

11. Панченко В. Будинок з химерами. – Кіровоград, 1988.
12. Григорій Грабович. Питання кризи й перелому в самоусвідомленні української літератури // До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка. – К.: Основи, 1977. – С.34-45.
13. Погорілий С. Неопубліковані романи Володимира Винниченка. – Манетобський ун-т. Департамент славистики. Праці в ділянці слов'янських літератур. – Вінніпег, 1975.
14. Василько А. Українська література в 1911 році. – «Рада», Київ. – 14.1.1912. – Ч.1.
15. Хабермас Ю. Модерн – незавершений проект // Вопросы философии. – 1992. – №4.
16. Г.-Г. Гадамер. Про вклад поезії в пошук істини // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів: Літопис, 1966.
17. Коцюбинський М. Твори: У 7 т. – К.: Худ. літ., 1974. – Т.5.
18. Винниченко В. Твори: У 26 т. – Х. – К., 1928.
19. Лист В.Винниченка до класово несвідомої української інтелігенції. – Друкарня політичного відділу дивізії «Червона Галичина». – 1920.
20. Винниченко С. Літературний портрет в українському письменстві. – Літературний архів, Харків, 1930. – кн. 3-6. – 122-169.

Наталія ПОПЛАВСЬКА, доцент (Тернопіль)

«АНТИГРАФИ» ТА «ТРЕНОС» МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО У ПОЛЕМІЧНОМУ ДИСКУРСІ КІНЦЯ XVI–ПОЧ. XVII СТ.

Мелетій Смотрицький є одним із першорядних полемістів кінця XVI–початку XVII ст., що чи не найповніше втілює коливання, сумніви і кризовий стан цієї епохи.

Його творчість не підпадає під однозначну оцінку. За радянських часів прийнято було хвалити М.Смотрицького виключно за палку оборону православ'я й ганити за кінцеве прийняття унії. В екзистенціальному акті переміни віри Смотрицький проявив справжню діалектичність. Йому була властива характерна західній думці схильність до бінарних опозицій (наприклад, «правда — неправда», «Схід — Захід»), визначена традиційним догматичним мисленням Середньовіччя з її чітким розподілом явищ на Добро й Зло. М.Смотрицький, будучи православним, мислив так само «бінарно». Зрікся наприкінці життя своїх попередніх позицій і закінчив тим, що погодився зі своїм давнім опонентом Іпатієм Потієм. Це свідчить, що вони обидва мислили Україну частиною європейського світу, єдиного європейського культурного простору, оновленого в бурхливих духовних суперечках часів Ренесансу/Реформації.

Звичайно, перш за все, Смотрицький — письменник-теолог. В дослідженнях радянського часу, а також в деяких недавніх його називали гуманістом. Зацікавленість гуманістичною концепцією пояснюється певними фактами біографії полеміста: «У 1600 році служить домашнім учителем у князя Соломирецького під Мінськом. Незабаром, як наставник молодого княжича Соломирецького, Смотрицький дістав нагоду поїхати за кордон для завершення своєї освіти. Майбутній письменник-полеміст мав можливість слухати лекції у Вроцлавському, Лейпцігському, Нюрнберзькому, Віттенберзькому університетах, довершуючи там свої знання з філософії, теології філологічних наук...» [9;

9]. Але антична спадщина, як свідчать твори, переломлюється в його свідомості зовсім не в гуманістичному аспекті.

Цікаво взяти до уваги в цьому ракурсі поетичний доробок М. Смотрицького, в якому достатньо виразно бринять ренесансні мотиви. Йдеться про «Лямент... на... жалосное преставленіе... Леонтія Карповича», у якому фігурують давньогрецькі міфологічні Парки, богині долі, що трактуються в світлі тези з другоканонічної Книги Премудрості Соломонової: Бог створив життя, а диявол — смерть. Вони мисляться як аналогія Смерті. Звертання до цих образів витримано у християнському дусі полеміки з язичницьким поняттям долі, яку три античних Сестри уособлюють: кожну з Парок нагороджено гнівними епітетами («тиранська», «безбожна» тощо).

Формально автор звертається до античних Парок як до реально існуючих істот. Але це не що інше, як літературний прийом, причому суто риторичний. Античні божества, які в західноєвропейському Ренесансі «оживають» як міфопоетичне узагальнення стихій природи (наприклад, Еросу) і тим само набувають статусу певної «пантеїстичної» опозиції Богові, в українського книжника є чистою ілюстрацією до тези Біблії «боги язичників суть біси», стають втіленням демонічних сил. Водночас, якщо цю літературну гру сприйняти з погляду ідеології, то й власне християнської позиції покори перед Божою волею, примирення з нею в «Ламенті...» явно бракує: адже виходить, що смерть Карповича — річ жахлива, несправедлива, однозначний результат злої волі Парок. Безумовно, що Смотрицький, ортодоксальний церковний письменник, насправді аж ніяк не стояв на такій еретичній (власне — альбігойській) позиції. Тому вживання античної міфологеми тут досить механічне, проста данина літературній моді. Воно не супроводжується навіть християнсько-теологічним осмисленням язичницького міфу, не кажучи вже про поетичну «реабілітацію», «ренесанс» останнього. Якщо ж говорити про ступінь розвиненості гуманістично-ренесансного світовідчуття, то Мелетій Смотрицький у своєму осягненні античності навіть опиняється, у певному сенсі слова, «позаду» свого батька Герасима, який у відомому програмному вірші усе ж таки прагнув поєднати Христа з Парнасом, начебто створюючи новий синкретичний міф [1; 150].

М.Смотрицький досить активно використовував і протестантський досвід. У своїй апології православ'я він охоче спирається на протестантські теологічні ідеї. Але слід визнати, що це були не ті ідеї, в яких відбилися вже суто гуманістичні орієнтації (обстоювання свободи трактування Писання, відмова від сакралізації священства, дозвіл духовним шлюбу, свобода розлучень тощо). Він старанно відбирає в протестантському напрацюванні лише те, що тримається в рамках алгоритму ранньої загальнохристиянської догматики, встановленої на перших Вселенських Соборах (Трійця, вихід Святого Духа, помертне буття душі тощо). У його текстах усе лежить в площині церковної потреби.

Першим друкованим твором М.Смотрицького вважається «Антиграфи», хоча його й видано анонімно (точніше — від імені «одного Віленського Братчика»). Питання про авторство М.Смотрицького детально обґрунтовано у працях кінця XIX ст. Н.Скабаллановича, Н.Засадкевича, К.Харламповича та узагальнено К.Студинським. У XX ст. до нього повернувся М.Возняк, ретельно розглянувши усі про I contra проблеми й спростувавши сумніви в авторстві М.Смотрицького. Твір виник як відповідь на суто практичне й болоче питання нагальної оборони православних та проти книг Іпатія Потія «Герезія...» («Єресі...») та «Гармонія...», що були відчутним ударом по православної позиції. Польський дослідник І. Третьяк, визнаючи талановитість та освіченість автора, трактував «Антиграфі» як малоцікавий переказ уже відомих речей. Натомість, на погляд К.Студинського, «Антиграфі» свідчить про ґрунтовну ерудицію автора у сфері богословської (католицької та протестантської) літератури й торує шлях до «Треносу» [6; 37].

Н.Скабалланович теж вважав книгу Смотрицького серйозною відповіддю православних на твори Потія, яка, до того ж, відзначається, на його погляд, спокійним тоном і блискучим стилем.

Оскільки текст «Антиграфи» народився не в атмосфері чернецької келії, а в гушніні релігійного протистояння і ніс виразні ознаки певного політичного маневру проте спокійний тон не завжди витримується автором. Як би глибоко не пройнявся М. Смотрицький проблемами теології, дещо в цьому творі свідчить, що вона для нього не завжди знаходиться на першому плані. Традиційно вважається, що присвята твору Янушу Острозькому, якою відкривається «Антиграфи», була тактичним ходом. На думку М.Возняка, присвячуючи свою книгу католикові, М.Смотрицький пішов, мабуть, за прикладом автора «Апокрисиса». Як і Христофор Філалет, присвячуючи свою книжку канцлерові і гетьманові Яну Замойському, хотів обергти її від знищення з боку католиків, так М.Смотрицький бажав врятувати її від спалення [3; 485]. Показово парадоксальним моментом є те, що опорою для полеміста виступають тут не стільки Святе Письмо і спадщина Отців Церкви, скільки твір псевдо-православного автора, протестанта Броневського-Філалета. Автор «Антиграфи» визнавав, що «занадто довго слухав Філалета» («Паренезис»), що спричинило ущипливе зауваження А. Мужилівського ніби апологет православ'я вчився теології («із Скриптів Філарета») [3;485].

Логіка викладу у «Антиграфах» визначається наслідуванням тексту опонента. У I-му розділі автор «Антиграфи» намагається дезавувати звинувачення, з яких починав і Потій, — щодо того, що, мовляв, «братські попи», так само, як і миряни, — невігласи й навіть не знають, наприклад, скільки є церковних таїнств. Це й справді мало допекти до живого, бо на М.Смотрицького було покладено громадою особливу роль: показати теологічну оснащеність і високу риторичну культуру православних опонентів. Саме тому він підкреслено відмежовується на самому початку від стихії посполитого усного мовлення, що вирувала поза стінами чернечьких келій. «Герезія» («Єресі, невіжества і політика попів і міщан Виленського братства») викликала в автора у М.Смотрицького, найперш, протест проти того, що його опонент збирає усіякі плітки й наклепи. Та чи ж були «плітки» дійсно лише фантазіями недоброзичливих уніатів? Слід визнати, що Потій, вочевидь, ґрунтувався на певних фактах, які були настільки скандальними, неповторними і конкретними, що вигадати їх було просто неможливо. Свого часу К. Студинським було проведено порівняльний аналіз листів І.Потія та його «Герезії» («Єресей...»), який переконує, що полеміста таки обурювали певні реальні факти. Отож, і спростування Смотрицького усе ж таки залишаються кінцево голосливими, базуються на тій самої стихії плітки й усної сварки, що й у І.Потія, звинувачення якого й справді базуються на усних переказах, а не на документах. Ця риса визначена фольклорними традиціями, що не оминули українську полемічну прозу, яка живилася «чуткою» не менше, ніж теологічними міркуваннями.

Однак, М.Смотрицький, звичайно, на цьому не зупиняється. Ним активно відкидаються звинувачення опонентів у порушенні православними церковних уставів. Ця група відмінностей через свою поширеність і очевидність вимагала вже не публіцистично-голосливого, а усе ж таки якогось теологічно обґрунтованого спростування. Ці відмінності іноді були настільки незначними, що знайти підстави як для їх таврування, так і для апології, було достатньо складно (звичай східного священства не стригти вуса і бороду, жіноцтво у ролі дяків, відсутність поклону в момент євхаристії, вимагання присяги при сповіді тощо). Звичайно, усі ці ініціативи лише на наш сучасний погляд сприймаються як другорядні: полемісти проймалися ними, хоча працювали тут переважно емоції, а не теологічні аргументи. Неголена борода для І.Потія — гротескно-неприємна,

«кварварська», а для православних — щось вартісне, за що можна віддати й життя, бо вона є традиційним моментом церковної культури, «батьківським звичаєм», що емоційно прирівнюється до теологічного постулату. Отож, обстоювання традиційних культурних стереотипів у М.Смотрицького теж ведеться радше на рівні публіцистики, а не теології. Вони розраховані на емоції посполитої маси, а не на рафіновану теологічну аудиторію, хоча, пам'ятаємо, автор і починав своє спростування «Єресей...» з позиції інтелектуала, який, мовляв, гребує усними плітками.

Дещо складнішим для спростування було принципове питання про роль мирян у житті церкви, бо тут апеляції до тих самих лише мирян було замало. Недаремно Іпатій Потій саме тут вбачав найбільш трагічну й фатальну помилку і православ'я, і протестантизму. Він, безпосередньо, звинувачував у поширенні цієї ідеї константинопольського патріарха Єремію II, який під час свого візиту в Україну фактично віддав православний клір в руки мирян. Але корені ситуації тут значно глибші. Справа в тому, що для католика церква — це, так би мовити, держава в державі, або, краще сказати, наддержавою, і всесвітня влада папи розповсюджується й на коронованих володарів. Це було продиктовано не лише інерцією Ключійської реформи, що теоретично утвердила абсолютну владу папи над імператорами і мирянами. І позиція І.Потія визначається не лише тривогою з приводу того, що в сучасному йому світі ця влада на очах руйнувалася, навіть у католицьких державах. Інваріантною константою усієї полеміки є те, що в Біблії наполегливо підноситься аналогічний теократичний принцип, який обстоює і католицька церква. Коли цар Саул самочинно приніс жертву Богові перед боєм, зневаживши пророка Самуїла, то останній прокляв Саула й таємно помазав на царство його зятя Давида. Ця ситуація недвозначно свідчила, що, з погляду Святого Письма, «священство вище від царства». Йшлося не просто про політичну перевагу, як би зрозумів цю ситуацію наш пересічний заполітизований сучасник, а про сакральну ауру священства, яке у отродоксальному християнстві висвячується через таїнство і становить окрему касту, покликану забезпечити посередництво між Небом та посполитою людиною, її спасіння. Недаремно у Новому Завіті царство Христа, «Великого Архієрея», як титулує його церква, не від світу цього, і з початку проповіді Христа прийшов час «перейти від світу до Отця» (Ів. 13:1).

Саме тому так тяжко й грізно звучать звинувачення Іпатія Потія на адресу православних, що у них, мовляв, світські особи ставляться вище священства, володіють церквами і ризами, скидають негодних їм кліриків, не дослухаються у своїй сваволі навіть до власного Київського митрополита. Він постійно обурювався з приводу того, що церква у православних терпить «Юліанову неволю», і неприродно, що «овечки» диктують «пастирям» у духовних справах (полеміка з Христофором Філелетом); визначав це як ересь, притаманну колись візантіяцям, а тепер і Русі («Оборона св. Синоду Флорентійського Вселенського»). Для М.Смотрицького, який вчився ще зовсім недавно у німецьких лютеран, цей момент був особливо дошкульний. Можливо, тому вже у «Присвяті» Янушеві Острозькому він підкреслено виступає від імені утисненого Виленського Братства, сподіваючись не стільки довести демократичне право своєї спільноти на вільне духовне самовизначення, скільки на те, що князь, сидячи «дуже близько до короля на світській раді в характері сенатора, має обов'язок вірно перестерігати права, свободи і вольності, що належить всім, а теж служити мудрою і ласкавою радою на злікування наших кривд, щоб усім нам допомогти» [9; 11]. Більш того, хід думки автора виразно простежується в подальшому панегіричному вихвалянні покійного батька адресата Василя Константиновича Острозького, церковного мецената, якого порівняно з руйнівником Єрусалимського Храму цісарем Титом, що його поважали римляни так само, як у Русі князя Василя. Імперське мислення автора і пошук покровительства влади виступають в даному 210

епізоди з граничною чіткістю. Отож, апеляція до Януша Острозького у присвяті не була виключно простим копіюванням прийому Філарета. Це була продумана й послідовна апеляція до світської влади, яка, за розрахунком автора, мала розсудити суперечки всередині церкви й зробити певні висновки.

Важливою полемічною проблемою в «Антиграфах» був старовинний візантійський принцип підкорення церковного організму світській владі. Тим більше, що до нього практично повернулися й протестанти. Після релігійних війн європейський протестантизм прийшов до концепції «чия влада, того й віра». Тут можна простежити не лише відновлення засад керування церквою часів формування Візантійської імперії, а й досить чіткий вплив ново-їудаїзму. Адже реформатори у своїх нововведеннях насправді нерідко просто повертаються від структури церкви до старовинної структури синагоги, молитовного зібрання, в якому, скажімо, рабина обирає громада. Це було не просто поновленням візантійської традиції. Адже Візантія віддала владу над світським і церковним життям одній-єдиній особі — імператору (цезарепапізм), прикрившись казуїстичним принципом симфонії (мовляв, між церквою й імператором завжди мусять панувати гармонійні відносини). Але цей принцип руйнувався з особливою наочністю, коли на візантійському престолі бували імператори-єретики — аріяни, іконоборці та ін.

Слід зазначити, що, на відміну від Іпатія Потія «середньовічного реакціонера», який боронив тяжко досягнуту в ході Ключійської реформи незалежність церковного організму від світської влади, Мелетій Смотрицький фактично виступає в даній ситуації не стільки оборонцем традиційного візантійського цезарепапізму, скільки «модернізатором», що прагне підкорити церковну організацію світському суспільству. Молодий і честолюбний висуванець православної громади, обдарований усіма талантами ренесансної людини, усе ж таки більше любив на той момент «церкву в собі», ніж «себе в церкві», і перемога над іменитим опонентом у словесній суперечці була для нього чи не найважливішим моментом ситуації. До того ж М.Смотрицький ще не належав тоді й до вищої церковної ієрархії і, почувачись просто членом православної спільноти, виступав радше від імені тих світських верств, що утворювали в оборону своєї віри братства і прагнули тримати під контролем ненадійний і схильний до унії клір. Тому М. Смотрицькому шукати прихильності хоча б Януша Острозького було життєво необхідним. І доводити законність підкорення церкви світському володареві М.Смотрицькому було «з руки», бо на традиційний для православ'я цезарепапізм у Речі Посполитій накладався новий «модерний», «реформаційний» стереотип суспільної свідомості — верховенства мирян у церкві взагалі.

Задля об'єктивності зазначимо, що ініціатори й провідники унії теж не гребували «адміністративним ресурсом». У відомій брошурі «Wypusanie drogi» Б.Гербест сподівається на активну участь у справі очікуваного об'єднання не лише «naszych duchownych, archybiskupów i biskupów», а й «krolów y panów katolickich, za których chęcią y nabożeństwem w tej mierze wiele by się y owszem wszystko sprawić mogło» [5; 498, 500]. Іпатій Потій при всій твердості відстоювання позиції католицького кліру в суспільстві не був занадто послідовний. Він, власне, нічого не має проти підкорення пастирів у Речі Посполитій світським можновладцям у справах недуховних.

Як бачимо, і в питанні про роль мирян в житті церкви теж вистачало, окрім теологічних міркувань, ще й «публіцистичного» тону та різних дошкульностей, породжених гнівом та деякою розгубленістю. Ще важче було спростовувати М.Смотрицькому те, що його опонент прямо іменував «єретичними блудами», хоча І.Потій одразу ж визнав можливість іншого, некатолицького, погляду на край гострі тоді проблеми Filioque (Виходу

Святого Духу) або Чистилища. Але він, загалом тримаючись тону поваги до опонента, все ж таки назвав свою першу брошуру «Герезія...» («Єресі...»).

Спосіб, яким Смотрицький прагне довести правоту православного погляду, мусив бути хитромудрим. Адже слід було спростовувати серйозне звинувачення ерудованого й освіченого теолога, озброєного теоретичним досвідом західного церковного письменства епохи Контрреформації, що прямо звинуватив православних у єресі. Адже візантійська думка, в свою чергу, виступала проти всякої модернізації церковного вчення, вважаючи усе, що висувалося в католицизмі після VII Вселенського Собору, єрессю. Не хочеться, звичайно, називати цю позицію «реакційною», але йшлося саме про оборону того традиційного, що західною думкою було відкинуто.

М.Смотрицький присвячує чимало місця тим теологічним проблемам, що й І.Потій. Але варто зазначити, що вони якось розпорошені у тексті та розглядаються полемістами не за принципом богословської ієрархичності. Спочатку, наприклад, автора приваблює проблема Filioque [походження Святого Духа] (II розділ) та питання про посередництво Христа (III розділ), що, дійсно, є основоположними для християнської догматики. Але слідом за тим (V розділ) думка автора спрямовується вже на цілком другорядну проблему якості причасного хліба (опрісноки чи квасний хліб?). Зате у розділі VI дух автора знову підноситься до потойбічного, і він починає аналізувати питання про долю душ померлих і Чистилище. У VII розділі знову йдеться про справи церковного життя. Така логічність М.Смотрицького почасти зумовлюється його опонентом, хоча у мисленні автора «Антиграфи» немає тієї стрункості й прагнення до структурування матеріалу, що притаманні думці Іпатія Потія. У цьому сенсі є доречним міркування Л. Махновця, що православні полемісти часто не вміли дотримуватися логіки, і структура їхніх текстів досить аморфна (сюди дослідник відносить навіть знаменитий «Тренос») [4; 35].

Дещо вправнішим у цьому аспекті був наступний твір Мелетія Смотрицького — «Тренос, або плач східної церкви...», виданий польською мовою у 1610 р. У радянському літературознавстві він позитивно оцінювався через відданість автора справі «патріотичній» (тобто — православної). А також через широке використання фольклорних форм, за що авторів XVI-XVII ст. було прийнято зазвичай хвалити. З цього погляду твір М.Смотрицького дійсно видається певною паралеллю до ренесансних ініціатив західної літератури, що, починаючи з Данте й Рабле, припадає до живих джерел народного слова.

Але варто зважити й на те, що в часи, коли Ф.Рабле розпочинає сміливу суб'єктивну гру рідним словом і запроваджує принципи розкріпаченої нарації, будує власні фантастичні сюжети українські письменники, навіть бодай трохи вириваючись зі стихії «слов'янщини», начебто не виходять за кордони «народного» слова, позбавленого присмаку справжнього індивідуального мовного пошуку, за межі фольклорного світовідчуття. Саме це захоплювало його «патріотичних» шанувальників. У наукових дослідженнях радянських часів, найвищою похвалою для Мелетія Смотрицького є те, що він «народний», «фольклорний», обороняє споконвічні православні цінності, тобто репрезентує масову свідомість.

Це не зовсім відповідає дійсності. Мелетій Смотрицький — талановитий автор, що має достатньо чітко виражену індивідуальну манеру. А причиною такої оцінки полеміста є ігнорування духовного імпульсу, що його завдавала авторові теологічна тема. Аналізувалися в основному «елементи художності», які, власне, не завжди й мали поетичний характер. Те, що пишню й загально іменувалося тут «живим українським словом», переважно ототожнювалося або з поетичними засобами, запозиченими з фольклору, або просто з невимущеними, позаетикетними виразами, які до красного письменства ніякого відношення не мали. Але усе ж таки смак до порушення всіляких традицій і літератур-

ного етикету, властивий радянській культурі, не був притаманний людям XVII ст., принаймні, не виступав домінантою полемічних творів, які тут розглядаються.

Звичайно, риторика церковного письменника не виключає прикрас елементами художнього слова. У цій ситуації сприяла обізнаність старих авторів не лише в біблійній традиції, а в дідині античної елоквенції та поезики. Однак при цьому інколи виникають характерні деформації. Сьогодні «риторичний» момент сприймається виключно як «антична спадщина» і може видаватися лише одним з літературно-стилістичних прийомів, на яких будується організація даних текстів. Доповненням цьому є судження Л. Ушкалова: «Самі полемічні писання зазвичай є барвистою мішанкою різних *artes liberales*. Достить пригадати бодай славетний «Тренос» Мелетія Смотрицького, де пишні риторичні пасажі поряд із вигадливими універсаліями схоластичного богослов'я, ... а «приповіді посполиті»... — із «влоськими віршами» Франческо Петрарки» [8; 16-17]. Проте зауважимо, що, по-перше, стилістична «мішанка», про яку говорить дослідник, і є корінною і невід'ємною ознакою прози як такої, саме через що класицисти відмовляли їй в праві на існування в рамках красного письменства. Саме завдячуючи цій свободі, проза й стане невдовзі основною формою буття роману й романних жанрів (які не уникали, до речі, й вкраплення віршових цитат). Тому судити українську полемічну прозу кінця ХУІ–поч.ХУІІІ ст. за відсутність стильової єдності, та ще й з позицій вибагливого класицистичного смаку, мабуть, не варто, бо на статус красного письменства вона ніяк не претендувала. Це все одно, що дорікати богословам-полемістам за те, що вони не писали образно й у віршах. По-друге, розрізняти «риторичний» і «теологічний» моменти в українській полемічній прозі кінця ХУІ–ХУІІІ ст. теж, мабуть, не варто. Адже у філології прийнято іменувати риторичними (в широкому сенсі слова) усі утилітарні (непоетичні) тексти, а не лише ті, які написано за правилами античної риторики. Хоча середньовічні теологи активно опановували досвід античної риторики й вправно будували свої тексти на її засадах, вони додали до риторичної теорії чимало нового й оригінального. І справа навіть не в наслідуванні тієї чи іншої літературно-книжної, писемної традиції. Слово проповідника, його особистість були тим ферментом, який пов'язував усю цю «мішанку» в щось цілісне. Таким шляхом поступово формувалася європейська суб'єктивна проза Нового часу. Отож, протиставляти тут античні й «теологічні» первіні або «ставити лапки» над цитатами з Петрарки — позиція дещо схоластична. Адже середньовічна й ренесансна теологічна (в тому числі й полемічна) проза органічно сполучала біблійну цитату та її інтерпретацію з поетичною цитатою якраз на ґрунті здавна рецептованих античних риторичних правил, що вперше це зроблено в посланнях ап. Павла [2; 91]. Ось таку розширену порівняно з античними нормами риторичну систему використовували як опору для творчості помемісти. І саме за правилами, встановленими в стінах середньовічних університетів, а не за завітами Н. Буало або новочасних секуляризованих теоретиків риторики, слід поціновувати їхній творчий доробок, оскільки іншої літературної культури вони практично не знали, суб'єктивно-поетичну творчість у цілому сприймали з погляду біблійного як пусту, зрештою, забаву, а антично-ренесансний митецький досвід для них почав тільки-но відкриватися. Елементи вільної художньої нарації, як і вільної думки, у полемічній прозі є дуже епізодичними, їх поглинає «суперзавдання» теології, гіпнотизують канонічні ходи думки й інерція традиційних літературних форм, зумовлених риторичними принципами.

У «Треносі» достатньо «ренесансних» моментів, які свідчать про започаткування в українській літературі так званої протороманної форми. Оточує «Тренос» фольклорна аура. Образ Матері-Церкви (Православної), який тут наявний, сягає традицій українських народних плачів: «Горе мені, злиденній, ой леле, нещасній, звідусіль в добрах моїх

обідраній, ой леле, на ганьбу тіла мого перед світом із шат роздягненій! Біда мені, незносними ладунками обтяженій! Руки в оковах, ярмо на шії, пута на ногах, ланцюг на стегнах, меч над головою двосічний, вода під ногами глибока, огонь з боків негасимий, звідусіль волання, звідусіль страх, звідусіль переслідування. Біда в містах і в селах, біда в полях і дібровах, біда в горах і в земних безоднях. Немає жодного місця спокійного ані житла безпечного. День у болістях і ранах, ніч у стогнанні й зітханні. Влітку спека до млості, взимку мороз до смерті: бо ж гола голісінька і аж на смерть гнана буваю. Колись гарна й багата, тепер споганіла й убога. Колись королева, всьому світу любя, тепер усіма зневажена і опечалена» [7; 67-68].

Утім, фольклорне начало не є єдиним джерелом, з якого усталився «Тренос». Твір написано від імені Української Православної Церкви, тобто граматично від особи жіночого роду, що не передбачає самовиразу реального (чоловічого) авторського «я». Ситуація, коли автор-чоловік обирає літературною формою самовиразу монолог жінки, дозволяє з достатньою певністю робити деякі припущення й висновки. По-перше, є тут є щось від карнавалу з його характерною ритуальною «переміною статі» та узагальненими, монументальними фігурами, які репрезентують певні значні життєві явища. Це імпліцитно породжено установкою на «гру», що надихала на оперування матеріалом усної народної творчості Рабле або Сервантеса. І ця «карнавальність», явно не усвідомлювана самим автором, є зародковою ситуацією, якій суджено буде велике майбутнє. І це не випадково: карнавальність або елементи карнавальності незмінно виникають в ситуаціях протистояння, прагнення утвердити якісь нові цінності. Адже карнавал є язичницьким архетипом весни, яка змінює зиму, і тим, що в християнських культурах Європи й Америки його «перетинає» встановлений церквою пізніше Великий Піст. Можливо, М.Смотрицький підсвідомо слідував цьому алгоритму народної культури, ірраціонально прагнучи надати своєму творові певного мажорного підтексту, що явно суперечив літературній постаті пригнобленої старенької матері, покинутої дитьми, але психологічно для самого автора це мало бути певною опорою. Тому до ряду фольклорних впливів, які простежуються в спадщині Смотрицького, можна, здається, залучити й даний момент. По-друге, тут йдеться не про якість потаємні, інтимні переживання автора, його статево-самоідентифікацію, а про культурну ситуацію. Адже М.Смотрицький стихійно спирається на той притаманний українському менталітетові кордоцентризм, який споконвічно визначає особливу роль матері в нашій культурі, й знаходить сильний літературний хід, що мав потужно впливати на емоції його читачів

Отже, аналізовані твори Мелетія Смотрицького можна вважати риторичними за літературною ознакою і теологічними за ідейним спрямуванням, що насичені певними художніми елементами. Полеміст, наслідуючи традиційну стилістику середньовічного тексту, намагався відкритися для інших впливів: ренесансу, бароко.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Абрамович С.Д. Мелетій Смотрицький та проблеми філологічної культури барокко// Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К.: Наукова думка, 1984. – С.147–160.
2. Абрамович С.Д., Чікарькова М.Ю. Риторика. – Львів: Світ, 2001. – 238 с.
3. Возняк М. Історія української літератури: У двох книгах. – Львів: Світ, 1992. – Книга перша – 628 с.
4. Махновець Л. Сатира і гумор української прози XVI–XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1964. – 479 с.
5. Пам'ятники полемической литературы. – СПб, Издательство Петербургской Археографической Комиссии, 1903. – Т.2.

6. Студинський К. «Антиграфи», поемичний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р. // ЗНТШ, 1925. – Т.141–143. – С.1–40.
7. Українська література ХУІІ ст. Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наукова думка, 1987. – 606 с.
8. Ушкалов Л. Феномен української поемічної літератури // Слово і час. – 2000. - №10. – С.16–22.
9. Яременко П.К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. – К.: Наукова думка, 1986. – 160 с.

Владислав ГИЖИЙ, доцент (Тернопіль)

АРХЕТИП «ГЕРОЯ» ЯК ОСНОВА ІНТЕРПРЕТАЦІЙ АНГЛІЙСЬКОГО НЕОРОМАНТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Наратив виділеної Нортропом Фраєм міфологеми про романтичного героя розгортається за принципом ритуалу ініціації, структура якого формує діалектичну традицію характеротворення, де важливу роль займає персонаж, який проходить посвячення на шляху переходу від однієї стадії розвитку до іншої. В лімінальності як порубіжній фазі він переживає символічну «смерть», яка виражається в протилежній щодо традиційної в соціумі формі поведінки. Такий стан позбавлений будь-якого змісту. Тому в міфології він символізується різними чудовиськами, демонами, темними силами, що вселяються в людину і які слід подолати. Персонаж, отже, проходить через етап простої невизначеності для того, щоб із «буття нічим стати всім». «Крок назад», здійснюваний ініційованим, за К.-Г. Юнгом, формує процес його диференціації, відокремлення від світу, яке він провокує зануренням до несвідомого, «душі» [6, 156]. «Душа» деконструює уявлення про зовнішній світ, бере в полон те, що їй суперечить (persona) і, таким чином, сприяє виходу в іншу реальність потойбіччя, яке має свої засоби для подолання незадоволеності буттям. Словом, здійснюється очищення через «душу», яка завжди в своїй основі «демонічна», бо містить яскраво виражені тваринні риси, з яких вибудовувались найбільш високі образи вічної природної краси. Думка про дуальність ініційованого міфічного персонажа дає можливість стверджувати, що в одній особистості йде розрізнення двох сил: негативної «маски» (хтонічного божества) і позитивного героя. Саме в кінці лімінальності в процесі реінкорпорації, тобто виходу ініційованого в світ, здійснюється битва-конфлікт між чудовиськом (маскою) і героєм, яка закінчується перемогою останнього (свідомої частини людської психіки).

В українській неоромантичній прозі цей момент простежуємо в повісті Гната Хоткевича «Камінна душа». Наприкінці твору Юрчик Неклопотана Голова рятує Марусю від Марусяка, якого вбиває Юріштан. З погляду ритуального міфологізму, образ Марусяка перебуває в бінарній опозиції щодо образу Юрчика і, по суті, боротьба між ними — це творчий відбиток суперечності між двома протилежностями в особі однієї людини.

У сфері неоромантичного дискурсу в англійській літературі спостерігаємо іншу фазу романтичного архетипу пошуку, яка втілюється в темі знищення чудовиська (архетип героя). В цьому контексті варто наголосити на відмінності між архетипом ініціації та ар-