

ПОЛЕМІКА ЯК ЧИН САМОПІЗНАННЯ

(Мелетій Смотрицький)

Гасло «Пізнай себе» за часів бароко було в українській літературі дуже поширене. Наші письменники XVII-XVIII століть здебільшого трактували його або як самісіньку вершину мудрості, або як усвідомлення людиною власної ніщоти, або як надійну дорогу до Бога, або як відповідь на одвічні питання: «Хто я? Звідки я? Куди йду?»¹. Можна пригадати тут хоч би одного з найбільших українських письменників барокової доби Дмитра Туптала, який звертався до теми самопізнання й у своїй марійній збірці «Руно орошення»², і в «Літописі»³, і в барвистій містерії «Боротьба архістратига Михайла зі змієм»⁴, і в казаннях⁵, – а ще, звісно, Григорія Сковороду, в чийх творах фраза «пізнай себе» зринає 168 разів і якого вже давно й цілком слушно охрестили

¹ Див.: Ушкалов Л. Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків, 2001. – С. 141–151.

² Туптало Д. Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 38.

³ Туптало Д. Літопись // Сочинения святого Димитрія, митрополита Ростовского: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 4. – С. 392–393.

⁴ Туптало Д. Брань святого архістратига Михайла, воеводи сил небесных, и ангелов его с седмоглавным змієм // Сочинения святого Димитрія, митрополита Ростовского: В 5 ч. – Москва, 1842. – Ч. 3. – С. 567–568.

⁵ Туптало Д. Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста // Сочинения святого Димитрія, митрополита Ростовского: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 41; див.: Ушкалов Л. Дмитро Туптало та Григорій Сковорода: про одну паралель акад. Миколи Сумцова // Ушкалов Л. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. – Київ, 2007. – С. 186–189.

«філософом самопізнання»⁶. Не забудьмо й про такі вершинні пам'ятки нашого барокового письменства, як «Духовний алфавіт»⁷, «Мир чоловіка з Богом» Інокентія Гізеля⁸, «Огородок Марії Богородиці»⁹ та «Вінець Христа»¹⁰ Антонія Радивиловського, «Душевна вечеря» Симеона Полоцького¹¹, «Алфавіт»¹², «Театрон»¹³ та «Богомислення»¹⁴ Івана Максимовича, а також про цілу низку інших творів. Коли ж говорити про добу раннього українського бароко, то тут спадають на пам'ять, скажімо, «Діоптра» Віталія Дубенського¹⁵, «Арістотелівські проблеми» Касіяна Саковича¹⁶,

⁶ Див.: Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5(25). – С. 425–426; Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – Москва, 1912. – С. 174–175; Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури. – Прага, 1925. – С. 10; Haase F. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. – 1928. – Bd. IV. – Hft. 1. – S. 24; Čyževskýj D. Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1935. – Bd. XII. – S. 324; Kultschytzkij A. von. Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus // Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794). – München, 1975. – S. 30–40; ширший реєстр джерел див.: Ушкалов Л. Григорій Сковорода: Семінарії. – Харків, 2004. – С. 672–680.

⁷ Алфавит духовный. – Київ, 1713. – Арк. 19, 36.

⁸ Гізель І. Мир с Богом человека. – Київ, 1669. – Арк. 1 (передмова до читача, б. п.).

⁹ Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. – Київ, 1676. – С. 623.

¹⁰ Радивилівський А. Вінець Христов. – Київ, 1688. – Арк. 447.

¹¹ Полоцький С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 112 зв.–113 (друга пагін.).

¹² Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный. – Чернігів, 1705. – Арк. 129 зв.

¹³ Максимович І. Театрон, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 282 зв.–283, 336–366 зв.

¹⁴ Максимович І. Богомыслие. – Чернігів, 1710. – Арк. 295.

¹⁵ Діоптра, сиречь Зерцало albo изображение известное живота человеческого в миръ. – Кутейно, 1654. – Арк. 57.

¹⁶ Сакович К. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини... // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження. – Київ, 1988. – С. 338.

«Гомілія» Захарії Копистенського¹⁷, «Зерцало богослів'я» Кирила Ставровецького¹⁸, «Книги душі» Петра Могили¹⁹. Але навряд чи в когось із цих авторів тема самопізнання мала такий напружено-трагедійний характер, як у Мелетія Смотрицького, котрий, на думку декого з істориків літератури, був «найбільш плодовитим і талановитим полемічним письменником свого часу»²⁰. Крім того, мені здається, що саме Смотрицький уперше в українській літературній традиції зумів надати цьому, сказати б, екзистенційно-«вертикальному» принципів виразного національного звучання. То вже аж під добу «Весни народів» з'явиться девіз галицького романтика Якова Головацького: «Пізнай себе, буде з тебе»²¹, – пересторога Йосифа Лозинського: «Як нарід лиш до пізнання самого себе прийшов, втогди стережись народність его оскорбляти»²², – а за часів «червоного Ренесансу» 1920-х років – заклик панночки Марини з «Патетичної сонати» Миколи

¹⁷ Копистенський З. Омліа албо Казанье на роковую память в Бозь велебно-го блаженнои памяти отца Єліссеа в схиммонасех Євтіміа Плетенецкого // *Тітов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.*: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 169.

¹⁸ Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословія. – Унів, 1692. – Арк. 38.

¹⁹ Могила П. Книга души, нарицаемая злото // *Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков.* – Москва; Ленинград, 1962. – С. 122–123.

²⁰ Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1977. – Ч. I. – С. 9.

²¹ Дашкевич Н. П. Отзыв о сочинении г. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX столетия» // *Отчет о двадцать девятом присуждении наград графа Уварова. Приложение к LIX-му тому Записок Императорской академии наук.* – № 1. – Санкт-Петербург, 1888. – С. 130 (прим.).

²² Лозинський Й. О зміні народности // *Дух і ревність. Владика Снігурський та інші перемишляни* / Упор. В. Пилипович. – Перемишль; Львів, 2002. – С. 341.

Куліша: «Українцю, спізнай самого себе!»²³. Та спочатку була патетика полемічних трактатів «Савла й Павла руської унії» Мелетія Смотрицького...

Як відомо, учасники церковно-релігійних змагань кінця XVI – початку XVII століть в Україні мали на меті перш за все довести *правдивість* власної віри. Засадою цієї моделі думання виступала ідея: *extra Ecclesiam nulla salus*²⁴. Згідно з нею, тільки Церква, будучи містичним Христовим Тілом, робить можливим рятівне поєднання людини зі Всевишнім, інакше, як стверджував, зокрема, Петро Могила у своєму «Євхологоні», «никто не может угодити Богу, ниже спастися»²⁵. Помножена на виразний конфесійний ексклюзивізм (кожен богослов мав на думці, звісно, тільки власну Церкву²⁶), ця настанова годна була ставати джерелом неабиякої напруги. Наприклад, Василь Суразький беззастережно віддавав Царство небесне синам Східної Церкви («...Кромѣ единыя истинныя святыя Восточныя Церкви..., – писав він, – всѣ иншіе вѣры облудны суть, суетны и прелестны, от супротивнаго духа чрез растлѣнных челоувѣк от ложных басней составлены и намножены на пагубу сластолюбивым и невѣждам, возлюбившим сей прелестный поги-

²³ Куліш М. Патетична соната // Куліш М. Твори: В 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 235.

²⁴ «Поза Церквою немає спасіння» (лат.); див.: Ушкалов Л. Феномен української полемічної літератури // Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – Київ, 2006. – С. 121–132.

²⁵ Могила П. Євхологон, або Молитвослов или Требник. – Київ, 1646. – С. 79; див.: Melnyk M. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyly. – Olsztyn, 2005. – S. 222–242.

²⁶ Див.: Hryniewicz W. Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniатызм w perspektywie ekumenicznej. – Opole, 1995. – S. 71–80.

бающий вѣкъ»²⁷), тимчасом як Теофіл Рутка – синам Церкви Західної, зводячи нездоланний мур поміж ними та, мовляв, пропащими «громадами жидів, поган, мусульман, єретиків і схизматиків»²⁸. Відтак суперечки щодо віри торкалися шляхів спасіння й окремої душі, й цілого народу, а отже, ставали формою особистого й національного самопізнання. Принаймні в Мелетія Смотрицького це було саме так.

Почати з того, що він надає вірі підставового значення в людському житті. Можна сказати, що для Смотрицького поняття *віри* та *людськості* присутньо збігаються. «Без віри, – писав він на початку “Апології”, – чоловік схожий на тварину та є найнещаснішим і найзлиденнішим з-поміж усього творива»²⁹. Віра тут – не просто перша з трьох «богословських» чеснот, вона постає неодмінною умовою людського життя взагалі. Так само, як людина втрачає без віри своє єство, втрачає його й народ. Мабуть, саме це мав на думці Смотрицький, коли писав, що уніати хочуть повернути Русь-Україну «в лядську віру» («do wiary Lackiey») ³⁰, тобто зробити так, щоб «на Русі не було Русі» («w Ruśi być nie miało Ruśi») ³¹. Недарма ж, звертаючись у «Верифікації невинності» до руського народу, він закликав його берегти свою віру «пильніше за здоров'я, пильніше за власне життя»³². Звісно, навряд чи Мелетій Смотрицький

²⁷ Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ. – Острг, 1588. – Арк. 8.

²⁸ Rutka Th. Herby, abo Znaki Kościoła prawdziwego. – Lublin, 1696. – S. 1-2.

²⁹ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 3.

³⁰ [Smotryc'kyj M.] Elenchus pism uszczypliwych... – Wilno, 1622. – K. 30.

³¹ [Smotryc'kyj M.] Verificatio niewinności // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 306.

³² Ibid. – P. 304.

цілком ототожнював «національну ауру свого народу з його православною релігією»³³. Згадаймо, як у другому виданні «Верифікації...» він писав: «Невже хто-небудь з руського народу, як стає римської віри, так одразу ж перетворюється на іспанця чи італійця? Ні, він, як і раніше, є шляхетний русин. Не віра ж бо робить русина русином, поляка поляком, литвина литвином, а рід і кров руська, польська, литовська...»³⁴. І тут-таки Смотрицький трактує боротьбу православних та уніатів як «війну Русі з Руссю», тобто України з Україною: «Голодний той рік, кажуть, коли вовк вовка їсть, та ще голодніший, коли русин русина глитає»³⁵. У будь-якому разі, ці міркування переконливо свідчать на користь думки Михайла Грушевського про «освяченість» тогочасної «національної боротьби релігійними мотивами, ідеями, споминами, прецедентами, аналогіями»³⁶, бо концепти *віри* й *народу* перебували тут у нерозривній єдності. Отож пізнати власну віру – означає пізнати й себе самого, і свій народ, а зректися своєї віри – означає зректися й себе, і свого народу. Згадаймо, як у «Треносі» Мати-Церква, звертаючись до єпископів-уніатів, каже: «Пізнайте самих себе, хто ви такі»³⁷, – і трохи далі: «Відкрийте ваші сердечні очі й пізнайте самих себе,

³³ Див.: Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 373.

³⁴ [Smotryc'kyj M.] Verificatia niewinności powtore wydana // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 384. Про розуміння Смотрицьким концепту «руська нація» див.: Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj. – Cambridge, Mass., 1995. – P. 229–245.

³⁵ [Smotryc'kyj M.] Verificatia niewinności powtore wydana // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 385.

³⁶ Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 303.

³⁷ [Smotryc'kyj M.] Θρηνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – K. 23.

пізнайте ваших батька й матір, зрозумійте, в чиєму та в якому домі ви народились. Ви були обраного роду, святого народу, божественного священства, ви були синами найвищого Бога. Пізнайте, кажу, себе й пізнаєте мене, вашу матір, на яку нині, без причини повставши, щосили нападаєте»³⁸. Та й уже ставши «блаженным унітом», Смотрицький говоритиме у своїй «Апології» власне те ж саме: коли ми відцураємось усілякої неправди у вірі, то зможемо «прийти до себе й пізнати самих себе»³⁹. Пізнання себе постає тут, зрештою, пізнанням Бога, а ще – запорукою любові як Божої присутності у світі. Не може того бути, писав Смотрицький в «Апології», «щоб хто-небудь полюбив яку річ перше, аніж пізнав її бодай трохи»⁴⁰ (уже наприкінці барокової доби в найяскравішого українського «філософа самопізнання» Григорія Сковороди ця думка набуде афористичного звучання: «...Любов єсть Софіїна дщерь. Гдѣ мудрость узрѣла, там любов сгорѣла»⁴¹). Отже, любов – це донька Софії. Ідеться про любов до Бога, до свого народу, зрештою, до самого себе, як до Божого образу й подоби.

При тому в самопізнанні Смотрицького-полеміста привертає увагу не так певна *тяглість*, як різкий *злам*. Про це свідчать, зокрема, ті «формули», за допомогою яких пробували передати життєву драму письменника. Так, для католицької історіографії найбільше важить концепт: «Савл дизунії

³⁸ Ibid. – К. 26 v.

³⁹ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 24.

⁴⁰ Ibid. – S. 12.

⁴¹ Сковорода Г. Наркисс. Разглагол о том: узнай себе // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2010. – С. 231.

став Павлом унії»⁴². Цю модель думання започаткував іще Яків Суша у славетній римській книжці 1666 року «Савл та Павло Руської Унії, навернений кров'ю блаженного Йосафата, або Мелетій Смотрицький», яка вже самою своєю назвою «підказує пояснення й інтерпретацію внутрішньої драми в душі Смотрицького»⁴³. І справа тут, звісно, не тільки в назві. Формула «Савл – Павло», котра в XVII столітті була чимось на зразок приказки (згадаймо погрозу київського козака Соленика, кинуту ним на адресу Смотрицького та Борецького: «Ну, біс вашій матері, махлюйте, махлюйте, дістанеться тут і Павлу, і Савлу»⁴⁴), моделює весь текст. Книгу поділено на дві нерівні частини: «Про Мелетія – Савла Унії»⁴⁵ та «Про Мелетія – Павла Унії»⁴⁶, – а душевний стан Смотрицького Яків Суша пробує передати, накидаючи на його життя історію перетворення Савла на Павла, коли, приміром, звернені до Савла Христові слова: «Савле, Савле, – чому ти мене переслідуєш?» (Дії 9: 4) – набувають форми: «Meleti, Meleti, quid me persequeris?»⁴⁷, – а сам Смотрицький, неначе той Савл (Дії 9: 6), у відповідь запитує: «Domine,

⁴² Frick D. A. *Meletij Smotryc'kyj*. – Cambridge, Mass., 1995. – P. 102.

⁴³ Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 365.

⁴⁴ [Smotryc'kyj M.] Protestacja przeciwko Soborowi w tym roku 1628 we dni augusta miesiąca w Kiiowie... obchodzonemu // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 634. Про цього Соленика (Solienik) згадував у життєписі Смотрицького і Яків Суша [Див.: *Susza I. Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transformatus sive Meletius Smotriscius*. – Romae, 1666. – P. 101].

⁴⁵ *Susza I. Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transformatus sive Meletius Smotriscius*. – Romae, 1666. – P. 14–62.

⁴⁶ Ibid. – P. 62–145.

⁴⁷ Ibid. – P. 26.

quid me vis facere?»⁴⁸. Як бачимо, це агіографічна модель думання: великий грішник із Божої на те ласки стає великим праведником. Натомість православні автори трактували Смотрицького найперше як Юду⁴⁹. Так, у пародійному «чтенні із синаксаря» (1629–1630 pp.) про Смотрицького сказано: «И быст ся с ним, якоже со Юдою предателем»⁵⁰. Окрім «Юди», оборонці православ'я допасовували до Смотрицького ще принаймні три ймення-концепти: Арій, Димас та Оріген. Наприклад, Андрій Мужилівський в «Антидоті» порівнював Смотрицького з Арієм, котрий, мовляв, своєю енергійною діяльністю здобув собі в Церкві неабияку славу, а потім спробував скористатися цією славою задля того, щоб ширити ересь⁵¹. Той-таки Мужилівський називав Смотрицького й «Димасом»⁵² – ім'ям чоловіка, про якого говорив святий апостол Павло в Другому посланні до Тимофія («Бо Димас мене кинув, цей вік полюбивши» – 2 Тим. 4: 10)⁵³, а в згаданому пародійному «чтенні із синаксаря» Смотрицького названо також «вторым Оригеном»⁵⁴, тобто людиною, котра, надміру покладаючись на власний розум, зійшла, зрештою, на манівці⁵⁵.

⁴⁸ «Господи, що я маю робити?» [Ibid.].

⁴⁹ Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj. – Cambridg, Mass., 1995. – P. 102.

⁵⁰ Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 491.

⁵¹ Там само. – С. 439.

⁵² Там само. – С. 468.

⁵³ Згадаймо й слова самого Смотрицького, який казав: мені докоряють, нібито «я без сорому відступився на старість Церкви та віри і, все своє згнівивши, пішов за світом» ([Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 21).

⁵⁴ Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 492.

⁵⁵ Оріген, як казав Василь Суразький, «прежде потоки учения источи, послѣдуже, на свое велемудріе уповаю, падеся, хульны глаголы о Христі Спасителю нашем отрыгну...» [Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ. – Острг, 1588. – Арк. 239].

Не кажу вже про те, яким полярним було сприйняття творів Смотрицького супротивними таборами. Так, Даміан Наливайко казав про «Тренос», що «в поважності описаної в ньому Божої правди він рівний творам Златоуста», за які православному чоловікові не гріх і «свою кров пролити й душу віддати»⁵⁶. А от Яків Суша бачив у тому-таки «Треносі» щось геть інакше. «Ще ніхто з єретиків, – писав він, – не нападав на святий Апостольський Престол так гостро. Тут що не слово, то жорстока рана, що не думка, то смертельна отрута»⁵⁷. Та й сам Смотрицький у «Протестації» трактував свою «Апологію» як «антидот» проти тієї смертельної отрути, яку він дав українському народові в «Треносі»⁵⁸. «Ми могли б назвати “Апологію” Смотрицького його “новим Треносом”, – зазначив із цього приводу отець Мелетій Соловій. – Як у “Треносі” Смотрицький піддав різкій критиці Католицьку Церкву й уніатів, так в “Апології” ми маємо гірку правду про Східню Церкву»⁵⁹. Точніше кажучи, «Апологія» – це «Анти-Тренос», щось на зразок отієї «Палінодії» на «Тренос», яку Смотрицький, за його власними словами, нібито починав був писати⁶⁰.

⁵⁶ [Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 7.

⁵⁷ Susza I. Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transfornatus sive Meletius Smotriscius. – Romae, 1666. – P. 18.

⁵⁸ [Smotryc'kyj M.] Protestatia przeciwko Soborowi w tym roku 1628 we dni augusta miesiąca w Kiiowie... obchodzonemu // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 640.

⁵⁹ Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 308.

⁶⁰ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 105.

Недарма у православному колі її сприйняли за річ «чисто провокаційну»⁶¹, таку, що дала привід католикам називати «руську сторону вже не тільки схизматиками, а ще й еретиками»⁶². Чи ж дивина, що Київський собор 1628 року «засудив її з голови до ніг, від першого аркуша до останнього», оскільки вся вона, мовляв, «супротивна науці Божої Церкви

⁶¹ Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 399.

⁶² [Smotryckij M.] Exethesis, abo Expostulatia, to iest Rozprawa miedzy Apologia y Antidotem. – Lwów, 1629. – К. 77 v. Власне кажучи, перехід Смотрицького на бік католиків і тоді, і переоголом мав великий резонанс. Недарма варшавський нунцій уже 17 березня 1629 року надіслав до Риму спеціальний лист «De apostasia et conversione Meletii Smotryckij Kiowiae», в якому повідомляв про події Київського собору 1628 року та «Протестацію» Смотрицького [Littere Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550–1850) / Collegit, paravit, adnotavit, editionemque curavit P. A. G. Welykyj OSBM. – Romae, 1961. – Vol. V (1629–1638). – Р. 8–9]. Теофіл Рутка назвав це навернення «найславнішим» [Rutka Th. Herby, abo Znaki Kościoła prawdziwego. – Lublin, 1696. – S. 232] і повсякчас покликався на Смотрицького, доводячи, що православна Церква не є «правдивою». При тому він супроводжує ці покликання ремарками на зразок: «Те явно визнав перед цілим світом велебний отець Смотрицький» [Ibid. – S. 207]. Навернення Смотрицького та його різка критика православ'я справді були надзвичайно важливим аргументом на користь Апостольського Престолу. Той-таки Рутка, наприклад, писав: «А якщо велебний отець Смотрицький, бувши схизматиком і єпископом, і архієпископом, письменником церковним, який писав проти Римського Костелу, який у пошуках Бога і правди мандрував до Східних країв..., не знав, як вірив, то напевно не знали й інші, хоч і називали себе архієпископами, єпископами, архимандритами, докторами й ректорами київськими. Чому? Тому. Із тих самих причин, з яких не знав велебний отець Смотрицький, коли був схизматиком, у що вірив, і ті інші, там-таки перебуваючи, не знають. А він не знав через схизму. Бо схизма, бувши гріхом, не просвітлює людської душі: кожен гріх є темрявою, а темрява не просвітлює, але згідно зі своєю назвою наповнює людський розум темрявою» [Ibid. – S. 174]. Те саме й у Яна Алоїза Кулеші. «Згадаймо, – каже він, – що Смотрицький був жвавим схизматиком і писав супроти єдності огидні книжки, а однак ж і жив, і помер чудотворним унітом» [Kulesza J. Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 183–184].

та православній вірі, нечиста й безбожна»⁶³? «Через ту свою безбожну “Апологію”, – з гнівом казав, зокрема, Йов Борецький, – Смотрицький упроваджує «в нашу Руську Церкву прокляте єретицтво папське..., маніхейське, савеліанське, аполлінарієве й інше»⁶⁴.

Отже, ідеться про те, що позиції Смотрицького-православного та Смотрицького-католика позначені крайнім *ексклюзивізмом*. На ту пору, коли Смотрицький був, за словами Михайла Грушевського, «передовим бойовиком православної Церкви»⁶⁵, він цілком поділяв православний ексклюзивізм. Недарма «літературними предтечами» раннього Смотрицького Мелетій Соловій називає полум'яно-непримиренного Івана Вишенського та автора «Перестороги»⁶⁶. Може, якраз оці двійко й не були для Смотрицького надто вже актуальними (принаймні він, здається, ніде не згадує їх прямо), але твори Стефана Зизанія, Христофора Філалета, Клирика Острозького, Василя Суразького, поза всяким сумнівом, правила Смотрицькому за важливі джерела. Наприклад, у «Треносі» він розглядав питання про Чистилище⁶⁷ в тій самій стратегії,

⁶³ [Smotryc'kyj M.] Protestatia przeciwko Soborowi w tym roku 1628 we dni augusta miesiąca w Kiiowie... obchodzonemu // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 631.

⁶⁴ Ibid. – P. 634.

⁶⁵ Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 370.

⁶⁶ Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1977. – Ч. I. – С. 95.

⁶⁷ [Smotryc'kyj M.] Θρήνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – K. 177 v. і деінде.

що й Василь Суразький⁶⁸, а в «Еленху» покликався на Станіслава Оріховського⁶⁹ так само, як це раніше робив Філалет⁷⁰. Тим часом уже в «Апології» місце православного ексклюзивізму посідає ексклюзивізм католицький. Чи не найяскравішим прикладом цієї світоглядної антитетики може бути підхід Смотрицького до такого дражливого питання, як занепад «імперії ромеїв» – Візантії. Католицькі богослови, згідно зі своєю наукою про «правдиву Церкву»⁷¹, стверджували, що занепад Візантії – то не що інше, як Божа кара. Бог, казали вони, покарав греків за невизнання сходження Святого Духа від Бога-Сина, бо саме в день сходження Святого Духа розпочався турецький штурм Константинополя, а місто було взяте в день Святої Тройці. Цей мотив є вже, приміром, в «Описі дороги» (1566) Бенедикта Гербеста⁷². Не раз він зринав і в Петра Скарги: досить пригадати хоч би такі відомі його твори, як «Про єдність Божої Церкви»⁷³, «Берестейський синод»⁷⁴ чи «Заклик до покаяння»⁷⁵. Цю ж таки думку активно обстоював Іпатій Потій, зокрема у своїх посланнях

⁶⁸ Пор.: Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ. – Острів, 1588. – Арк. 231–240.

⁶⁹ [Smotryckij M.] Elenchus pism uszczypliwych... – Wilno, 1622. – К. 43 v.

⁷⁰ Пор.: Broniewski M. Apokrisis. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1994. – С. 197–198, 202.

⁷¹ Її полемічний виклад подав Теофіл Рутка в трактаті «Herby, або Znaki Kościoła prawdziwego» (Львів, 1696).

⁷² Herbert B. Wypisanie drogi // Памятки українсько-руської мови і літератури. Памятки полемічного письменства кінця XVI і початку XVII в. / Вид. К. Студинський. – Львів, 1908. – С. 8–9.

⁷³ Skarga P. O jedności Kościoła Bożego // Skarga P. Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami. – Kraków, 1610. – S. 365–366.

⁷⁴ Skarga P. Synod Brzeski // Skarga P. Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami. – Kraków, 1610. – S. 401.

⁷⁵ Skarga P. Wzywanie do pokuty... – Kraków, 1610. – S. 17.

до Костянтина Острозького⁷⁶, Клирика Острозького⁷⁷ та олександрійського патріарха Мелетія⁷⁸. Переговором про це будуть писати Іван Дубович⁷⁹, Кипріян Жоховський⁸⁰, Теофіл Рутка⁸¹, Ян Алоїз Кулеша⁸² та інші. Тим часом православні полемісти були схильні трактувати це як Господню благодать. Зокрема, Христофор Філалет, який присвятив перший розділ четвертої частини свого «Апокрисиса» розглядові цього питання, каже, що то була Божа ласка, адже греки, «бувши поневолені турками по тілу, по духу перемогли світ, плоть та диявола з усіма їхніми спокусами»⁸³. Так гадав і Василь Суразький⁸⁴. Отож, коли Смотрицький стверджував у «Треносі», що Бог віддав Східну Церкву в турецьку неволю, аби вона, «бувши тут поневолена тілом, мала в Судний день вільну душу»⁸⁵, він ішов слідом за Філалетом і Василем Суразьким. Натомість в «Апології» Смотрицький тлумачить падіння Константинополя як Божу кару за невизнання греками Filioque, повто-

⁷⁶ Pociey H. Oświeconemu xiążęciu a iasne wielmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Bożej xiążęciu Ostrozkiemu // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1028.

⁷⁷ Pociey H. Odpis na list nieiakiiego Kleryka Ostrozkiego bezimiennego // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 1102.

⁷⁸ [Pociey H.] Respons Hipatiusza Pocieia... na list Melecycusza, patriarchy Alexandriyskiego // Pociey H. Kazania i homilie. – S. l., s. a. – S. 56.

⁷⁹ Dubowicz J. Hierarchia. – Lwów, 1644. – S. 151–157.

⁸⁰ Żochowski C. Colloquium Lubelski. – Leopoli, 1680. – K. 1 (присвята).

⁸¹ Rutka Th. Chorągiew zgody y pokoju. – Lublin, 1691. – S. 229; Rutka Th. Herby, abo Znaki Kościoła prawdziwego. – Lublin, 1696. – S. 201.

⁸² Kulesza J. Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 179.

⁸³ Broniewski M. Apokrisis. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1994. – S. 195–196.

⁸⁴ Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ. – Острѣг, 1588. – Арк. 164–166.

⁸⁵ [Smotryc'kyj M.] Θρίνος, to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno, 1610. – K. 82.

рюючи аргументацію Гербеста, Скарги й Потія⁸⁶, а в «Паренезисі» вже гірко кається за те, що казав у «Треносі», буцімто «ліпше опинитися в турецькій неволі, аніж під владою папи»⁸⁷.

Письменник, здається, не бачить жодного виходу із «зачарованих кіл» ексклюзивізму. Звісно, він міг стверджувати, що розбіжностей між Західною та Східною Церквами є всього шість (сходження Святого Духа, Чистилище, опрісноки, досконале благословення душам праведників, першенство папи, форма причастя⁸⁸), до того ж усі ці розбіжності слід розуміти швидше як проблеми слововжитку, аніж як такі, що стосуються суті справи⁸⁹, однак нічого бодай трохи схожого на екуменізм чи на «вічну філософію» Григорія Сковороди⁹⁰ в його творах годі шукати. Часи раннього українського бароко давали надто вже

⁸⁶ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 143–144.

⁸⁷ [Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 14.

⁸⁸ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 132–133: пор.: *Susza I. Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transformatus sive Meletius Smotriscius*. – Romae, 1666. – P. 90–91.

⁸⁹ Колись, каже Смотрицький, Златоуст учив, що треба не «зупинятися на словах», а «дивитися на намір [intent] того, хто щось пише...». Тим часом у стосунках між Західною та Східною Церквами зараз відбувається так, що ми шукаємо правди «в голих словах, а не в суті справи». Наприклад, ми не хочемо слухати того, як саме римляни тлумачать слова «і від Сина», а, вклавши в них свій власний смисл, лякаємось їх ([Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 116–117). До речі, образ «голого слова» був у полемістів ходовим. Наприклад, Василь Суразький казав, що католики мудрують про Бога, «беручи собі на поміч голое слово» (Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ. – Острпг, 1588. – Арк. 58).

⁹⁰ Див.: Erdminger E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005.

мало місця для релігійної толеранції, до того ж і сам Смотрицький був «людиною пристрасті, глибоких емоцій»⁹¹. Добре знаючи про те, що християнинові, як писав його батько в передмові до знаменитої Острозької Біблії, «не подобаєт сваритися, но тиху быти во всѣм, учителну и незлобиву, с кротостію показуючу противная»⁹², він, певно, вважав, що «найкращою дефензивою»⁹³ є власне офензива»⁹⁴, а тому ніколи «не щадив своїх противників»⁹⁵ та, зрештою, і себе самого.

У цьому ж таки питома ексклюзивістському ключі Смотрицький говорив і про історичну місію Руської Церкви, а отже, й України як такої. Він уважав, що християнський Схід може поєднатися

⁹¹ Яременко П. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. – Київ, 1986. – С. 14. Смотрицький не раз описує свої душевні стани. Наприклад, в «Апології» він змальовує ту неймовірну радість, якою було охоплене все його ество, коли він опинився на Голгофі («Раєм була мені тоді свята Голгофа» [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 6)), а в «Паренезисі» – жорстокі докори сумління, цього, як він каже, найсправедливішого свідка та судді ([Smotryc'kyj M.] Exethesis, abo Expostulatia, to iest Rozprawa miedzy Apologią y Antidotem. – Lwów, 1629. – K. 6): пригадавши, як дехто з православних полемістів попалив свої протикатолицькі твори, Смотрицький каже, що ці історії «...б'ють мене, наче молотом, по голові..., промовляючи до мене безугавно щогодини: "Попали й ти теж свої писання..., коли хочеш під час своєї смерті мати спокійне душі з тілом розставання та віднайти по їхньому розставанні ласку Божу"» ([Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 87). Часто описує душевні порухи Смотрицького і його біограф Яків Суша. Наприклад, коли мова заходить про перебування Смотрицького в Єрусалимі, зринають фрази: «corde et ore uno», «anima integra et corde», – а коли йдеться про Смотрицького, який у своїй «Апології» кається в гріхах, – «anima indolescente» тощо [Susza I. Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transformatus sive Meletius Smotricscius. – Romae, 1666. – P. 31, 87].

⁹² Смотрицький Г. [Передмова до Острозької Біблії 1581 р.] // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914. – Ч. 1. – Т. VIII. – Вып. 1. – С. 53.

⁹³ Тобто захистом.

⁹⁴ Тобто напад.

⁹⁵ Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 257.

із Заходом тільки через Церкву Руську⁹⁶. Це тому, що східні патріархи перебувають у неволі та в упередженні щодо Заходу, а Москва є цілком непросвіщенна. Тим часом Русь-Україна здавна живе по сусідству з «римлянами» й добре їх знає, а крім того, Руська Церква має «з Божої ласки людей, добре обізнаних у людській та Божій філософії»⁹⁷. В «Апології» й «Паренезисі» Смотрицький буде наполегливо підкреслювати думку про єдність Русі з Римом іще від часів Хрещення⁹⁸. Він не забуває нагадати, приміром, про те, що саме папа Римський дозволив слов'янам правити службу Божу по-слов'янському⁹⁹, – обставина, на якій перегодом будуть наголошувати Іван Дубович¹⁰⁰, Кипріян Жоховський¹⁰¹, Ян Алоїз Кулеша¹⁰² та інші католицькі автори. Ба

⁹⁶ [Smotryć'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – К. 1-2) (присвята Олександрові Заславському) (б. п.); див. також с. 119.

⁹⁷ [Smotryć'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – К. 2 (присвята Олександрові Заславському) (б. п.). Тим часом простий люд, на думку Смотрицького, «вже віддавна у всій Східній Церкві, у Грецькій землі, у Сербській, у Болгарській, у Мултянській, у Волоській, в Іверійській, у Караманській, в Арабській, у Московській, тут у нашій Руській, ...не знає, що то таке віра християнська, що таке церковні святощі, як це вміти "Отче наш", "Вірую", що то значить десять Божих заповідей та все інше, належне кожному християнинові», словом, «живе, як скотина» ([Smotryć'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 33).

⁹⁸ «Єдність свята була Східній Церкві із Західною, коли хрестилася Русь спершу Галицька, близько року Божого 872... А потім коли хрестилася Русь Київська близько року Божого 980...» ([Smotryć'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 46). Ця думка трохи перегодом буде чи не найдокладніше висвітлена в четвертій книзі трактату Івана Дубовича «Єрархія», яка має назву «Про те, як Русь хрестилася та що було потім у Руській Церкві», де подано історію Руської Церкви від Іларіона, що був четвертим київським митрополитом, до сорок восьмого митрополита Антонія Селяви [Dubowicz J. Hierarchia. – Lwów, 1644. – S. 167-256].

⁹⁹ [Smotryć'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 196.

¹⁰⁰ Dubowicz J. Hierarchia. – Lwów, 1644. – S. 170.

¹⁰¹ Żochowski C. Colloquium Lubelski. – Leopoli, 1680. – S. 22.

¹⁰² Kulesza J. Wiara prawosławna. – Wilno, 1704. – S. 44-45.

більше, як каже Смотрицький, згадуючи митрополита Іларіона, Кліма Смолятича й Григорія Цамблака, Русь-Україна споконвіку противилась розколові¹⁰³. На його думку, «схизма» на Русі – це «новина», яка вкоренилась тут тільки на зламі XVI-XVII століть, власне кажучи, від часу появи полемічних трактатів Стефана Зизанія, Христофора Філалета, Клирика Острозького, Василя Суразького, Теофіла Ортолога¹⁰⁴, які він піддає нищівній критиці. Так, Стефанові Зизанієві, котрий, на думку Смотрицького, розпочинає шерег «нових» руських богословів-єретиків¹⁰⁵ (хоч насправді цей шерег мав би розпочинати, звісно, батько Смотрицького Герасим Данилович), він закидає, окрім ересі, ще й фальшування текстів святих отців¹⁰⁶, нищення старих слов'янських рукописів (нібито Зизаній виривав із тих манускриптів, які зберігалися в монастирі Святої Тройці у Вільно, аркуші з ухвалою Флорентійського собору¹⁰⁷) та інші гріхи, Христофора Філалета називає єретиком «і з народження, і з віри»¹⁰⁸, а про його «Апокрисис» каже,

¹⁰³ [Smotryć'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 31; див.: Uszkatow Ł. Historyczne losy Ukrainy w interpretacji teologów katolickich okresu potrydenckiego // Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. – Т. 4: Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość / Pod. red. S. Stępnia. – Przemysław, 1998. – S. 173–187.

¹⁰⁴ [Smotryć'kyj M.] Apologia peregrinaty do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 20–23.

¹⁰⁵ Ibid. – S. 20.

¹⁰⁶ Ibid. – S. 30.

¹⁰⁷ Ibid. – S. 82–83.

¹⁰⁸ Ibid. – S. 46. Це окреслення в католицьких полемістів і до Смотрицького, і після нього було загальником. Пор.: [Pociej H.] Αντιρρησις, abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Петербург, 1903. – Кн. 3. – Ст. 529–531; Dubowicz J. Hierarchia. – Lwów, 1644. – S. 246; Rutka Th. Herby, abo Znaki Kościoła prawdziwego. – Lublin, 1696. – S. 205.

що в ньому кожна «сторінка, кожен рядок і кожне слово є матерією заблудів та ересі, зведеною на підмурівку брехні»¹⁰⁹. Добряче дістається й Клирикові Острозькому, якого Смотрицький порівнює з дияволом-миродержцем: «Сам диявол, вийшовши з пекла, не зумів би більше, аніж той Клирик, набрехати про Флорентійський собор»¹¹⁰. Саме ці «нові богослови», як гадає Мелетій Смотрицький, «уперше за всі віки руського християнства наважились... безбожними неправдами та ересями шарпати Руську Церкву»¹¹¹. Та, мабуть, найбільш різко Смотрицький виступив проти Теофіла Ортолога, тобто проти самого себе. Таке нищівне, всеосяжне й екзальтоване (Михайло Грушевський писав про «Екзетезис», що тут відбулася «нервовість людини, яка під кінець життя, злюмивши свою лінію й попаливши кораблі, гарячково силкується виправдати й обґрунтувати свій крок»¹¹²) прилюдне самознищення, здається, не має паралелей в українській літературі. Його можна порівняти хіба що з трагічними сюжетами кінця «червоного Ренесансу» 1920-х років, наприклад, із війною Миколи Хвильового проти «хвильовізму» («В якому відношенні до "хвильовізму" "всі ті"...»¹¹³) або з наскрізь пройнятою есерівським максималізмом спробою Юліана Шпола «психічно розстріляти все своє небільшовицьке минуле, точніше, впливи цього минулого на найпотаємніші куточки теперішнього»¹¹⁴.

¹⁰⁹ [Smotryc'kij M.] Apologia peregrinaty do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 49.

¹¹⁰ Ibid. – S. 78–79.

¹¹¹ Ibid. – S. 94.

¹¹² Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 458.

¹¹³ Див.: Хвильовий М. Твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 801–814.

¹¹⁴ Архів Розстріляного Відродження: матеріали архівно-слідчих справ українських письменників 1920–1930-х років / Упорядкування, передмова, примітки та коментарі Олександра й Леоніда Ушкалових. – Київ, 2010. – С. 30.

І коли православні питали, чому Смотрицький не спробував ревізувати свої погляди так, як це робив колись святий Аврелій Августин у «Ретрактаціях», а рушив шляхом тотального заперечення себе самого, то він відповів, що «святий Августин перебував у католицькій Церкві, а я був у схизмі, в якій ретрактації ніяк би мені не допомогли»¹¹⁵. Звісно, за такого підходу ця «розмова із самим собою» не могла бути ані філософсько-психологічним «солілокваєм», ані «ретрактаціями», ані «симпозіоном», – це могла бути тільки вкрай жорстока психомахія, «духовна війна», що мала за взірєць чорно-білу, дуалістично-маніхейського штибу анти-тетику добра і зла, Правди і Кривди, чеснот і гріхів, Михайла й Сатани... Отож, Смотрицький називає себе колишнього і «кривологом», і «ересіархом», і «самоуком», і «собімудрим кабалістом», і «лампою, запаленою пекельним вогнем», і людиною, котра сповнила Руську Церкву «брехнями, фальшами, блюзнірством, заблудами та ересями»¹¹⁶, і «темним автором», і «Кривословцем та Лжелюбцем» (у такий прикрий спосіб він тлумачить в «Апології» своє прибране ім'я Теофіл Ортолог)¹¹⁷. Особливо наполегливо він підкреслював ту обставину, що, будиши високим церковним достойником, не знав, у що вірив: «Я, єпископ, ба навіть архієпископ у Церкві мого руського народу не відав того, у що вірив»¹¹⁸. «Хто був Теофіл Ортолог?» – питає він далі, аби одразу ж відповісти: «Лютерів послідовник,

¹¹⁵ [Smotryc'kyj M.] Exthesis, abo Expostulatia, to iest Rozprawa miedzy Apologią y Antidotem. – Lwów, 1629. – K. 78.

¹¹⁶ [Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 14.

¹¹⁷ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 81.

¹¹⁸ Ibid. – S. 11.

що в Ляйпцизькій та Віттенберзькій академіях, біля гробу Лютерового, вік свій молодий на науках змарнувавши, просяклий димом лютеранського вогню, прибув до Литви й, "ляментуючи", отруїв Русь тим-таки чадом»¹¹⁹. У «Екзетезисі» він іще раз підкреслює своє «лютеранство»¹²⁰, у «Паренезисі» – «кальвінізм» («Лямент» «totus fere calvinizatus»¹²¹), а в «Протестації» і те, і друге (у формі плачу Матері-Церкви, каже він, я підніс руському народові «лютеранську й кальвінську ересь»¹²²). Відтак, він добаває в «Треносі»

¹¹⁹ Ibid. – S. 95–96; пор.: Susza I. Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transformatus sive Meletius Smotricsius. – Romae, 1666. – P. 88. Навчання Смотрицького в протестантських університетах католицької полемісти будуть використовувати як важливий аргумент у полеміці з православними. «А якщо хто [з православних], – писав Теофіл Рутка, – покликається на школи Віттенберзькі, Ляйпцизькі, Крулевецькі та інші еретицькі, як покликався Ортолог, то тим самим Східну Церкву ганьбить і стидить, як таку, що не має в себе жодних наук і змушена шукати світла правди в Лютера й Кальвіна, тобто в пеклі» [Rutka Th. Herby, abo Znaki Kościoła prawdziwego. – Lublin, 1696. – S. 206].

¹²⁰ [Smotryc'kyj M.] Exethesis, abo Expostulatia, to iest Rozprawa miedzy Apologią y Antidotem. – Lwów, 1629. – K. 70.

¹²¹ [Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 90. У зв'язку із цим Смотрицький говорив і про «кальвінізм» свого вчителя Кирила Лукариса. Зрештою, «кальвінізм» Лукариса не був якимось секретом. Принаймні венеціанський нунцій прямо називав константинопольського патріарха «кальвіністом» («nell'heresia di Calvino») [Littere Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550–1850) / Collegit, paravit, adnotavit, editionemque curavit P. A. G. Welykyj OSBM. – Romae, 1961. – Vol. V (1629–1638). – P. 164]. Можна пригадати й те, як іще 1601 року Іпатій Потій писав, що руський народ шукав мудрості в Грецьких краях, та так нічого й не знайшов. Натомість знайшов в Олександрії – Кальвіна, в Константинополі – Лютера, в Єрусалимі – Цвинґлі [Respons Hipatiusza Pocięia... na list Melecysusza, patriarchy Alexandriyskiego // Pocięy H. Kazania i homilie. – S. l., s. a. – S. 29].

¹²² [Smotryc'kyj M.] Protestatia przeciwko Soborowi w tym roku 1628 we dni augusta miesiąca w Kiowie... obchodzonemu // Collected Work of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987. – Vol. 1. – P. 640.

силу-силенну хиб, почавши з ділянки тринітарної проблематики, найперше, звісно, з питання про сходження Святого Духа¹²³, і закінчуючи думкою про те, що душа передається дитині від батьків, а не вливається в тіло Богом¹²⁴. Словом, «Тренос» постає тепер як такий, що не гідний не тільки голів набожних людей, але навіть їхніх рук: він «заслуговує на те, аби жбурнути його під ноги...», аби «бути зневаженим і потоптаним, викинутим з побожних рук і з католицьких домів, а ліпше... аби був відданий на виправлення вогневі...»¹²⁵. Разом із «Треносом» Мелетій Смотрицький залюбки жбурнув би тепер у полум'я і свою «Верифікацію», і «Оборону верифікації», і «Еленх», і «Юстифікацію», адже ці книги, на його погляд, украли в руського народу «правдиву батьківську віру», вирвали з рук України-Русі старожитні свободи, права та вольності, підбурили люд на пролиття братньої крові¹²⁶. Більше того, якщо колись він рішуче виступав проти силового втручання

¹²³ Ортолог, зазначає він, «виразними словами не визнає, що Святий Дух є з Отцівського єства. На звороті 113-го аркуша каже, що Син народжується, а Святий Дух походить не з Отцівського єства, а з персони Отцівської, і все це є єретичне блюзнірство супроти Сина Божого, народженого з єства Бога-Отця, й на Св. Духа, що походить з єства Бога-Отця" ([*Smotryc'kyj M.*] *Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych*. – Lwów, 1628. – S. 22).

¹²⁴ Ibid. – S. 67.

¹²⁵ Ibid. – S. 70, 75.

¹²⁶ Ibid. – S. 60, 75, 105; [*Smotryc'kyj M.*] *Paraenesis, abo Napomnienie*. – Kraków, 1629. – S. 87; [*Smotryc'kyj M.*] *Exethesis, abo Expostulatia, to iest Rozprawa miedzy Apologią y Antidotem*. – Lwów, 1629. – K. 4 v. Коментуючи останню тезу, Мелетій Соловій зазначив: «Листи й інші писання Смотрицького стали бодай дальшою і посередньою причиною вітебського злочину, тобто вбивства св. Йоасафа Кунцевича у дні 12-го листопада 1623 року. Тим злочином закінчився період у житті Мелетія Смотрицького, бо він потряс його душею до глибини і причинився до його навернення до Католицької Церкви» [Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 307].

держави в розв'язання релігійних питань (про урядове переслідування православних віленських міщан він писав, що це «нова іспанська інквізиція», за яку вітчизні має бути соромно¹²⁷), то тепер Смотрицький годен виправдати навіть репресії проти «сресіархів» на зразок Ортолога. Було б добре, каже він, «замурувати» їм «уста таким способом, яким і Боже, і людське право дозволяє, отоді наша Церква не була б запідозрена в таких безбожних блюзнірствах на Божий маєстат... і народ наш руський не прийшов би до такого роздвоєння, котре призводить до занепаду»¹²⁸. Крізь оці слова видатного українського письменника вже виразно проступають контури жорстоких громадянських конфліктів.

Таким чином, психомахію-самопізнання Мелетія Смотрицького можна трактувати як інтеріоризовану й трагічну (в Арістотелевому сенсі) «війну Русі з Руссю». «Гордіїв вузол» суперечностей, який віддзеркалював «межову ситуацію» України-Русі початку XVII століття в геополітичному, релігійному та культурному просторі тодішньої Європи, навряд чи надавався до того, щоб його розрубати.

¹²⁷ Соловій М. М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1978. – Ч. II. – С. 250.

¹²⁸ [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinatyey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 75–76.

ЩО ТАКЕ ЩАСТЯ «ПО-МОГИЛЯНСЬКОМУ»?

«Щастя, де ти живеш?» – питав колись мандрівний український поет і філософ Григорій Сковорода у своєму знаменитому «Саді божественних пісень». Але для Сковороди це було радше риторичне питання. Хто-хто, а він таки напевно знав, «де живе щастя». Філософ шукав щастя там, де шукала його вся моя добра стара Україна, чию духовну культуру сьогодні мало хто знає, а ще менше – розуміє.

Власне кажучи, за часів Сковороди тема щастя користувалася неабиякою популярністю, адже це була епоха розквіту євдемонізму – тієї форми думання про людину, в осередді якої перебуває якраз поняття «щастя». Дуже часто його розуміли як «фортуну», тобто як ласку сліпої долі. Щастя, – писав, наприклад, вихованець Києво-Могилянської академії Яків Козельський у своїх «Філософських поданнях», – це така «пригода людини, якої вона не могла передбачити»¹. І скільки їх було в Російській імперії XVIII століття, цих шукачів щастя-фортуни! Тим паче, що багатьом із них доля таки й справді усміхалася. Недарма ж видатний німецький філолог та археолог Людвіг Фрідлендер у книзі «Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine»² писав:

¹ Іншомовні цитати подаю у власному перекладі.

² «Картини з побутової історії Риму в епоху від Августа до кінця династії Антонінів» (нім.).

ЛЕОНІД УШКАЛОВ

від

бароко
до постмодерну



УДК 821.161.2.09"16/19"

ББК 83.3(4Укр)

У95

Серія «De profundis» заснована 2007 р.

Статті та есеї

Ушкалов Л.

У95 Від бароко до постмодерну: есеї / Леонід Ушкалов. –

Київ: Грані-Т, 2011. – 552 с. (Серія «De profundis»).

ISBN 978-966-465-340-1

У цій книзі подані есеї, присвячені українській літературі XVII–XX століть, зокрема творчості Мелетія Смотрицького, Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Григорія Квітки-Основ'яненка, Павла Тичини, Максима Рильського та інших письменників-класиків. Автор порушує цілу низку питань – від концепту самопізнання й морфології сексу в літературі часів бароко до біблійної герменевтики й естетики романтизму. Та про що б він не писав, українська література від давнини до сьогодні постає в його викладі цікавою, барвистою і глибокою.

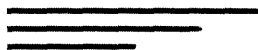
УДК 821.161.2.09"16/19"

ББК 83.3(4Укр)

ISBN 978-966-465-292-3 (Серія «De profundis»)

ISBN 978-966-465-340-1

© «Грані-Т», майнові права, 2011



від
бароко
до **постмодерну**

Зміст

Кілька слів про книгу	5
Полеміка як чин самопізнання (<i>Мелетій Смотрицький</i>)	10
Що таке щастя «по-могилянському»?	33
Бароко сексуальне	44
Філологія – служниця богослів'я	69
Сковорода та Біблія (<i>Варіації на тему Юрія Шевельова</i>)	85
Святі отці в Сковороди	121
Есей про «вічну педагогіку» Сковороди	146
Чим були гроші для Сковороди?	164
Квітка до «Основ'яненка»	176
Шевченко читає «Естетику» Лібелята	247
Коментар до творів Шевченка	277
З моєї Шевченківської енциклопедії	313
«Поезія не вмирає» (<i>Есей про Тичину та Рильського</i>)	457
Література галицька, слобідська та інші	484
Література як «ліствиця Якова»	511
Покажчик імен	528

КІЛЬКА СЛІВ ПРО КНИГУ

Ця збірка есеїв з'явилася завдяки Іванові Андрусяку – чудовому поету, прозаїку, перекладачеві та есеїсту, а крім того, моєму старому знайомому. Саме він нещодавно запропонував мені укласти її для книжкової серії «De profundis» видавництва «Грані-Т». Я з радістю погодився на Іванову пропозицію, зібравши під однією обкладинкою те найцікавіше, що вдалося написати впродовж трьох останніх років. Подані тут матеріали досить різні за проблематикою, за обсягом, за характером і за стилістикою, але їх об'єднує мій пієтет до української класики та мій сьогоденний досвід її професійного читача.

Першим іде есей про Мелетія Смотрицького – письменника, чию роль в історії української літератури важко переоцінити. Мені здається, що цей видатний церковний діяч, блискучий богослов, рафінований філолог, тонкий стиліст, чоловік глибокого розуму й просто неймовірної пристрасті посідає в нашій традиції не менш важливе місце, ніж, скажімо, Григорій Сковорода, Тарас Шевченко, Іван Франко чи Леся Українка. Шкода, що ми дуже мало про нього знаємо. Есей під назвою «Полеміка як чин самопізнання (Мелетій Смотрицький)» я написав на основі доповіді, виголошеної восени 2007 року на конференції у Львівському національному університеті імені Івана Франка. Він уперше побачив світ у редактованому професором Богданою Крисою збірнику наукових праць «Біля джерел українського бароко» (третій випуск серії «Львівська медієвістика»)¹.

¹ Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць / За ред. проф. Богдани Криси. – Львів: Свічадо, 2010. – С. 7–23.

Так само «незнаною землею» є й проблематика тілесності в українській літературі старої доби, порушена мною в есеї «Бароко сексуальне», де мова заходить про українську барокову морфологію сексу. Цю роботу я написав на замовлення професора Вроцлавського університету Агнешки Матусяк для дев'ятого тому серії «Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich»², що її ось уже багато років видає Інститут слов'янської філології Вроцлавського університету. А для попереднього, восьмого, тому цієї ж таки серії, який був присвячений темі грошей, я підготував невелику працю «Чим були гроші для Сковороди?»³. У першій публікації вона мала підзаголовок «Есей про онтологічну незакоріненість зла», адже тема грошей у Сковороди якось непомітно перебігає в теодицею. Крім названого есею, у цій збірці є ще три роботи, присвячені моєму улюбленцеві Сковороді. Найбільша з них – «Сковорода та Біблія (варіації на тему Юрія Шевельова)» – з'явилась у ході підготовки повної академічної збірки творів нашого філософа, яку я здійснював під егідою Національної академії наук України. На сьогодні цей проект уже завершено й нова академічна збірка творів Сковороди влітку минулого року побачила світ⁴. На мою неабияку втіху книга стала лавреатом сімнадцятого міжнародного Форуму видавців у Львові, а також завоювала гран-прі всеукраїнського рейтингу «Книжка року – 2010». Одним із завдань, які я ставив перед

² «Великі теми культури в слов'янських літературах» (пол.).

³ Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich. 8. Pieniądz / Red.: Katarzyna Chrobak, Małgorzata Filipek, Milica Jakóbiec-Semkow, Łucja Kusiak-Skotnicka, Agnieszka Matusiak. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009. – S. 495–502.

⁴ Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків: Майдан, 2010. – 1400 с.

собою, готуючи це видання, було віднотування наявних у текстах Сковороди біблійних цитат, алюзій та ремінісценцій. Це непроста справа. Недарма один із найвидатніших українських філологів минулого століття Юрій Шевельов наприкінці серпня 1996 року, під час роботи третього Міжнародного конгресу україністів, казав мені, що на сьогодні вона взагалі перебуває поза межами можливого. Але ж як спокусливо довести принаймні самому собі можливість неможливого!

Тим часом подані в цій книзі матеріали про Тараса Шевченка – це, сказати б, фрагменти ще незавершеного проекту під умовною назвою «Моя Шевченківська енциклопедія». У неозорому морі присвяченої Шевченкові літератури можна знайти, здається, все: і дуже докладні відомості про життя поета, і найретельніші текстологічні коментарі, і ґрунтовний аналіз його літературних та мистецьких творів, і глибокі інтерпретації Шевченкових ідей, і спроби з'ясувати місце та роль поета в українській та світовій культурі... Але я не раз ловив себе на думці, що в наших теперішніх уявленнях цей геніальний, надзвичайно яскравий, а часом парадоксальний чоловік існує ніби по той бік звичайного людського досвіду. І попри те, що геніїв треба міряти, звісно ж, мірилом геніїв, навіть найбільший геній живе в тому самому «лісі речей», що й звичайна людина. Він народжується і вмирає, любить і ненавидить, сміється й плаче, впадає у відчай і сповнюється надією, спить, їсть, п'є, кохає, мандрує... – словом, живе. Зрештою, що таке наше життя, як не довга вервечка всіляких плитких дрібниць? Отож, я хочу спробувати відтворити Шевченкову візію світу, тобто те, як поет сприймав і розумів різні фізичні та психологічні

стани, риси характеру, природні явища, час і простір, екзистенціалії, побут, мистецтво – словом, «все-на-все» (так філософ Сковорода перекладав колись латинське *universum*). Статей у цій майбутній енциклопедії має бути близько восьми сотень. Зараз я пропоную шановному читачеві всього лиш дрібочку з них. Очевидно, він одразу ж зверне увагу на ту обставину, що, крім усього іншого, я намагаюся звільнити нашого геніального митця з лабет тих посполитих контекстів і стратегій, у яких він сьогодні часто фігурує. У ході роботи над згаданою енциклопедією з'явилися й інші сюжети. Наприклад, працюючи над статтею «Естетика», я не без подиву з'ясував, що, здається, ніхто з істориків літератури, які писали про Шевченкове поцінування трактату видатного польського філософа й громадського діяча доби романтизму Кароля Фридерика Лібельта «*Estetyka czyli umnictwo piękne*»⁵, не тримав у руках цієї книги. Так з'явився есей під назвою «Шевченко читає “Естетику” Лібельта».

Зовсім інакшою була історія появи есею про Тичину та Рильського. Наш знаменитий тенор Іван Козловський свого часу згадував, що приблизно за рік до смерті Максим Тадейович Рильський написав на сонових колодах його підмосковної дачі взятою у невісток губною помадою слова: «Поезія не вмирає». Чомусь саме вони прийшли на пам'ять, коли харківське видавництво «Фоліо» запропонувало мені укласти том вибраних поезій Тичини й Рильського. Правду кажучи, спершу ідея вмістити під однією обкладинкою твори таких несхожих один на одного поетів видалась мені дивною. Утім, що більше я думав над

⁵ «Естетика, або Наука про прекрасне» (пол.).

нею, то більш привабливою й цікавою вона ставала. Справді-бо, Тичина й Рильський можуть бути чудовими дзеркалами один щодо одного, ба навіть щодо всієї української літератури ХХ століття.

Ближче до кінця цієї книги я подаю есей під назвою «Література галицька, слобідська та інші». Це моя «репліка» в обговоренні лекції Юрка Прохаська «Чи можлива історія “галицької літератури”?», підготовлена на прохання Центру гуманітарних досліджень Львівського національного університету⁶. І знову той самий принцип дзеркального відображення. Цього разу – слобідська література виступає у ролі дзеркала літератури галицької.

А завершують книгу мої міркування про «вертикальну» спрямованість українського письменства, викладені у формі покрайніх записів на берегах книги професора Люблінського університету імені Марії Кюрі-Скłodовської Ігоря Набитовича «Універсум *sacrum* у в художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму)»⁷.

Словом, у цій збірці шановний читач знайде низку варіацій на теми української літератури «від бароко до постмодерну» (так я назвав колись кафедральну збірку наукових праць, яку редагую і досі). Усі есеї, звісна річ, належно доопрацьовані спеціально для цього видання. Буду радий, якщо вони зацікавлять читачів книжкової серії видавництва «Грані-Т» «De profundis».

З повагою – проф. Леонід Ушкалов

⁶ Історії літератури: Збірник статей / Упорядники Олена Галета, Євген Гулевич, Зоряна Рибчинська (Центр гуманітарних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка. – Київ: Смолоскип; Львів: Літопис, 2010 («Соло триває... нові голоси», № 4: Юрко Прохасько «Чи можлива історія “галицької літератури”?»: Лекція на пошану Соломії Павличко).

⁷ Набитович Ігор. Універсум *sacrum* у в художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму): Монографія. – Дрогобич; Люблін: Посвіт, 2008. – 600 с.