Злотоверхого, що тоді був резиденцією митрополита Йова Борецького, де жив доволі довго, а пізнавши артикули віри і навчившись руської мови, повернувся у Поморську землю вже як «слухняний русин», щоб там славити Східну Церкву.

У «Тератургеми» міститься кілька прикладів чудесного увірування католиків.

Так, у чуді №50 ідеться про пана Даніеля Снятинського, який, служачи у пана Рафаеля Лещинського, белзького воєводи, дуже захворів [1, с. 264]. Шукаючи порятунку, він рушив у дорогу, де йому явилася Божа Мати та вказала хреститися за обрядом Східної Церкви справа наліво, а в мові «uczynił po Słowieńsku Amen». Свідченням того, як не просто засвоювалися нові правила, є те, що дякувати Богу він іде до костюлу. Одужавши у Печерському монастирі, Даніель Снятинський перейшов у православ'я і шороку відвідував монастир.

Отже, віряни незалежно від конфесії можуть ходити на прощу до Києво-Печерської Лаври. Відвідини іновірців не дивують ченців, що свідчать про узвичаєність такої практики. Однак, варто зауважити, що прочани різних конфесій за подібні проступки несуть відмінні за тяжкістю покарання. Католики, лютерани та кальвіністи ніколи не караються смертю, на відміну від антитринітаріїв. Відтак, слід гадати, існували уявлення про «своїх» іновірців, які заслуговують менш жорстоких покарань, ніж «чужі». Оскільки, Афанасій Кальнофойський подає лише

два випадки зміни конфесії: один з боку католика Даниїла Снятинського, другий – кальвініста Мартіна з Помор'я, то подібна «порційність» може свідчити, як про намагання зберегти деяку міжконфесійну рівновагу, так і про те, що прагнення навернути, властиве Ecclesia Militans, було не характерне Православній Церкві. Для неї безпосередньою небезпекою була не критика православ'я, а скепсис (переважно з боку прочан протестантського віросповідання) щодо чудодійної сили святих реліквій. Варто згадати, що в обох випадках навернення постало питання вивчення руської мови, що опосередковано може свідчити про пов'язання «руської віри» та мови з руською ідентичністю.

Тепер можемо перейти до «ідеологічних обмовок», прихованих у передмові та трактаті про чудеса.

Починаючи з 1620-х рр., концепт «Єрусалиму» бурхливо актуалізується у київському письменстві [7, с. 297–330], не минуло це і «Тератургеми» Афанасія Кальнофойського. Святість монастиря поширювалася на весь Київ, «другий Єрусалим», тому лаврські чудеса славили не лише Лавру, але й місто. Це злиття міста і монастиря можна помітити навіть із назв. У перших чудесах автор звично називає монастир Печерським, і різниця між ним та містом підкреслюється, хоча б через відстань – «ten przywedrowawszy z miasta Kiiowa do Monastyra Pieczarskiego». Поряд з цим вживаються також дефініції «свята» та «чудотворна» Лавра Печерська [1, с. 198]. Натомість у десятому чуді монастир іменується «Києво-Печерським», тобто автор поєднує славу (святість) міста і монастиря: «Gierusalemie nowego: Monastyra mówię Kiiowopieczarskiego» [1, с. 200]. Складно розмежувати, що ж є тим «другим Єрусалимом» для Кальнофойського – монастир чи місто. До прикладу, в чуді № 46 він пише: «Co ma świat wybornego u dziwnego, na to z ochotą ludzkie oczu patrzeć zwyżczy maia. Więc że w Goryżcie naszym Kiiowskim przedziwne rzeczy Pan, których wysłowieć nielza, okazał, mnogą mnogością Ciał SS. w Pieczarach leżących, te Krześciańskie pobożności ludzie iedni dla vciechy (jako to inszych confessiy) oczu, drudzy dla dusze swey pocieszenia, po długich peregrinaciach nawiedzaią» [1, с. 257]. З цього уривку складно визначити, чи йдеться про місто, чи про монастир. Але маємо інше чудо, де під Єрусалимом автор вочевидь розуміє Київ – «w drogę do świętego Miasta Kiiowa, drugiey Jerozolimy» [1, с. 210]. З іншого боку, більшість чудес відбувається у Києво-Печерській Лаврі, то для її ченця вона є «другим Єрусалимом». За неї Кальнофойський просить Бога у паренезисі чуда №54: «Przebłogosławionej Matki miłosierdzia o intercessia do Syna u Boga swego, Zbawiciela naszego żądamy, aby też sententia nie ferował na nasz Jerusalem» [1, с. 273].

Утім, на це питання можна подивитися і під іншим кутом зору. Київ як «богохранимый град», підкреслює і посилює статус Лаври. Бо як інакше можна пояснити славлення чудес, що відбуваються у Софіївському та Києво-Михайлівському монастирях? Так, у парагоні до чуда №32 Кальнофойський описує загорання свічок, аромати та «співи горних музикантів» у св. Софії. За простою логікою конкуренції, Лавра

не мала б вихвалити «чужі» чудеса, проте, очевидно, у даному випадку про конкуренцію мова взагалі йти не може. Вивищується статус міста як православної столиці, а це вигідно як Лаврі, так і самому Києву.

Отже, автор переносить на той час уже поширену щодо Києва метафору «другого/нового/нашого Єрусалиму» на Києво-Печерську Лавру, яка таким чином стає осердям святості та слави, успадкованих від першої християнської столиці.

Цікавими для дослідження є екскурси в історію, які здійснює Кальнофойський. Описуючи в передмові діяння князів, він не згадує заходів Мономаха як покровителя Церкви, проте акцентує на його успіхах як державного мужа. Заслуги князя полягають у тому, що він «gramionami swemi, iako drugi Atlas dzwignowszy, w iedno ciało znowu zniósł u vsпокои» [1, с. 124], тобто об'єднав «Монархію Руську», яка тоді, на думку Кальнофойського, страждала від незгод. Однак, таке схвалення одразу породжує певні питання: чому людина, вихована на шляхетських чеснотах та ідеалах, негативно оцінює «самостійні» діяння «потомків великого Володимира»? За що Кальнофойський так цінує сильну владу Володимира Мономаха? У традиціях Речі Посполитої існувало певне неприйняття та страх перед тиранією, відтак, було безліч обмежень, щоб король не став тираном. З кого ж тоді бере приклад Афанасій Кальнофойський? Можливо, то спадок візантійського уявлення про владу. Однак, враховуючи тодішні освітні практики, видається сумнівним, щоб подібні уявлення Кальнофойський міг почерпнути з джерел. Напевно, такі міркування могли виникнути на прикладі і досвіді сусідньої монархії, політичні традиції якої були прямопротилежними до річпосполитських, маю на увазі Московське царство. Кількаразові згадки про «богомилуючу Москву», де наразі зберігаються символічні для історії Київської Русі «корона» Мономаха та мощі св. Бориса і Гліба, також можуть свідчити про певні, сказати би, «промосковські» симпатії автора до єдиновірної держави.

Другий момент, на який звертає увагу Афанасій Кальнофойський – це дар імператора Константина «Корона своіа Caesarska» Володимирові Мономаху [1, с. 124]. Кальнофойський порівнює цей дар з тою короною, яку отримав Болеслав Хоробрий від Оттона, імператора Священної римської імперії. Натяк Афанасія Кальнофойського у цьому випадку є вельми прозорим: історія Русі та історія Польщі – це речі одного гатунку. Одних героїчних діянь недостатньо для звеличення: вони мають бути визнані. Заслуги Володимира Мономаха та Болеслава Хороброго були ствержені різними, хоча фактично рівноправними, гілками великої Римської імперії. Таке акцентування можна трактувати, як «претензії» на рівноправність у минулому.

Втім, між історією давньою, києво-руською, та сьогоденням Афанасій Кальнофойський мусив прокласти якийсь місток. Ним є gesta Дому князів Четвертинських. Як зауважує Наталя Яковенко, князі Четвертинські були тими, на кого «поставило» духовенство оточення Петра Могили після вигасання роду Острозьких у 1620-х роках та

переходу Унійної Церкви під покровительство князів Заславських [7, с. 231-257]. Тобто саме вони мали уособлювати владу та на них поклалися нові історичні очікування по смерті «великих» руських князів. Отже, саме їм присвячена «Тератургема». Однак, читач Афанасія Кальнофойського не обов'язково мав бути православного віросповідання, швидше, праця розрахована на тих, хто «вагався», вона мала схилити до розуміння істинності чудес, а отже, і до визнання православної віри.

Наостанок варто зазначити, що попри вагання та пошуки у творенні «русинського» Кальнофойському властива безумовно «річпосполитська» ідентичність, оприявлена в називанні автором бунтівливих козаків «реbelіантами» [1, с. 130] та локалізації монастиря в «милій Польщі», тобто вписанні його в державну територію Польського королівства [1, с. 223].

Джерела

1. Afanasij Kal'nofois'kyj and the Teraturgēma // Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery / Introduction by P. Lewin. – Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Література

2. *Войтович Л.* «Тератургема» Афанасія Кальнофойського як джерело з генеалогії князівських родин / Л. Войтович. – Львів, 2000.
3. *Глобенко М.* «Тератургіма» Атанасія Кальнофойського в її зв'язках із старокіївською літературою. – відбитка із збірника «Української літературної газети» / М. Глобенко. – Мюнхен, 1956.
4. *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт церковно-исторического исследования / С. Т. Голубев. – К., 1898. – Т. 2.
5. *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст.: енциклопедичне видання.* – К., 2001.
6. *Люта Т.* Сакральна топографія Києва за Афанасієм Кальнофойським / Т. Люта // Київська старовина: історичний науково-популярний та літературний журнал. – 2005, №5. – С. 117–127.
7. *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. / Н. Яковенко. – К., 2002.
8. *Nodzyńska L.* Paterok kiowsko-pieczerski. Dzieje zabytku w Polsce Acta Universitatis Wratislaviensis, 1971
9. *Martel A.* La langue polonaise dans les pays Ruthènes: Ukraine et Russie Blanche. 1569–1667. Lille, 1930.

© Сакал Є.

Історія Харківщини