

DOI 10.33294/2523-4234-2026-36-1-46-60

УДК 2-184:091(477)“16”:930.85

ORCID 000-0002-1317-2894

ISSN 2523-4234

Мирон Капраль

Демонологія та есхатологія Михайла Гунашевського: за матеріалами його рукописного кодексу середини XVII століття

Стаття побудована на матеріалах рукописного кодексу Михайла Гунашевського (середина XVII ст.) реконструює демонологічні та есхатологічні уявлення українського інтелектуала барокової доби. Кодекс типу *silva rerum* трактовано як еґо-документ, що фіксує інтелектуальні практики автора й поєднує різножанрові тексти. Показано синтез двох традицій: західної (латиномовні *exempla* циклу “Confessio” зі “Magnum speculum exemplorum”, компіляції з Жана Ле Нормана “*De energumenis*” про справу Людовіка Гофріді та ієрархію демонів) і східної (візантійський апокриф “Про бісівське покаяння”/повість про Зерефера). Проаналізовано мотиви мімікрії сакрального під час сповіді, гордині як межі покаяння, каталогізації “служінь” нечистої сили та тогочасне апокаліптичне прочитання (наративи про “народження” Антихриста і “Новина про Антихриста”). Доведено, що демонологія й есхатологія в кодексі є формою системної богословської рефлексії, а не фіксацією забобонів.

Ключові слова: Михайло Гунашевський, рукописний кодекс, демонологія, есхатологія, *silva rerum*, барокова ментальність

Myron Kapral

Demonology and Eschatology of Mykhailo Hunashevskiy: Based on the Materials of His Mid-Seventeenth-Century Manuscript Codex

The mid-seventeenth-century manuscript codex of Mykhailo Hunashevskiy as a key source for reconstructing Baroque-era Ukrainian demonology and eschatology is examined. Interpreted as a *silva rerum* and an ego-document, the codex functions as an “intellectual diary” that combines Latin extracts and vernacular/Church Slavonic texts with documents, chronicle notes, practical recipes and forms of “secret knowledge”. The study argues that Hunashevskiy’s demonological dossier is built at the intersection of two intellectual traditions. The Western strand is represented by the Latin exempla rubric “Confessio” copied from “Magnum speculum exemplorum”, as well as excerpts and adaptations from Jean Le Normant’s “*De energumenis*” (1625), including the Gaufridy affair, the theologico-legal mechanics of the demonic pact, and a detailed hierarchy of infernal agents.

The Eastern strand is embodied in the Byzantine apocryphon on “demonic repentance” (the Tale of Zerefer), where the limits of evil are explained not by a lack of divine mercy but by diabolical pride and incapacity for humility. Particular attention is paid to narrative strategies of mimicking the sacred in confession, to the rational “cataloguing” of demonic functions, and to apocalyptic readings of contemporaneity, including accounts of the Antichrist’s birth and the widely circulating “News about the Antichrist”. These texts are interpreted against the background of war, confessional conflict, and eschatological anxiety characteristic of the Polish-Lithuanian Commonwealth on the eve of the Khmelnytskyi Uprising.

It is concluded that Hunashevskiy's demonological and eschatological writings constitute a coherent theological and pastoral programme rather than a collection of superstitious narratives. They reveal an intellectual strategy aimed at moral discipline, spiritual vigilance, and the integration of Western scholastic discourse with Orthodox ascetic and apocryphal traditions, thereby illuminating cross-confessional intellectual mobility in early modern East-Central Europe.

Keywords: Mykhailo Hunashevskiy, manuscript codex, demonology, eschatology, *silva rerum*, Baroque mentality

Уявлення про демонологію та есхатологію посідали важливе місце у духовній культурі ранньомодерної Європи. У XVII ст. вони становили не лише сферу богословських роздумів, а й важливий компонент інтелектуального життя, проповідницької практики та моральної педагогіки. Для суспільства Речі Посполитої, яке переживало період воєн, соціальних конфліктів та релігійних протистоянь, питання про природу зла, діяльність демонічних сил і наближення кінця світу набували особливої актуальності. Вивчення цих уявлень дозволяє глибше зрозуміти ментальні структури ранньомодерного суспільства, механізми формування релігійного світогляду та інтелектуальні контакти між східнохристиянською і західноєвропейською традиціями.

Одним із цінних джерел для реконструкції таких уявлень є рукописний кодекс українського інтелектуала XVII ст. Михайла Гунашевського – історика, перекладача, військового канцеляриста та згодом священника. Ця збірка, започаткована під час його навчання у Замойській академії і поповнювана протягом кількох десятиліть, належить до типу *silva rerum* (“ліс речей”) і водночас може розглядатися як еґо-документ, своєрідний “інтелектуальний щоденник” автора. Кодекс поєднує латиномовні виписки, переклади, хронікальні записи, документи та тексти практичного характеру, відображаючи широкий спектр інтелектуальних інтересів освіченої людини барокової доби.

Окреме місце в рукописі займає корпус текстів демонологічного й есхатологічного змісту, що включає латинські приклади зі збірки “Magnum speculum exemplorum”, фрагменти трактату Жана Ле Нормана “De energumenis”, візантійський апокриф про покаєння демона Зерефера, а також популярні есхатологічні наративи про появу Антихриста. Ці тексти відображають своєрідний інтелектуальний синтез двох традицій – західної схоластичної та східнохристиянської аскетичної, що співіснували у культурному просторі Речі Посполитої.

Попри значний інтерес істориків до постаті Михайла Гунашевського та його діяльності, рукописний кодекс автора лише частково привертав увагу дослідників. Біографію Гунашевського та окремі етапи його життя висвітлювалися у своїх працях окремі дослідники (Герасименко, 2004; Козицький, 2007; Кривошея, 2020; Марченко, 1969; Мицик, 2002), а також сучасні дослідження автора цієї статті (Капраль, 2024; 2025; 2026). Сам кодекс розглядався переважно у контексті історичних збірників та рукописної книжності ранньомодерної України (Апанович, 1983; Бовгиря, 2010).

Проте демонологічний і есхатологічний корпус текстів у кодексі Михайла Гунашевського досі не був предметом спеціального дослідження. Невивченими залишаються питання джерел цих текстів, характеру їх адаптації автором, а також їхнього значення для розуміння інтелектуальних орієнтирів українського інтелектуала

XVII ст. Відсутність таких студій зумовлює необхідність комплексного аналізу цього матеріалу.

Метою цієї статті є дослідити демонологічні та есхатологічні уявлення Михайла Гунашевського на підставі матеріалів його рукописного кодексу середини XVII ст., простежити джерела відповідних текстів, з’ясувати їхнє місце у структурі рукопису та показати, як у них поєднуються західноєвропейські схоластичні й візантійсько-православні традиції осмислення природи зла, діяльності демонічних сил та очікування кінця світу.

Кодекс як дзеркало внутрішнього світу українського інтелектуала XVII ст.

У бурхливому XVII ст., на перетині культурних і релігійних світів Речі Посполитої, постає унікальна постать українського інтелектуала Михайла Гунашевського. Його життєвий шлях, що проліг через навчання у Замоїській академії, службу в Війську Запорозькому та духовну працю на Поділлі й у Перемишлі (Karjal, 2025), залишив по собі виразний слід у вигляді рукописного кодексу. Ця книга, яку дослідники часто класифікують як *silva rerum*, стала не просто збіркою різномірних текстів (Roszak, 2004; Zachara, 1980), а глибоко особистим его-документом, “інтелектуальним щоденником”, що відображає стан духу освіченої людини епохи Бароко¹.

Біографія автора кодексу є типовою для представника “середнього класу” тієї доби, який шукав своє місце під сонцем у часи великих змін. Син збіднілого шляхтича або священника, народжений орієнтовно близько 1610 р. на Поділлі, він здобув ґрунтовну освіту: спершу в школі дяка у Меджибожі, згодом, ймовірно, у Львівській братській школі, а з 1634 р. – у Замоїській академії. Його кар’єра була стрімкою і звивистою: від студента філософії та теології до дипломата й канцеляриста генерального писаря Івана Виговського, а згодом – до протопopa у Києві та намісника в Кам’янці-Подільському. Гунашевський не був кабінетним ученим, відірваним від життя; він перебував у гущі подій – у шинку, на ринку, в монастирі, у церкві та на братських зборах, ставав учасником судових процесів та свідком воєнних дій.

Власне, цей життєвий досвід і ліг в основу його рукописної збірки (НБУВ). Започаткована у 1630-х рр. під час навчання в Замості, книга поступово наповнювалася текстами, які автор вважав важливими для свого культурного та соціального розвитку (Капраль, 2026). Кодекс Михайла Гунашевського вражає своєю політематичністю та мультижанровістю. Умовно в ньому можна виділити 12 розділів, що охоплюють найрізноманітніші сфери: від латинських афоризмів і полемічних трактатів (зокрема знаменитої “Перестороги” (Студинський, 1895; Яременко, 1963), до актових документів, літописних нотаток (Бевзо, 1971; Грушевський, 2015), медично-господарських порад та навіть астрологічних прогнозів (Наєнко, 2016). Це поєднання високої теології з побутовими рецептами та “таємними знаннями”

¹ Німецький історик Вільфред Шульце вперше поширив термін “его-документ” на позначення будь-яких письмових свідчень людини про себе – безпосередні і з власної волі або опосередковані чи у вимушений спосіб. Окрім звичних щоденників, хронік, він додає до его-документів також купецькі книги, візитації, заповіти, скарги, позови та інші джерела, що кидають непряме світло на мікрокосмос домодерної людини (Schulze, 1996).

робить пам'ятку унікальним джерелом для реконструкції ментальності українця ранньомодерного часу.

Попри те, що кодекс містить літописні нотатки, медичні поради, полемічні трактати та астрологічні таблиці, особливе, ба навіть моторошне місце в ньому посідає демонологічний цикл. Це тексти, присвячені природі зла, диявольським спокусам, появі Антихриста та есхатологічним очікуванням кінця світу. Для Гунашевського, як і для багатьох його сучасників, ці питання не були предметом дозвільної цікавості чи забобонів. В умовах постійних воєн, епідемій та релігійних конфліктів, очікування Страшного суду та страх перед підступами диявола ставали частиною повсякденної реальності людини XVII ст., яка вимагала осмислення та духовного захисту.

Важливим життєвим рубіконом, що відкрив Гунашевському двері до західно-європейського інтелектуального простору, став його вступ до Замойської академії у серпні 1634 р. (Gmiterek, 1994, s. 147). Цей освітній заклад, де не існувало конфесійної дискримінації, став для вихідця з Поділля місцем формування не лише як теолога, а й як людини широкої барокової культури. Навчання велося латинською мовою, яку Гунашевський, ймовірно, почав вивчати ще у Львівській братській школі, але саме в Замості він опанував її досконало, отримавши доступ до багатой академічної бібліотеки та лекцій провідних професорів філософії, риторики й медицини.

Вільне володіння латиною – тогочасною мовою міжнародної науки – дозволило Гунашевському черпати інформацію безпосередньо з першоджерел, не чекаючи на їхні переклади польською чи церковнослов'янською мовами. Саме завдяки цьому до його кодексу потрапили виписки з “*De energumenis*” французького теолога Жана Ле Нормана (видання 1625 р.) (Le Normant, 1625) та повчальні історії з бестселера “*Magnum speculum exemplorum / Велике зеркало прикладів*” бельгійського єзуїта Жана Майора (Maior, 1611). Він також був знайомий з творчістю новолатинських поетів, таких як поляк (“сарматський Горацій”) Мацей Сарбевський (1595–1640) та німець Якоб Бідерман (1578–1639), чиї вірші він старанно копіював у свій збірник.

Інтерес Гунашевського до демонології та есхатології не був поодиноким явищем, а радше відображав загальні тенденції в українській культурі XVII ст. (Яковенко, 2017, с. 326–365). Хоча подібних біографічних збірників не залишили після себе такі велетні духу, як Мелетій Смотрицький, Петро Могила чи Сильвестр Косів, тема боротьби з дияволом була наскрізною для тогочасної літератури. Гунашевський, зокрема, черпав натхнення зі збірки Майора, перекладаючи та адаптуючи історії про спокушання людей нечистим (НБУВ, арк. 63в.).

Цей же твір слугував джерелом і для видатних українських проповідників тієї доби – Йоаникія Галятовського (Яковенко, 2017, с. 131–138) та Антонія Радивиловського (Brogi Berkoff, 2012), які активно використовували приклади з “Великого зеркала” у своїх казаннях та творах, поширюючи їх серед української пастви. Як і Гунашевський, вони намагалися дати вірним духовні орієнтири в часи, коли здавалося, що Антихрист вже на порозі. У цьому контексті кодекс Гунашевського постає не просто як приватний записник, а як частина ширшого інтелектуального дискурсу епохи Бароко, де страх перед потойбічним злом спонукав до пошуку шляхів спасіння душі.

Таким чином, демонологічні та есхатологічні уявлення Гунашевського формувалися на перетині двох традицій: питомої православної та західної. Знання мов дало йому змогу синхронізувати свій “інтелектуальний годинник” із Західною Європою, залучаючи до свого світогляду найактуальніші на той час європейські дискурси про природу зла, астрологію та кінець світу. Це робить його кодекс унікальним свідченням того, як український інтелектуал XVII ст., залишаючись вірним своїй конфесії, органічно вписувався у загальноєвропейський культурний контекст.

Латинська схоластика і таїнство сповіді: цикл “Confessio”

Формування глибоких демонологічних інтересів Михайла Гунашевського припадає на час його навчання у Замойській академії, особливо на початок 1640-х рр. Саме тоді, після відкриття в Академії у 1641 р. кафедри теології, колишній студент-філософ переходить до поглибленого вивчення богословських дисциплін. Про це свідчить і палеографічний аналіз рукопису: записи під рубрикою “Confessio” (“Сповідь”) зроблені на маргінесах вправнішим почерком, відмінним від учнівської манери ранніх нотаток, що вказує на більш зрілий етап роботи автора над кодексом (НБУВ, арк. 63в.).

Опановуючи латину та теологію, Гунашевський стикається із західноєвропейською традицією повчальних оповідань (*exempla*). У своєму кодексі він створює спеціальну рубрику “Confessio”, куди власноруч вписує перекази зі збірки бельгійського єзуїта Жана Майора “Magnum speculum exemplorum”, виданої на початку XVII ст. (Maior, 1611). Ця монументальна праця, що містила описи 1375 чудес і була призначена для підготовки проповідей, мала величезний успіх у Європі та Речі Посполитій, а згодом її сюжети поширилися в Україні через твори багатьох проповідників.

Для Гунашевського ці тексти слугували не розвагою, а суворою пересторогою та матеріалом для катехизації: диявол найактивніше діє там, де людина шукає спасіння – у таїнстві покаяння. Перший занотований сюжет розповідає про побожного чоловіка, який вчинив смертний гріх. Коли він прийшов до сповіді, диявол, набувши подобу священника, вислухав його і підступно запевнив, що гріх відпущено і більше сповідатися не потрібно. Ця диявольська “легкість” прощення призвела до трагедії: після смерті душа чоловіка була засуджена до пекла. Лише втручання Божої Матері, яка звеліла душі повернутися в тіло для справжнього покаяння, врятувало грішника від вічної загибелі. Ця історія ілюструвала головну тезу барокової демонології: ворог роду людського прагне спотворити сакральне, імітуючи святість, щоб позбавити людину шансу на справжнє очищення.

Інша оповідь, занотована Гунашевським, має виразний діалогічний характер і торкається теми природи зла. У ній диявол приходить нібито сповідатися до справжнього священника, маючи на меті спокусити духівника². На пропозицію душпастиря перелічити гріхи, демон починає довгий перелік злодіянь. Коли священник перебуває його, зауважуючи, що й за тисячу років важко стільки згрішити, демон відповідає, що він “вічний”. Зрозумівши, хто перед ним, пастир пропонує єдиний шлях до прощення – смиренну молитву і каяття перед Господом. Однак гординя, яка є суттю

² Автор довільно переказав за Майором оповідь (Maior, 1611, pp. 146–147, exemplum 13).

диявольської природи, не дозволяє “тому, хто без душі”, змиритися перед Творцем, і він зникає, відмовляючись від покути.

Третій сюжет стосується невіри в існування пекла та відмови від sacramentів. Чоловік, який за життя вважав пекло вигадкою для залякування людей і уникав сповіді, після смерті дав про себе знати дружині, яка молилася за нього. Вона побачила його тіло, “обгоріле як головня”, з листом у руці: “Я впевнився в тому, що пекло існує” (НБУВ, арк. 63в.). Цей епізод не лише підкреслював реальність потойбічної кари, а й акцентував на бароковій дихотомії безсмертної душі та тлінного тіла. Як і в попередньому випадку сюжет автор взяв у Майора (Maior, 1611, р. 158, exemplum 27), частково спрощуючи фабулу оповіді.

Ці латиномовні вставки у кодексі свідчать про те, що Гунашевський розглядав сповідь як поле духовної битви, де найменша недбалість чи сумнів можуть призвести до вічної загибелі. Його звернення до творів Майора та інших західних авторів показує, що український інтелектуал XVII ст. активно інтегрував європейський теологічний досвід у власну духовну практику, передбачаючи пізніші тенденції в українській літературі та гомілетичі.

Візантійська традиція: “Повість про Зерефера”

Демонологічні зацікавлення автора не обмежувалися західними джерелами. Михайло Гунашевський, будучи православним інтелектуалом, звертався і до глибокої візантійської спадщини, шукаючи в ній відповіді на питання про межі Божого милосердя та природу зла. До свого кодексу він включив давній апокриф візантійського походження, відомий у слов’янських перекладах ще з XIV ст. під назвою “Сѡ покаяніи бѣсовскіѣмъ / Про покаяння бісівське”³. Цей текст не випадково присутній у рукописі поряд із латинськими оповідями циклу “Confessio”: автор свідомо вибудовує діалог між західною та східною традиціями, які, попри відмінності, сходяться в одному – у застереженні людини від пасток лукавого.

Сюжет твору розгортається як напружена духовна драма. Демон на ім’я Зерефер, прагнучи спокусити святого старця, набуває вигляду калугера (ченця), що нібито прагне покаяння. Цей вибір жертви не був випадковим: старець, позбувшись великих пристрастей, сповнився Святим Духом, і перемога над ним стала б для пекла великим тріумфом. Демон намагається діяти хитрощами, переконуючи подвижника прийняти його сповідь самотужки, без звернення до Бога, апелюючи до безмежного милосердя Творця. Проте старець, керований духовною мудрістю, не піддається на провокацію і звертається в молитві до Господа.

У відповідь на молитву старцю з’являється ангел, який відкриває істинну сутність “грішника” і пояснює мету цього дивного випробування. Слова ангела, зафіксовані Гунашевським, звучать як квінтесенція християнської надії:

“Егда же прійдет к тебѣ искушая, да не соблазниши его исперва, но рци ему сице, да вѣси, яко члколюбець Бгъ, николи же кого ѡтвращает приходящаго к

³Ця оригінальна оповідь візантійського походження, перекладена церковнослов’янською мовою у XV–XVI ст., існувала у кількох редакціях, одну з яких зафіксував Гунашевський (Костомаров, 1860; Пигин, 2003; Рязановский, 1915).

нему, аще и бѣс, ест и дѣволъ / Коли ж прийде до тебе, спокушаючи, не дай себе звести відразу, але скажи йому так, щоб він знав: Бог, Чоловіколюбчець, ніколи не відвертає від Себе того, хто приходить до Нього, навіть якщо це біс, тобто сам диявол” (НБУВ, арк. 128зв.).

Ця ситуація мала подвійну мету: показати готовність Бога пробачити будь-кого, хто щиро кається, і водночас продемонструвати жахливу, закам’янілу жорстокість диявола, який вже не здатен на смиренність.

Кульмінацією твору є сцена призначення покути. Старець передає демоні умову прощення: він має провести три роки на одному місці, звернувшись обличчям на схід, і голосно взивати до Бога. Покута полягала у багаторазовому повторенні (по 100 разів) трьох фраз, які точно визначали сутність грішника: “Боже, помилуй мене, давню злобу!”, “Боже, помилуй мене, мерзоту запустіння!” та “Боже, помилуй мене, тьмяне ошуканство!” (НБУВ, арк. 129). Ангел навіть іронічно зауважує, що оскільки у демона немає фізичного тіла, йому не буде важко це виконувати і він не втомиться.

Реакція Зерефера на цю пропозицію була миттєвою і лютою, що остаточно зірвало маску смиренного прохача. Він категорично відмовляється від покаяння, заявляючи:

“Азь бо даже и до н[ы]нѣ дивен, во славах, и вси боящїися повинуются мнѣ, и азь себе сам запустѣнїе мерзост нареку и помраченную прелест? Никакоже, калугере, ни / Адже я й донині славний і дивний, і всі, хто боїться, коряться мені; то чи ж назву я сам себе запустінням, мерзотою й тьмяним ошуканством? Аж ніяк, калугере, – ні!” (НБУВ, арк. 129). Цим текстом львівський історик підводить читача до важливого теологічного висновку: зло не може бути врятоване не через відсутність Божого милосердя, а через власну гординю та нездатність до каяття. Завершується оповідь палким закликком до читачів якомога швидше очиститися від гріхів, щоб уникнути пекла і досягти місця, де “красота неизреченная и прѣсносущное веселїе и радость во всезконечныхъ вѣки / невимовна краса і вічні веселощі та радість на безкінечні віки” (НБУВ, арк. 129зв.).

Анатомія зла: справа Людовіка Гофріді та ієрархія пїтьми

Особливої уваги заслуговує інтерес Гунашевського до сучасних йому європейських процесів над відьмами та чаклунами, які вибухали у Західній Європі з апокаліптичною періодичністю. Він опрацьовує працю французького теолога Жана Ле Нормана “De energumenis / Про біснуватих” (Le Normant, 1625). Це не просто перекладений текст; це інтелектуальний вибух у кодексі, оскільки він занурює читача у подробиці гучного судового процесу 1611 р. в Екс-ан-Провансі над католицьким священником Людовіком (Люїсом) Гофріді⁴. Обвинувачений у чаклунстві, розбещенні черниць-урсулінок та укладанні пакту з демоном, Гофріді був засуджений і спалений. Для Гунашевського, ця справа була “свіжою новиною” з Європи, що засвідчувала реальність диявольських підступів у його власний час.

⁴Цій події присвячено чимало літератури, насамперед французькою та англійською мовами, зокрема монографії таких авторів, як: J. Lorédan (1912), G. Bechtel (1972), E. Doze (1973), S. Clark (1997), S. Ferber (2004), M. Sluhovsky (2007), B. Levack (2013), J.-R. Fanlo (2017), Y.-M. Bercé (2018).

Гунашевський не просто переписує факти сенсаційного суду, він заглиблюється в механіку гріхопадіння та умови укладання договору з Сатаною. Його цікавить саме теолого-правовий вимір демонічного пакту: договір з дияволом вимагав повного зречення від хрещення, sacramentів та віри в Христа. Це акт абсолютної апостасії, який, на думку схоластів, робив душу цілковито власністю пекла. Львівський історик ретельно нотує ієрархію пекла, згадану в матеріалах процесу, демонструючи fascinaцію класифікацією нечистої сили. На вершині цієї темної піраміди стоїть “трійця зла”: Офорос (Люцифер/Денниця) – головний диявол, символ гордині; Вельзевул – другий за значенням, демон хтивості й обжерливості; Левіафан – морський демон та символ задрості (НБУВ, арк. 126). Окремо згадується демон Веринус, якого Гунашевський ідентифікує як того, хто загрожує людям у передсмертну годину, вишукуючи їхні останні, невисповідані гріхи. Автор кодексу підкреслює: “И каждый убо бѣ в каждом свое имя и дѣйство и служеніе различно исповѣдаша / Кожен з (них) мав своє ім’я, власне діяння й окреме служіння” (НБУВ, арк. 126зв.). Це бажання каталогізувати зло, дати йому імена та функції є типовим для барокової демонології, яка прагнула раціонально пізнати ірраціональне для успішної духовної боротьби.

Есхатологічний вимір: народження Антихриста

Найбільш шокуючим і водночас ключовим есхатологічним елементом цієї історії для Гунашевського став епізод про народження Антихриста. Справа Гофріді, таким чином, набувала не лише морального, а й апокаліптичного значення. Згідно з текстом Ле Нормана, демон Вельзевул, прагнучи здійснити пародію на непорочне зачаття, розробив складну схему. Він увійшов у змову з відступником Гофріді, взяв його “нечисте насіння” і, перетворившись на прекрасного юнака, заніс це сім’я в лоно юдейської дівичі.

Гунашевський перекладає цей натуралістичний і страшний фрагмент, що є піком нарративного апокаліптизму в усьому кодексі. Він зазначає, що

“Сей же сам Веелзевул привиденіем во плот ѡблечеса и быст двѣа красная, и пришед смѣсися со реченным ѡтступным и блудным іереѡм Ліѡдоѡком и вземши скверное испущенное ѡт него сѣмя, иде ко двѣи иудеяныни и преѡбразися во прекраснаго юношу, и по зезволенію ея растли ю, и всѣянное себѣ ѡт сквернаго Ліѡдоѡка нечистое сѣмя всѣя в тую двѣцу. Сѡт негож заченши роди во реченное время и лѣто / Той самий Вельзевул, з’явившись у тілесному вигляді, прибрав подобу вродливої дівичі, він зійшовся з названим відступним і блудним ієреєм Людовіком, узяв від нього нечисте сім’я і, перетворившись на прекрасного юнака, з’явився до юдейської дівичі, спокусив її за її ж згодою та всіяв у неї це насіння” (НБУВ, арк. 127). Далі автор додає, що Антихрист народився у визначений час, і, за підтримки пекельної трійці, мешкає в м. Капернаумі, що біля Єрусалиму, звідки має почати свою діяльність.

Ця історія переставала бути простою хронікою суду над грішним священником – вона ставала сигналом тривоги: ворог роду людського вже у світі. Для Гунашевського, ця “Новина” з Франції підтверджувала його власні есхатологічні очікування, живлячи колективний страх перед кінцем світу, який панував у Речі Посполитій напередодні

Хмельниччини⁵. Це було не лише застереження про небезпеку гріха, але й пряме свідчення того, що історія увійшла у свою фінальну фазу.

Народна есхатологія: “Новина про Антихриста”

Тема пришествя Антихриста проходить червоною ниткою крізь увесь кодекс, досягаючи апогею в тексті “Історію албо новину ω ант[и]христъ” / Історія чи новина про антихриста⁶. Цей документ, датований 1634 р. (і переписаний Гунашевським у Києві в квітні 1649 р.), є яскравим зразком барокової “сенсації”, що циркулювала у формі летючих листків (*novella*) або брошур у Центрально-Східній Європі. Джерелом, ймовірно, слугувала популярна есхатологічна брошура, що поширювалася в Угорщині та Речі Посполитій, виконуючи роль тогочасних масмедіа, які змішували правдиві новини з пророцтвами.

Для Гунашевського, який вже вніс до кодексу історію про “народження” Антихриста через гріх Людовіка Гофріді, ця “Новина” стала прямим підтвердженням: епоха останнього ворога вже настала. Його рішення переписати текст саме у 1649 р. – на піку Визвольної війни, коли Україна була охоплена вогнем і кров’ю, а руїна та спустошення здавалися ознаками кінця світу, – вказує на його особисте есхатологічне прочитання сучасності.

У тексті з анатомічними подробицями, які підкреслюють його монструозну природу, описується народження потворної дитини поблизу Вавилону. Дитина мала “коротку шию”, “шпилясту голову”, довгі вуха, витягнутий, як в орла, ніс і гострі зуби (НБУВ, арк. 127зв.). Цей мотив терагології (науки про потвор) був поширений у протестантській та католицькій есхатології, символізуючи, що Антихрист є фізичним викривленням Божого творіння, а його потворність є зовнішнім віддзеркаленням внутрішнього зла.

Жах полягав не лише в зовнішності, а й у надприродних здібностях немовляти. Вже на сьомий день воно почало мудро промовляти й творити фальшиві дива (*pseudomiracula*). Ці дива були прямим, богохульним пародіюванням діянь Христа: народження супроводжувалося зловісними знаменнями – у Вавилоні розколовся ідол, з якого випала записка про прихід Антихриста; мертві вставали з гробів, німі говорили, а хворі зцілювалися. Цей мотив точно відповідав біблійному пророцтву (2 Сол. 2:9), згідно з яким Антихрист прийде “з усякою силою, і ознаками, і чудесами ложними”, щоб ошукати обраних.

Гунашевський переписує цю “Новину” книжною українською мовою, що свідчить про його бажання зробити текст доступним і зрозумілим. Для нього це не фольклор, а реальне попередження, яке вимагає негайної духовної реакції. Вибір Вавилону як місця народження Антихриста також глибоко символічний: це біблійний центр нечестя та протистояння Богу (протилежність Єрусалиму), що одразу позиціонує історію в рамках фінальної битви добра і зла.

⁵ Про очікуване пришествя Антихриста в рік “числа звіра” (1666) згадувалося в інших пам’ятках середини XVII ст. (Яковенко, 2017, с. 21).

⁶ Іван Франко опублікував іншу редакцію цього твору (з колекції рукописів Антона Петрушевича), що з’явилася в XVII ст. (Франко, 1906). На думку видавця, латинський оригінал потрапив з Угорщини до Польщі у вигляді “апокрифічної газети” і був перекладений польською та українською мовами.

Він завершує оповідь палким прямим зверненням до читача, закликаючи до негайної духовної пильності:

“Пилно смотрите и всѣгда памятайте, що кончина вам ся ознаймуєть и оповѣдаєть о томъ приишлом и фалшивом Антихристе, бо заправды ко концу приходит, лечь абы ся всѣ в час прудкій от сна пробудили и чуйными были завше во дни и ночи, а о томъ старалися, абысте тому злomu и фалшивому Антихрестови отпиратися умѣли, а зводитися не дали и не вѣрили ему, але при еѵгліи Іс[ус] Хвѣомъ трвали и от него не отступали, але и живот свой при немъ кончили / Пильно дивіться і завжди пам’ятайте, що кінець вам сповіщається і звіщається про того прийдешнього й фальшивого Антихриста, бо він справді наближається до свого кінця. Тож нехай усі швидко пробудяться від сну і будуть пильними завжди вдень і вночі, та дбають про те, щоб уміти противитися тому злomu й фальшивому Антихрестові, не дати себе звести і не вірити йому, але триматися Євангелія Ісуса Христа і не відступати від нього, а навіть і життя своє при ньому завершити.” (НБУВ, арк. 128).

Цей заклик перегукується з євангельськими текстами, але наповнений конкретним, майже фізичним відчуттям наближення кінця, свідчачи, що для Гунашевського, як і для багатьох його православних та католицьких сучасників, 1634 р. став символічною точкою відліку, що ознаменувала початок останніх часів.

Висновки. Рукописний кодекс Михайла Гунашевського постає як унікальна інтелектуальна пам’ятка української культури XVII ст., що дозволяє реконструювати світогляд, духовні пошуки та інтелектуальну мобільність освіченого діяча ранньомодерної доби. Він не є просто компіляцією різнорідних текстів – перед нами структурований его-документ, у якому відбилися як особисті переживання автора, так і ширші культурні та релігійні тенденції барокового світу. Демонологічні та есхатологічні записи становлять осердя цього рукопису, окреслюючи той спектр питань, який найбільше турбував українського інтелектуала в період духовної тривоги, воєн і цивілізаційних зіткнень.

Передусім, кодекс засвідчує тісне переплетення західноєвропейських і східнохристиянських традицій у формуванні богословського мислення Гунашевського. Навчання в Замойській академії стало для нього інтелектуальним порталом до схоластики, латиномовної літератури та новітніх теологічних дискурсів Речі Посполитої й Західної Європи. Завдяки вільному володінню латиною він отримав безпосередній доступ до праць Жана Майора, Жана Ле Нормана та новолатинських поетів, інтегрувавши їх у власний культурний репертуар. Водночас, його звернення до візантійського апокрифу про покаєння демона Зерефера демонструє глибоку вкоріненість у православну духовну традицію. Таким чином, рукопис є свідченням синтезу двох інтелектуальних світів, які у середовищі українських інтелектуалів нерідко існували паралельно, але в Гунашевського взаємодіють напрочуд органічно.

Аналіз демонологічного циклу показує, що для Гунашевського тема диявольських підступів та кінця світу мала не спекулятивний чи побутово-забобонний характер, а була складовою системної богословської рефлексії. Він розглядав сповідь як простір найбільшої вразливості людини, де зло діє через маскування, імітацію сакрального

та психологічний тиск. Перекази з “Magnum speculum exemplo” та їхні адаптації у його кодексі не лише засвідчують знайомство з популярними схоластичними наративами, а й демонструють прагнення автора використати їх як інструмент моральної педагогіки. У цих історіях він акцентує на головних барокових тезах: підступність диявола полягає в удаваній побожності, а найтяжчим гріхом, який унеможлиблює спасіння, залишається гордіня.

Візантійський апокриф про Зерефера доповнює і водночас врівноважує вплив латинської традиції. Він пропонує іншу перспективу на питання зла – не юридично-схоластичну, а містико-аскетичну. У цьому тексті зло постає не як юридичний суб’єкт договору, а як уособлення впертої відмови від покаяння. Протиставлення безмежного Божого милосердя та нездатності демона до смирення вписується у барокову антропологію, у якій свобода волі є центральним чинником як спасіння, так і падіння. Гунашевський, поєднуючи ці дві традиції, відображає глибшу богословську концепцію, у якій духовна боротьба відбувається водночас на раціональному та містичному рівнях.

Чільне місце в демонологічних нотатках займає інтерес Гунашевського до сучасних йому європейських процесів над чаклунами. Занотовані ним фрагменти з “De energumenis” Жана Ле Нормана демонструють залученість українського інтелектуала до актуальних подій Західної Європи та його обізнаність у нових формах правовеологічних дискурсів. Докладні записи щодо демонічних ієрархій, механізмів пакту з нечистою силою та натуралістичний опис народження Антихриста свідчать про інтелектуальну відкритість Гунашевського до європейського сенсаційного матеріалу, який водночас інтегрується у його апокаліптичну картину світу. Для автора кодексу такі події не були далекими новинами – вони вписувалися в його власну есхатологічну оптику, де сучасність постає як переддень глобальних катаклізмів.

У цілому демонологічний і есхатологічний дискурс Гунашевського репрезентує не ізольовану фіксацію забобонів, а складну інтелектуальну систему, що поєднує раціональність схоластики, емоційну інтенсивність барокової культури та тяглість православної містики. Рукопис виступає цінним матеріалом для дослідження рецепції західної літератури серед українських освічених верств та функціонування міжконфесійних інтелектуальних зв’язків у Речі Посполитій. Він також дозволяє відчитати глибокий рівень барокової екзистенційної тривоги, яка формувала світосприйняття людей XVII ст. у часи воєн, суспільних потрясінь та релігійних конфліктів.

Таким чином, кодекс Михайла Гунашевського є не лише цінним історичним джерелом, але й ключем до розуміння ментальних структур українського ранньомодерного суспільства. Він демонструє, як у межах одного рукопису можуть взаємодіяти різні традиції, жанри та інтелектуальні парадигми, утворюючи багаторівневу картину світу українського інтелектуала XVII ст., для якого демонологія та есхатологія були не периферійними темами, а центральними складниками духовного самовизначення.

1. Апанович, Е. М. (1983). *Рукописная светская книга XVIII в. на Украине: Исторические сборники*. Київ.

2. Бевзо, О. (1971). *Львівський літопис і Острозький літописець: джерелознавче дослідження* (2-е вид.). Київ.

I. ІСТОРІЯ ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ

3. Бовгиря, А. (2010). Рукописні історичні збірники в Гетьманщині XVIII ст. *Історіографічні дослідження в Україні*: наук. зб., 20. Київ, 179–196.
4. Герасименко, Н. (2004). Гунашевський Михайло Гнатович (поч. 17 ст. – після 1672 р.). *Енциклопедія історії України*, 2. Київ, 254.
5. Грушевський, М. (2015). Про так званий “Львівський літопис” (1498–1648) і його ймовірного автора. В *Твори у 50 томах*. (Т. 10, Кн. 2: Серія “Історичні студії та розвідки (1930–1934)”); Серія “Рецензії та огляди”). Львів, 28–43.
6. Капраль, М. (2024). Михайло Гунашевський – військовий канцелярист і київський протопоп: київський етап життя (1649–1659 рр.). *Київ і кияни: матеріали щорічної науково-практичної конференції*, м. Київ, 11–12 листопада 2024 р., 16. Київ, 175–179.
7. Капраль, М. (2025). Замоївські сторінки біографії українського історика та інтелектуала Михайла Гунашевського (близько 1610 – після 1672 років). *Науковий щорічник “Історія релігій в Україні”*, 35. Львів, 43–57. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2025-35-1-43-57>
8. Капраль, М. (2026). Кодекс Михайла Гунашевського: склад та історія пам’ятки. *Рукописна та книжкова спадщина України: археограф. дослідж. унікальних арх. та бібл. фондів, 1(40)*. Київ, 5–30. <https://doi.org/10.15407/rksu.40.005>
9. Козицький, А. (2007). Гунашевський Михайло (р. нар. невід. – після 1672 р.). *Енциклопедія Львова, 1*. Львів, 601.
10. Костомаров, Н. (ред.) (1860). *Памятники старинной русской литературы, 1*. Санкт-Петербург, 203–204.
11. Кривошея, В. (2010). Гунашевський Михайло Платонович [sic] (?–1622–1672–?). У *Кривошея В. В. Козацька старшина Гетьманщини. Енциклопедія*. Київ, 307.
12. [Марченко, М.]. (1969). Гунашевський Михайло Гнатович (рр. н. і см. невід.). *Радянська енциклопедія історії України, 1*. Київ, 491.
13. Махновець, Л. (1960). Гунашевський Михайло. *Українські письменники: біо-бібліограф. слов.* (Т. 1: Давня українська література (XI–XVIII ст.)). Київ, 298–299.
14. Мицик, Ю. (2002). Гунашевський Михайло Гнатович. *Українське козацтво: Мала енциклопедія*. Київ, 120.
15. Наєнко, Г. (2016). Український список астрологічних статей XVII століття. *Українське небо 2. Студії над історією астрономії в Україні: зб. наук. пр.* Львів, 448–458.
16. **НБУВ**: Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. Інститут рукопису, ф. VIII (колекція Університету), спр. 206(27): Кодекс Гунашевського. 192 арк.
17. Пигин, А. (2003). Древнерусская повесть о бесе Зерефере в пересказе Алексея Ремизова. В А. М. Грачева, А. д’Амелия (отв. ред.), *Алексей Ремизов: исследования и материалы*. Петербург; Салерно, 93–103.
18. Рязановский, Ф. (1915). *Демонология в древнерусской литературе*. Москва, 58–59.
19. Студинський, К. (1895). *Пересторога, руський пам’ятник початку XVII віка: Історично-літературна студія*. Львів.
20. Франко, І. (Зібрав, упорядкував і пояснив). (1906). *Апокріфи і легенди з українських рукописів: у 5 т.* (Т. 4: Апокріфи есхатологічні). Львів, 397–400.
21. Яковенко, Н. (2017). *У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанія Галятовського*. Київ.
22. Яременко, П. (1963). “Пересторога” – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. Київ.

23. Bechtel, G. (1972). *Sorcellerie et possession: l'affaire Gaufridy (Histoire des personnages mystérieux et des sociétés secrètes)*. Paris.
24. Bercé, Y.-M. (2018). *Esprits et démons: histoire des phénomènes d'hystérie collective*. Paris.
25. Brogi Bercoff, G. (2012). The Sermons of Antony Radyvylos'kyj: History, Culture, Mentality. У Н. Білоус, Л. Довга, В. Михайловський, Н. Старченко, М. Яременко (редкол.), *Theatrum humanae vitae. Студії на пошану Наталі Яковенко*. Київ, 414–424.
26. Clark, S. (1997). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
27. Doze, E. (1973). *Les magistrats aixois face au diable ou l’Affaire Gaufridy*. Aix-en-Provence.
28. Fanlo, J.-R. (2017). *L'évangile du démon: la possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610–1611)*. Ceyzérieu.
29. Ferber, S. (2004). *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. New York.
30. Gmiterek, H. (Оprac.). (1994). *Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781*. Warszawa.
31. Kapral, M. (2025). Przemyskie strony biografii Mychajła Gunaszewskiego – historyka i działacza Cerkwi prawosławnej. В J. Krochmal (za red.), *Historia – wspólne dziedzictwo – archiwistyka. Księga dedykowana pamięci dr hab. Anny Krochmal*. Warszawa, 183–195.
32. Le Normant, J. (1625). *Energymenis in partibvs Belgii, et de qvibvsdam aliis magiae complicitibvs, de fine mundi, antichristo, abominationibus, & misticis sabbathorum... cvm tribvs appendicibvs*. Lutetiae Parissorum.
33. Levack, B. (2013). *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven.
34. Lorédan, J. (1912). *Un grand procès de sorcellerie au XVII^e siècle: l'Abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx, 1600–1670*. Paris.
35. [Maior, J.] (1611). *Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus pietate et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractantibus et libellis excerptum ab Anonymo quodam, qui circiter annum Domini 1480 vixisse deprehenditur*. Duaci.
36. Roszak, S. (2004). *Archiwa sarmackiej pamięci. Funkcje i znaczenie rękopiśmiennych ksiąg typu silva rerum w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku*. Toruń.
37. Schulze, W. (1996). Schlussbemerkungen zur Konferenz über “Ego-Dokumente”. In W. Schulze (Ed.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*. Berlin, 343–347.
38. Sluhovsky, M. (2007). *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago.
39. Zachara, M. (1980). Sylwy – dokument szlacheckiej kultury umysłowej w XVII wieku. In H. Dziechcińska (Ed.), *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*. Wrocław, 197–219.

References

1. Apanovych, E. M. (1983). *Rukopisnaya svetskaya kniga XVIII v. na Ukraine: Istoricheskie sborniki*. Kiev (in Russian).
2. Bevzo, O. (1971). *Lvivskiy litopys i Ostrozkiy litopysets: dzhhereloznavche doslidzhennia* (2nd ed.). Kyiv (in Ukrainian).

I. ІСТОРИЯ ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ

3. Bovhyria, A. (2010). *Rukopysni istorychni zbirnyky v Hetmanshchyni XVIII st. Istoriohrafichni doslidzhennia v Ukraini: nauk. zb, 20*. Kyiv, 179–196 (in Ukrainian).
4. Herasymenko, N. (2004). *Hunashevskiy Mykhailo Hnatovych (poch. 17 st. – pislia 1672 r.)*. *Entsyklopediia istorii Ukrainy*, 2. Kyiv, 254 (in Ukrainian).
5. Hrushevskiy, M. (2015). *Pro tak zvanyi «Lvivskiy litopys» (1498–1648) i yoho imovirnoho avtora*. In *Tvory u 50 tomakh* (Vol. 10, bk. 2: Seriiia “Istorychni studii ta rozvidky (1930–1934)”); Seriiia “Retsenzii ta ohliady”). Lviv, 28–43 (in Ukrainian).
6. Kapral, M. (2024). Mykhailo Hunashevskiy – viiskoviy kantseliaryst i kyivskiy protopop: kyivskiy etap zhyttia (1649–1659 rr.). *Kyiv i kyiany: materialy shchorichnoi naukovy-praktychnoi konferentsii*, m. Kyiv, 11–12 lystopada 2024 r., 16. Kyiv, 175–179 (in Ukrainian).
7. Kapral, M. (2025). *Zamoiski storinky biohrafii ukrainskoho istoryka ta intelektualna Mykhaila Hunashevskoho (blyzko 1610 – pislia 1672 rokiv)*. *Naukovyi shchorichnyk “Istoriia religii v Ukraini”*, 35. Lviv, 43–57 (in Ukrainian). <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2025-35-1-43-57>
8. Kapral, M. (2026). *Kodeks Mykhaila Hunashevskoho: sklad ta istoriia pamiatky*. *Rukopysna ta knyzhkova spadshchyna Ukrainy: arkheohraf. doslidzh. unikalnykh arkh. ta bibl. fondiv*, 1(40). Kyiv, 5–30 (in Ukrainian). <https://doi.org/10.15407/rksu.40.005>
9. Kozytskyi, A. (2007). Hunashevskiy Mykhailo (r. nar. nevid. – pislia 1672 r.). *Entsyklopediia Lvova*, 1. Lviv, 601 (in Ukrainian).
10. Kostomarov, N. (Ed.) (1960). *Pamyatniki starinnoj russkoj literatury*, 1. Sankt-Peterburg, 203–204 (in Russian).
11. Kryvosheia, V. (2010). Hunashevskiy Mykhailo Platonovych [sic] (?–1622–1672–?). In Kryvosheia V. V. *Kozatska starshyna Hetmanshchyny*. *Entsyklopediia*. Kyiv, 307 (in Ukrainian).
12. [Marchenko, M.]. (1969). Hunashevskiy Mykhailo Hnatovych (rr. n. i sm. nevid.). *Radianska entsyklopediia istorii Ukrainy*, 1. Kyiv, 491 (in Ukrainian).
13. Makhnovets, L. (1960). Hunashevskiy Mykhailo. *Ukrainski pysmennyky: bio-bibliograph. slov.* (T. 1: Davnia ukrainska literatura (XI–XVIII st.)). Kyiv, 298–299 (in Ukrainian).
14. Mytsyk, Yu. (2002). Hunashevskiy Mykhailo Hnatovych. *Ukrainske kozatstvo: Mala entsyklopediia*. Kyiv, 120 (in Ukrainian).
15. Naienko, H. (2016). Ukrainskyi spysok astrolohichnykh statei XVII stolittia. *Ukrainske nebo 2. Studii nad istoriieiu astronomii v Ukraini: zb. nauk. pr.* Lviv, 448–458 (in Ukrainian).
16. Natsionalna biblioteka Ukrainy imeni V. I. Vernadskoho. Instytut rukopysu, f. VIII (kolektsiia Universytetu), spr. 206(27): Kodeks Hunashevskoho. 192 ark.
17. Pigin, A. (2003). *Drevnerusskaya povest o bese Zereffere v pereskaze Alekseya Remizova*. In A. M. Gracheva i A. d’Ameliia (Eds.), *Aleksei Remizov: issledovaniia i materialy*. Peterburg; Salerno, 93–103 (in Russian).
18. Ryazanovskij, F. (1915). *Demonologiya v drevnerusskoj literature*. Moskva, 58–59 (in Russian).
19. Studynskiy, K. (1895). *Perestoroha, ruskyi pamiatnyk pochatku XVII vika: Istorychno-literaturna studyia*. Lviv (in Ukrainian).
20. Franko, I. (Zibrav, uporiadkuvav i poiasnyv). (1906). *Apokryfy i liegendy z ukrainskykh rukopysiv: u 5 t.* (T. 4: Apokryfy eskhatologichni). Lviv, 397–400 (in Ukrainian).
21. Yakovenko, N. (2017). *U poshukakh Novoho neba^ Zhuttia i teksty Ioanykiia Galiatovs'koho*. Kyiv.
22. Yaremenko, P. (1963). “Perestoroha” – ukrainskyi antyuniatskyi pamflet pochatku XVII st. Kyiv (in Ukrainian).

23. Bechtel, G. (1972). *Sorcellerie et possession: l'affaire Gaufridy (Histoire des personnages mystérieux et des sociétés secrètes)*. Paris (in French).
24. Bercé, Y.-M. (2018). *Esprits et démons: histoire des phénomènes d'hystérie collective*. Paris (in French).
25. Brogi Bercoff, G. (2012). The Sermons of Antony Radyvylos'kyj: History, Culture, Mentality. In N. Bilous, L. Dovha, V. Mykhailovskyi, N. Starchenko & M. Yaremenko (Eds.), *Theatrum humanae vitae. Studii na poshanu Natali Yakovenko*. Kyiv, 414–424 (in English).
26. Clark, S. (1997). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press (in English).
27. Doze, E. (1973). *Les magistrats aixois face au diable ou l’Affaire Gaufridy*. Aix-en-Provence (in French).
28. Fanlo, J.-R. (2017). *L'évangile du démon: la possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610–1611)*. Ceyzérieu (in French).
29. Ferber, S. (2004). *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. New York (in English).
30. Gmiterek, H. (Oprac.). (1994). *Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781*. Warszawa (in Polish).
31. Kapral, M. (2025). Przemyskie strony biografii Mychajła Gunaszewskiego – historyka i działacza Cerkwi prawosławnej. In J. Krochmal (Ed.), *Historia – wspólne dziedzictwo – archiwistyka. Księga dedykowana pamięci dr hab. Anny Krochmal*. Warszawa, 183–195 (in Polish).
32. Le Normant, J. (1625). *Energymenis in partibvs Belgii, et de quibvsdam aliis magiae complicitibvs, de fine mundi, antichristo, abominationibus, & misticis sabbathorum... cvm tribvs appendicibvs*. Lutetiae Parissorum (in Latin).
33. Levack, B. (2013). *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven (in English).
34. Lorédan, J. (1912). *Un grand procès de sorcellerie au XVII^e siècle: l'Abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx, 1600–1670*. Paris (in French).
35. [Maior, J.] (1611). *Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus pietate et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractantibus et libellis excerptum ab Anonymo quodam, qui circiter annum Domini 1480 vixisse deprehenditur*. Duaci (in Latin).
36. Roszak, S. (2004). *Archiwa sarmackiej pamięci. Funkcje i znaczenie rękopiśmiennych ksiąg typu silva rerum w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku*. Toruń (in Polish).
37. Schulze, W. (1996). Schlussbemerkungen zur Konferenz über “Ego-Dokumente”. In W. Schulze (Ed.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*. Berlin, 343–347 (in German).
38. Sluhovsky, M. (2007). *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago (in English).
39. Zachara, M. (1980). Sylwy – dokument szlacheckiej kultury umysłowej w XVII wieku. In H. Dziechcińska (Ed.), *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*. Wrocław, 197–219 (in Polish).

Стаття: надійшла до редакції 18.11.2025
прийнята до друку після рецензування 2.12.2025
опублікована (оприлюднена) 29.05.2026

Стаття та будь-який пов'язаний з нею опублікований матеріал поширюється за ліцензією Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).